

*A. Hamman*

# LA ORACIÓN

I. EL NUEVO TESTAMENTO

II. LOS TRES PRIMEROS SIGLOS



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE LITURGIA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE LITURGIA

VOLUMEN 87

LA ORACIÓN

POR A. HAMMAN



BARCELONA  
EDITORIAL<sup>®</sup> HERDER

1967

A. HAMMAN

# LA ORACIÓN

- I. EL NUEVO TESTAMENTO
- II. LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1967



Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO, de la obra de  
 A. HAMMAN, *La Prière*. I. *Le Nouveau Testament*; II. *Les trois premiers siècles*;  
 Desclée & Cie., Tournai, Bélgica 1959/1963

NIHIL OBSTAT: El censor, DR. ISIDRO GOMÁ, Canónigo  
 Prelado Doméstico de S. S.

IMPRÍMASE: Barcelona, 19 de mayo de 1965

† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvdma.

ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

© Editorial Herder S. A. Barcelona (España) 1967

© Desclée & Co., Tournai (Belg.) 1959/1963

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL B. 8491-1967

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Torres Amat, 9 - Barcelona

## ÍNDICE

	Págs.
Prólogo . . . . .	13
<b>I. PLEGARIA Y LITURGIA EN LA BIBLIA</b>	
INTRODUCCIÓN: EL SUSTRATO BÍBLICO DE LA ORACIÓN CRISTIANA . . . . .	19
I. <i>Historia de la oración en el Antiguo Testamento</i> . . . . .	20
De Abraham a Samuel . . . . .	20
La realeza y el profetismo . . . . .	25
El exilio y el período postexílico . . . . .	34
Profetas nuevos . . . . .	35
Libros históricos . . . . .	37
La literatura sapiencial . . . . .	42
II. <i>La oración del salterio</i> . . . . .	45
Génesis del salterio . . . . .	46
Clasificación de los salmos . . . . .	51
Salmos y culto . . . . .	56
III. <i>Notas características de la oración judía</i> . . . . .	58
Oración y fe en Yahveh . . . . .	58
Dios de Israel . . . . .	59
Dios de la historia . . . . .	60
Dios del mundo . . . . .	60
Dios personal . . . . .	61
Temas de la oración . . . . .	62
Oración y culto . . . . .	64
Lugares de oración . . . . .	65
Capítulo I. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS . . . . .	68
I. <i>Jesús y la oración de Israel</i> . . . . .	68
El templo de Jerusalén . . . . .	69
La sinagoga . . . . .	71
Oraciones judías . . . . .	78
El salterio . . . . .	79
La comunidad de Qumrán . . . . .	82
II. <i>La oración personal de Jesús</i> . . . . .	86
Indicaciones poco explícitas . . . . .	87
Oraciones conservadas . . . . .	90

	<u>Págs.</u>
La confesión de Jesús . . . . .	95
La oración de Getsemaní . . . . .	97
Sobre la cruz . . . . .	100
III. <i>La oración del Señor</i> . . . . .	102
Contexto . . . . .	102
Las raíces judías del padrenuestro . . . . .	104
Estructura . . . . .	108
La doctrina del padrenuestro . . . . .	109
Padre nuestro, que estás en los cielos . . . . .	110
Santificado sea tu nombre . . . . .	111
Venga a nosotros tu reino . . . . .	115
Hágase tu voluntad . . . . .	119
El pan nuestro de cada día dánosle hoy . . . . .	123
Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores . . . . .	127
No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del maligno . . . . .	131
Apéndice: porque tuyo es el reino . . . . .	138
El texto del padrenuestro en Lucas . . . . .	138
IV. <i>Enseñanza de Jesús sobre la oración</i> . . . . .	141
Semántica . . . . .	141
Mateo 5, 44 . . . . .	142
Mateo 6, 1-6 y 7-8 . . . . .	143
Mateo 7, 7-11 . . . . .	145
Condiciones de la oración . . . . .	148
El evangelista de la oración . . . . .	150
Apéndice: los cánticos de Lucas (1, 46-56 ; 68-80) . . . . .	160
V. <i>Jesús y el culto nuevo</i> . . . . .	164
El templo . . . . .	165
El bautismo . . . . .	166
La cena eucarística . . . . .	166
La última cena de Jesús con los suyos . . . . .	168
Conclusión: <i>La oración de Jesús</i> . . . . .	173
Capítulo II. LA ORACIÓN EN LA COMUNIDAD APOSTÓLICA . . . . .	176
A. <i>Los Hechos de los apóstoles</i>	
I. <i>Las oraciones explícitas</i> . . . . .	177
La elección de Matías . . . . .	177
La oración de la comunidad durante las persecuciones . . . . .	178
La oración de Esteban . . . . .	189
II. <i>El culto primitivo</i> . . . . .	192
Descripción de la asamblea litúrgica . . . . .	192
De la comida religiosa a la fracción del pan . . . . .	192

	<u>Págs.</u>
Comidas y pascua . . . . .	199
El banquete escatológico . . . . .	201
Las comidas de Jesús . . . . .	203
III. <i>Las formas del culto y de la oración</i> . . . . .	210
La imposición de manos . . . . .	211
Oración y carismas . . . . .	213
Oración común y oración personal . . . . .	214
IV. <i>Notas características de la oración apostólica</i> . . . . .	214
Fidelidad judía . . . . .	215
La novedad de la oración cristiana . . . . .	216
El culto nuevo . . . . .	218
B. <i>Las cartas apostólicas</i>	
I. <i>La carta de Santiago</i> . . . . .	219
Destino litúrgico . . . . .	220
La comunidad cristiana . . . . .	221
Enseñanza sobre la oración . . . . .	225
II. <i>La carta primera de san Pedro</i> . . . . .	234
Estructura litúrgica . . . . .	236
Oración y existencia cristiana . . . . .	239
Capítulo III. SAN PABLO Y LA ORACIÓN . . . . .	249
I. <i>Fuentes</i> . . . . .	251
Hechos de los apóstoles . . . . .	251
Cartas paulinas . . . . .	252
II. <i>La visión del camino de Damasco</i> . . . . .	263
III. <i>A quién se dirige la oración de Pablo</i> . . . . .	267
Puesto del Padre . . . . .	267
Puesto de Jesucristo . . . . .	273
El punto de partida, en el camino de Damasco . . . . .	275
¿Quién es Jesucristo? . . . . .	278
Maranata . . . . .	278
Otros nombres y títulos . . . . .	280
Los himnos a Cristo . . . . .	281
Oración en nombre de Cristo u oración a Cristo . . . . .	282
Puesto del Espíritu . . . . .	283
El Espíritu y Cristo . . . . .	284
El Espíritu y la Iglesia . . . . .	284
Doxologías . . . . .	289
Bendiciones . . . . .	292
IV. <i>Objeto de la oración</i> . . . . .	294
La acción de gracias . . . . .	294
De la alabanza a la acción de gracias . . . . .	298
La alabanza . . . . .	299

	<u>Págs.</u>
De la invocación a la petición . . . . .	300
Saludos . . . . .	300
Peticiones diversas . . . . .	302
Oración y evangelización . . . . .	303
Oración y parusía . . . . .	304
V. <i>Oración y culto</i> . . . . .	308
Del culto antiguo al culto nuevo . . . . .	308
El culto cristiano . . . . .	310
El templo . . . . .	313
La «cena del Señor» . . . . .	316
Del culto a la vida cristiana . . . . .	318
Oración y confesión de la fe . . . . .	323
Existencia de la confesión de la fe . . . . .	324
Estructura de la confesión de la fe . . . . .	326
VI. <i>Las líneas fundamentales de la oración paulina</i> . . . . .	328
La oración paulina y sus raíces . . . . .	329
Oración y experiencia espiritual . . . . .	332
Oración y acción de gracias . . . . .	334
Oración y vida cristiana . . . . .	334
Oración y escatología . . . . .	335
Apéndice: la carta a los hebreos . . . . .	336
Capítulo IV. LA ORACIÓN JOÁNICA . . . . .	340
<i>A. El Apocalipsis</i>	
I. <i>Composición literaria</i> . . . . .	342
La inspiración bíblica . . . . .	342
Del templo a la Iglesia . . . . .	344
De la pascua del éxodo a la pascua cristiana . . . . .	346
Marco litúrgico . . . . .	350
II. <i>Análisis de los cantos litúrgicos</i> . . . . .	352
El saludo . . . . .	353
Alusiones litúrgicas en las cartas a las siete iglesias . . . . .	359
El trono de Dios y la liturgia del cielo (4, 1-11) . . . . .	360
Himnos al Cordero . . . . .	364
El cántico de Moisés y del Cordero (15, 1-4) . . . . .	368
Lamentaciones sobre Babilonia . . . . .	370
La oración de la espera . . . . .	372
III. <i>Oración y escatología</i> . . . . .	373
Historia y parusía . . . . .	373
Liturgia y parusía . . . . .	376

	<u>Págs.</u>
<i>B. El evangelio y las cartas joánicas</i>	
I. <i>Estructura literaria</i> . . . . .	377
Del culto judío al culto en espíritu y en verdad . . . . .	378
El pan sacramental . . . . .	381
La carta primera de Juan . . . . .	382
II. <i>La oración de Jesús</i> . . . . .	387
Vocabulario . . . . .	388
Oración junto al sepulcro de Lázaro (11, 41) . . . . .	389
Oración por la glorificación (12, 27-28) . . . . .	392
La oración sacerdotal . . . . .	394
Cristo ora por sí mismo (1-5) . . . . .	397
Cristo ora por la santificación de los discípulos (6-19) . . . . .	399
Cristo ora por la unidad de los creyentes (20-26) . . . . .	403
III. <i>La oración de los fieles</i> . . . . .	406
El culto del Hijo (5, 23) . . . . .	407
Discursos de despedida . . . . .	408
La seguridad de la mediación universal (14, 13-14) . . . . .	408
El otro Paráclito (14, 15-17) . . . . .	409
La vid verdadera . . . . .	411
Pedid y recibiréis . . . . .	412
La oración según la carta primera . . . . .	414
IV. <i>Líneas fundamentales de la oración joánica</i> . . . . .	416
Oración y fe . . . . .	416
Oración y experiencia espiritual . . . . .	418
Génesis de la experiencia joánica . . . . .	419
Oración y experiencia cristiana . . . . .	423
CONCLUSIÓN DEL ANÁLISIS ESCRITURARIO . . . . .	425
Dimensión eclesiológica . . . . .	425
Dimensión existencial . . . . .	429
Dimensión eucarística . . . . .	432
Dimensión escatológica . . . . .	435
<b>II. PLEGARIA Y LITURGIA DE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS</b>	
Introducción . . . . .	439
Capítulo I. LA ORACIÓN EN LA COMUNIDAD JUDEOCRISTIANA . . . . .	442
I. <i>La Didakhé</i> . . . . .	442
El bautismo . . . . .	444
Ayunos hebdomadarios y oración cotidiana (Did., 8) . . . . .	447
La eucaristía . . . . .	448
Aclamaciones . . . . .	459
El capítulo catorce . . . . .	465

	Págs.
II. <i>Las «odas de Salomón»</i> . . . . .	470
La liturgia . . . . .	472
Catequesis bautismal . . . . .	474
Bautismo y cruz . . . . .	477
Oración y vida espiritual . . . . .	479
III. <i>La carta del Pseudo-Bernabé</i> . . . . .	483
El culto interior en la nueva alianza . . . . .	484
El agua y la cruz . . . . .	488
Fe y oración . . . . .	491
IV. <i>El Pastor de Hermas</i> . . . . .	492
Del bautismo a la penitencia . . . . .	493
Oración y vida cristiana . . . . .	500
Capítulo II. LA ORACIÓN EN LA IGLESIA DE LA MISIÓN . . . . .	507
I. <i>Clemente de Roma</i> . . . . .	507
La gran oración . . . . .	513
Las intenciones de la Iglesia (59, 4) . . . . .	517
Alabanza al Demiurgo (59, 2-3) . . . . .	514
Alabanza al Creador (60, 1) . . . . .	518
Confesión de los pecados (60, 1-2) . . . . .	518
Oración por los gobernantes (61, 1-2) . . . . .	520
Conclusión (61, 3) . . . . .	521
Notas características de la oración en Clemente . . . . .	521
II. <i>Ignacio de Antioquía</i> . . . . .	524
La oración cristiana . . . . .	526
De la oración al culto . . . . .	529
Del culto al martirio . . . . .	535
III. <i>Justino</i> . . . . .	537
Liturgia bautismal . . . . .	538
Oración y eucaristía . . . . .	540
La enseñanza sobre la oración. La casa de oración y adoración . . . . .	545
IV. <i>Ireneo de Lyon</i> . . . . .	546
Indicaciones dispersas . . . . .	546
El culto nuevo . . . . .	549
El hombre, gloria de Dios . . . . .	553
Capítulo III. LA ORACIÓN DE LOS MÁRTIRES . . . . .	558
I. <i>Policarpo de Esmirna</i> . . . . .	560
Carta a los Filipenses . . . . .	560
Martirio de Policarpo . . . . .	562
Indicaciones dispersas . . . . .	563
La oración de Policarpo . . . . .	567
II. <i>Las primeras actas de los mártires</i> . . . . .	574

	Págs.
Justino y sus compañeros . . . . .	575
Actas de Carpo, Papilo y Agatónica . . . . .	576
Los mártires de Lyon . . . . .	578
Los mártires de Scili . . . . .	579
Las actas de Apolonio . . . . .	580
Martirio de Potamiana y Basíledes . . . . .	582
Actas de Felicidad y Perpetua . . . . .	582
III. <i>Actas y pasiones del siglo III</i> . . . . .	586
Interrogatorio y confesión de la fe . . . . .	587
Orar día y noche . . . . .	590
Invocaciones a Cristo durante las torturas . . . . .	591
Oración en el momento de la muerte . . . . .	593
IV. <i>Oración y martirio</i> . . . . .	596
Capítulo IV. LA ORACIÓN EN LA LITERATURA APÓCRIFA . . . . .	602
I. <i>Los evangelios apócrifos</i> . . . . .	603
II. <i>Los hechos apócrifos de los apóstoles</i> . . . . .	608
Los hechos de Juan . . . . .	609
Las oraciones de Juan . . . . .	611
Las oraciones litúrgicas . . . . .	617
Los hechos de Pablo . . . . .	623
Los hechos de Pedro . . . . .	626
El fragmento copto . . . . .	628
Los tres primeros capítulos de los «Actus Vercellenses» . . . . .	628
Los hechos de Pedro y de Simón en Roma . . . . .	629
Martirio de Pedro . . . . .	633
Apéndice: «Homilias» y «Recogniciones» clementinas . . . . .	637
Los hechos de Andrés . . . . .	639
Los hechos de Tomás . . . . .	640
La oración de Tomás . . . . .	642
Oraciones litúrgicas . . . . .	646
Los himnos . . . . .	649
III. <i>Ensayo de síntesis</i> . . . . .	653
«Sitz im Leben» . . . . .	653
Ascesis y oración . . . . .	655
Oración y teología . . . . .	658
Capítulo V. LA ORACIÓN LITÚRGICA . . . . .	663
I. <i>Antes de la tradición apostólica</i> . . . . .	663
II. <i>Análisis de la tradición apostólica</i> . . . . .	666
La oración eucarística . . . . .	668
De la bendición al ágape . . . . .	676
Los tiempos de la oración . . . . .	679



	Págs.
III. <i>Formas de la oración litúrgica fuera de la tradición apostólica</i> . . . . .	680
La doxología . . . . .	680
La aclamación . . . . .	682
El himno . . . . .	683
IV. <i>Ideas fundamentales de la oración litúrgica</i> . . . . .	687
Oración litúrgica y misterio de la salvación . . . . .	687
Cristo en la oración de la Iglesia . . . . .	691
Oración litúrgica y vida cristiana . . . . .	695
La liturgia santifica el tiempo . . . . .	695
Oración litúrgica y caridad . . . . .	700
De la liturgia al martirio . . . . .	702
La liturgia en la vida . . . . .	704
Capítulo VI. LOS PRIMEROS TRATADOS SOBRE LA ORACIÓN . . . . .	708
I. <i>El «De oratione» de Tertuliano</i> . . . . .	709
II. <i>El «De dominica oratione» de Cipriano</i> . . . . .	714
III. <i>Clemente de Alejandría</i> . . . . .	718
El libro VII de los «Stromata» . . . . .	722
IV. <i>Orígenes</i> . . . . .	730
Análisis del ΠΕΡΙ ΉΥΧΗΣ . . . . .	732
Oración en general . . . . .	732
La explicación del padrenuestro . . . . .	741
Condiciones de la oración . . . . .	748
La orientación de la oración . . . . .	750
Las partes de la oración . . . . .	750
La oración en la teología de Orígenes . . . . .	751
De la predicación a la oración . . . . .	752
La oración litúrgica . . . . .	755
El culto interior . . . . .	757
Oración y vida espiritual . . . . .	760
CONCLUSIÓN . . . . .	768
Oración y fe . . . . .	768
Oración y liturgia . . . . .	771
Oración y existencia cristiana . . . . .	774
Nota bibliográfica . . . . .	777
Índice de referencias bíblicas . . . . .	781
Escritos apócrifos y literatura antigua . . . . .	813
Índice de autores citados . . . . .	842
Índice alfabético de materias . . . . .	849
Índice de términos griegos . . . . .	860

## PRÓLOGO

Podría parecer que la oración cristiana representa uno de los dominios mejor explorados, puesto que constituye el alma de la fe y la expresión de la religión. La realidad es muy diferente. Mirándolo despacio, se sorprende uno al comprobar lo esporádico de los estudios consagrados a este tema y del modesto lugar que se le reserva en las ciencias teológicas. No existe una sola monografía sobre la oración joánica. Los cinco trabajos consagrados a la oración paulina desde hace más de cincuenta años contrastan extrañamente con los numerosos estudios sobre la justificación. Tal situación adquiere valor de símbolo.

Nos hemos, pues, propuesto llenar una laguna particularmente lamentable, en el momento en que los creyentes hallan de nuevo los caminos de la Fuente. La acogida dada a la publicación de las *Oraciones de los primeros cristianos* prueba que los creyentes buscan la autenticidad. Es decir, el objeto del presente libro es la oración. Empleamos sistemáticamente esta palabra en su acepción bíblica, que incluye oración personal y oración litúrgica. Por fidelidad a la Escritura, no hemos querido separar nunca la una de la otra. Muchos falsos problemas, muchas desviaciones se han debido, en el curso de los siglos cristianos, a una disociación nefasta. Lástima no se haya seguido siempre el consejo de san Cipriano, en su comentario del padrenuestro: «El Maestro de la paz y de la unidad no quiso que oráramos individualmente y aparte; de manera que quien ora, no ora únicamente por sí mismo. El Dios de la paz y maestro de la concordia, que nos enseña la unidad, quiso que cada uno ore por todos, como Él mismo nos ha llevado a todos a la unidad.»

Abordamos el estudio de la oración como teólogos. En el dominio de la fe no existe coto vedado. La oración no es privilegio de los autores espirituales, como si pudiera darse un conocimiento que no impulse a amar y, por ende, a orar. La oración es un «lugar» de la revelación y de la tradición. *Lex orandi, lex credendi*: este

axioma es más frecuentemente citado que tomado en consideración. Cuando los adopcianistas, a fines del siglo II, amenazaron la fe en la divinidad de Jesucristo, se les opuso la Escritura, los escritos de los antiguos y también «todos los cánticos e himnos compuestos por los hermanos de los primeros siglos, en que cantaban al Verbo de Dios, Cristo, celebrándole como a Dios»<sup>1</sup>.

De hecho, la oración sólo desempeña en teología un papel mudo, cuando no se la relega pura y simplemente a la vida ascética, como si no fuera la expresión más pura de la fe. Ha llegado la hora de reaccionar contra unos compartimientos que, al atentar contra el objeto mismo de la revelación y de la fe, amenazan empobrecer gravemente el dominio y el trabajo teológico.

Nuestro estudio se ha esforzado en analizar los textos del Nuevo Testamento sin descuidar la oración bíblica y judía. Los balbuceos del pueblo de Dios preparan la alabanza de Jesús, que los perfecciona siempre trascendiéndolos. ¿No repite la Iglesia misma incesantemente los salmos, oración de su infancia? Los evangelios nos permiten darnos cuenta de la novedad de la oración cristiana, en continuidad, pero también en rotura con la del Antiguo Testamento. Los Hechos de los apóstoles y las epístolas nos hacen asistir al nacimiento de esta oración, que se dirige en adelante al Padre por mediación del Señor resucitado. En la segunda parte de la obra proseguimos nuestra investigación a lo largo de los tres primeros siglos de vida de la Iglesia.

Nuestra bibliografía podrá parecer incompleta en muchos puntos. No pretendemos aportar una documentación exhaustiva, que constituye la riqueza de ciertas obras. Hemos acudido a los trabajos ajenos a fin de estimular nuestra reflexión personal, no para que reemplacen nuestro esfuerzo.

Habría sido posible emprender la investigación en una perspectiva diferente; pero escoger es rechazar y, por ende, limitarse. El autor se da perfecta cuenta de que abordar la oración desde el ángulo teológico no era un procedimiento adecuado para facilitar su tarea. Así le ha sido tanto más precioso haber podido aprovecharse de las sugerencias y alientos de exegetas galoneados. Los profesores M. Noth y J. von Rad han tenido a bien releer con el abate Gelin la introducción sobre la oración bíblica. Los consejos y crí-

1. Eus., *Hist. eccl.*, v, 28.

ticas de monseñor Cerfaux y del reverendo padre Mollat han sido inestimables para el estudio del Nuevo Testamento. Nuestro hermano en religión, el padre Claude Macke, ha revisado el texto y las pruebas. Gracias a estas ayudas y a otras más modestas, nuestro trabajo será tal vez menos indigno de su objeto.

Besançon, Notre Dame des Buis

I

PLEGARIA Y LITURGIA EN LA BIBLIA

## *Introducción*

### EL SUSTRATO BÍBLICO DE LA ORACIÓN CRISTIANA

La oración de Israel es inseparable de su historia religiosa y de su mensaje espiritual: es el misterio de su elección hecho tema de su diálogo con Yahveh. La cuestión de la oración plantea consiguientemente el problema mismo del Antiguo Testamento.

Hay que guardarse de considerar la Biblia como constituida por dos bloques errátiles, irreductibles: el Antiguo y el Nuevo Testamento, e imaginar que el Nuevo ha sustituido definitivamente al Antiguo. Esta concepción, cara al heresiarca Marción, desconoce la continuidad que, del Génesis al Apocalipsis, constituye la unidad de la historia de la salud.

La Escritura es una y constituye un todo. Es la historia de la salud y del mundo, la historia de Dios que, pacientemente, al hilo de los siglos, realiza su designio eterno, reúne en un pueblo único la dispersión de los hombres. Es el libro de Dios que establece el diálogo con la creación; es, a par, el libro del hombre, que nos pinta un ser de carne y sangre, cuyas pasiones y pecados parecen salpicar, en ciertas páginas, a Dios mismo. La Escritura cuenta el compromiso entre Dios que ofrece y el hombre que rechaza, entre Yahveh que se revela, a la vez cercano y remoto, y el hombre que lo busca y le ruega. La unidad de la Escritura es establecida por Cristo. Él es el lazo de unión de todas las páginas del libro santo. Él es el sentido y la explicación de los dos Testamentos. Él es el fin del Antiguo en el sentido de que lo dobla hacia su encarnación y de que ésta cumple todo lo que anteriormente había sido predicho sobre Él por los profetas y los salmos.

No hay, por tanto, que oponer oración cristiana y oración judía; sólo existe una oración, la del pueblo de Dios, oración de espera, a lo largo de los tiempos de la promesa; oración hecha acción de



gracias para aquellos que han visto cumplirse las profecías. De la oración cristiana a la oración judía existe, juntamente, continuidad y rotura. La Iglesia hace suya la piedad de sus antepasados; pero la nueva alianza refunde la oración de Israel en el crisol de Cristo. Al realizar las promesas, Jesús las ilumina con luz nueva, las cumple más allá de todo anuncio. La luz señera que Cristo proyecta sobre el mundo y sobre la historia transfigura la gesta de Israel, como transfigura a Moisés y Elías sobre el Tabor, por la fuerza de su advenimiento y la claridad de su presencia <sup>1</sup>.

### I. HISTORIA DE LA ORACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La oración judía supone la historia religiosa del pueblo, ésta se acaba en aquélla. Israel ora meditando su historia. Es, pues indispensable colocar la piedad en el contexto en que apareció. El estado fragmentario de las fuentes y los problemas críticos que plantean, hacen particularmente difícil seguir el desenvolvimiento de la oración judía y remontarse a sus orígenes.

Además, al seguir el orden de los libros bíblicos, no hay que perder nunca de vista que no coincide con la edad de sus textos. Cada libro, en el curso de los siglos, se enriqueció con adiciones nuevas y, más particularmente, con oraciones debidas a tradiciones diferentes. Importa, pues, hallar la génesis de las oraciones bíblicas, teniendo en cuenta su edad originaria, que frecuentemente no corresponde a la edad de los escritos que las transmiten.

#### *De Abraham a Samuel.*

Los libros del Pentateuco sólo raras veces hablan de la oración y sólo imperfectamente nos permiten darnos cuenta de su puesto en la religión de los patriarcas. Solamente hallamos pocas fórmulas de oración. La historia de José no alude siquiera a ella.

En el Génesis, la historia religiosa de Israel comienza con la vocación de Abraham; éste es el padre del pueblo judío y el depositario de las promesas divinas. El Dios que habla a Abraham es

el Dios de los otros patriarcas, el mismo que más tarde se revela a Moisés.

En las tradiciones más antiguas del Génesis, Dios habla más frecuentemente al hombre, que no el hombre a Dios. Dios revela al hombre que el cielo es su tienda y la tierra entera su morada. La familiaridad de relaciones es como un reflejo de la gracia paradisiaca, que hace tan cercana la presencia de Dios <sup>2</sup>. Yahveh se liga por sus promesas a Abraham y su descendencia.

La religión patriarcal está más ligada al culto que a la oración <sup>3</sup>. Abraham, como padre de familias, desempeña el oficio sacerdotal, ofrece holocaustos (Gen 22, 13), sacrificios de comunión (Gen 31, 54; 46, 1). Ciertos lugares, como la encina de Mambré, son privilegiados (Gen 13, 4; 18, 1). El patriarca ofrece un sacrificio de acción de gracias sobre la tierra recibida (12, 7), para reconocer la propiedad y señorío de Dios (13, 4). Se prosterna delante de Yahveh, le ruega (24, 52). Intercede por la curación de Abimelec (20, 17) y pide gracia para los malos en nombre de los justos (18, 22-32).

La oración de intercesión del patriarca en favor de la ciudad pecadora de Sodoma exige una mención particular. El relato (Gen 18, 22-33) muestra cómo se interfieren la inocencia de los justos y la culpabilidad de los pecadores, tomado cada grupo colectivamente. ¿Cuál de los dos hace inclinar la balanza de Dios? En la invocación de Abraham apunta la convicción de que un número pequeño de justos puede salvar al gran número de culpables. Las respuestas de Yahveh reconocen el papel salvador de los santos, puesto que Dios está más dispuesto a salvar que a perder, a perdonar que a condenar (Os 11, 8-9).

Abraham no se atreve a bajar del número de diez justos. La cuestión de un número inferior se deja abierta. Jeremías y Ezequiel afirmarán que Dios perdonaría a Jerusalén si encontrara en ella un solo justo (Jer 5, 1; Ez 22, 30). El relato del Génesis prelude misteriosamente la profecía del siervo paciente que, él solo, salva a todo el pueblo, llevando sobre sí el pecado de la muchedumbre (Is 53, 5.10) <sup>4</sup>.

2. Abraham es «el amigo de Dios», Is 41, 8; Dan 3, 35; Neh 9, 8; 2 Par 20, 7.

3. Cf. Gen 12, 7 y 8; 13, 4.

4. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose* (ATD), III, Gotinga 1952, 181-182.

1. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, París 1950, 436-446.

El episodio de Melquisedec, rey y sacerdote de una ciudad — como más tarde David — que bendice a Abraham, sigue siendo misterioso. Melquisedec da culto al Dios de una religión cósmica que corresponde en la Biblia a la alianza noáquica, por la que Dios se comprometió a respetar la sucesión de las estaciones, a revelarse por las leyes de la naturaleza. Esta religión, que se halla también en los salmos de la creación, considera el universo como obra de Dios y morada de su presencia. El hombre es un huésped en él. El sacrificio de las primicias es expresión a la vez sencilla y elocuente de esta conciencia.

Melquisedec invoca al «Dios del cielo y de la tierra»; a través de las manchas de la humanidad, ha conservado la pureza de la alianza noáquica. De ella da testimonio delante de Abraham, en quien va a precisarse la revelación y también, temporalmente, a recortarse. Por los elementos simples del pan y del vino, que ligan al hombre a la tierra cuyo rey es, los dos hombres comulgan en un Dios común y universal, y entre sí. Tal es la significación de la misteriosa oración de bendición y de alabanza de Melquisedec, que anuncia al sumo sacerdote de la nueva y eterna alianza (Ps 110). La continuación del Génesis muestra que Yahveh no se ha ligado a un lugar, sino a una familia humana, la de Isaac y de Jacob, que desciende de Abraham. La oración de Jacob, de composición sin duda posterior, expresa de manera impresionante la continuidad de la fe que se enraíza en la de Abraham (Gen 32, 10-13). A pesar de su pecado, los hijos guardan como sus padres la fe en las promesas, invocan al Altísimo y le construyen altares<sup>5</sup>.

El culto es explícitamente mencionado en el curso del período patriarcal; la oración se supone en él, más que se desarrolla<sup>6</sup>. Algunas oraciones, entre los documentos más antiguos, permiten entrever el puesto ocupado por la piedad (Gen 24, 12-14; cf. 42).

Moisés es una de las personalidades que han impreso más profundamente su cuño a la religión de Israel<sup>7</sup>. El Dios que le habla establece por sí mismo la continuidad con los patriarcas (Ex 3, 6-16). Frecuentes son los encuentros de Moisés con Yahveh. Si es cierto que acaban, después de años de fidelidad, en una intimidad de que

5. Cf. Gen 26, 25; 31, 54; 33, 20E; 35, 1.3.7E.

6. Gen 30, 6; 17, 22.

7. F. HEILER, *Das Gebet*, Munich 1923, 237.

habla el elohista (Ex 33, 11), Dios marca primeramente las distancias, le inculca en primer lugar el sentido de su grandeza y de su justicia, no menos que la gratuidad entera de su benevolencia<sup>8</sup>, en la alianza que concluye con su pueblo (Ex 19, 3-6; 34, 10-28). Su presencia, día y noche figurada por la columna de fuego (Ex 13, 21), afirma la trascendencia divina.

Por mediación de Moisés, Yahveh hace alianza con el pueblo entero, cuya entidad étnica toma en adelante una significación religiosa. El sacrificio de los ácidos será como el sacramento de esta pertenencia (Ex 13, 3-10). Por una misma elección, Dios forja la unidad y consagra la misión religiosa de Israel. La salida de Egipto, antes de significar la liberación milagrosa, funda la misión que el pueblo recibe de ofrecer un culto a Yahveh<sup>9</sup>. La pascua, tanto como una adoración, es una acción de gracias.

La fisionomía religiosa de Moisés se destaca, en altorrelieve, de este pueblo de hebreos dispares; sin embargo, permanece solidario de su raza en los días malos de la persecución, lo mismo que de la prevaricación. Cuando Dios le ofrece formar un pueblo nuevo, con exclusión de los elementos antiguos, Moisés prefiere solidarizarse con los pecadores, prefiere la muerte a toda rotura con los suyos (Ex 32, 3-14). Tiene el cargo de todo el pueblo, que presenta a Dios en la oración y por sus necesidades clama a Yahveh (Ex 15, 25). Al pueblo enseña la fidelidad a Dios, a par que lenta y dolorosamente realiza su cohesión y unidad.

La vida de Moisés desmiente la tesis que sólo quiere descubrir en los orígenes de Israel una religión colectiva<sup>10</sup>. Lo mismo que un Jeremías, Moisés es un místico que ha desarrollado la religión personal. Basta evocar su diálogo con Dios, a quien habla como «un amigo a su amigo», las audacias de su amor, sus quejas cuando se siente aplastado por su cargo (Num 11, 11-15), su reconocimiento a la hora de las gracias (Ex 15, 1-18; 17, 15-16); y la más exorbitante de sus súplicas, en que pide a Dios haga a los suyos herencia propia (Ex 34, 9).

El período de los jueces no enriquece la historia de la oración.

8. Cf. Ex 24, 1-2. 10-11.

9. Cf. Ex 9, 1. 13; 10, 3.8.24; 12, 31.

10. Tesis de la crítica racionalista de B. STADE, *Geschichte des Volkes Israels*, Berlín 1887, I, 507, sobre todo, de J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlín 1897, 69.

En medio de los cananeos, los hebreos, a pesar de sus pecados, se acuerdan de Yahveh. Saben que su presencia no está ligada a un lugar y que permanece fiel a su pueblo. La oración de un Sansón está inspirada por la conciencia de defender la causa de Dios: el Dios de su pueblo ha sido despreciado por sus enemigos. Su victoria es la victoria de Dios (Iud 15, 18; 16, 28); ella hace brillar el poder divino.

El mosaísmo persiste y es la herencia de una minoría selecta. Hasta en los desbordamientos y las infidelidades, el pueblo permanece fiel a la alianza. Sabe que es el patrimonio de Yahveh, el defensor de su gloria. El pecado no llegará jamás hasta hacerle olvidar la presencia bienhechora de Dios, a la que recurre en sus derrotas (Iud 4, 3). Si la oración no ocupa un puesto central en este período, expresa por lo menos la fe de las generaciones de creyentes de que habla la carta a los Hebreos (11, 32-34) y la conciencia del pueblo israelita de tener una misión religiosa.

El cántico de Débora y Barac, que celebra a Yahveh después de la derrota de los cananeos, es una de las más bellas oraciones de la antigua literatura bíblica (Iud 5, 1-31)<sup>11</sup>, compuesta bajo la impresión inmediata de los acontecimientos. Ella prueba que el culto de Yahveh sigue siendo el vínculo vivo entre las tribus de Israel. Dios ha socorrido a su pueblo, a Él se debe la victoria. Israel está orgulloso de su Dios nacional, canta su benevolencia sin límites, lo exalta y le da gracias con fervor. El cántico de Débora atestigua al mismo tiempo el desenvolvimiento de la poesía hebraica y permite percibir, en una época en que el temor ocupa aún un puesto importante en la religión de Israel, el tierno sentimiento de amor del pueblo por su Dios. El papel que desempeña una mujer en la liberación del pueblo, es un tema antiguo, que prelude el cántico de Israel (cf. 1, 42 con Iud 5, 24).

Gedeón obtiene la victoria después de haber reconocido por un sacrificio la soberanía de Yahveh y demolido el altar de Baal (Iud 6, 25.28). Atribuye su victoria al Señor que se la había prometido (Iud 6, 36-40).

11. Aun los autores que no admiten la autenticidad de esta oda, afirman que su composición «es contemporánea de los acontecimientos. La participación en el suceso es tan verdadera y tan intensa, que es difícil imaginar que ningún otro comprendiera tan exactamente la situación». O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, Tubinga 1934, 114.

La epopeya de Sansón personifica en cierto modo la historia de los hebreos. Su fuerza es un don de Dios; pero su nacimiento mismo significa el poder divino, puesto que su madre era estéril. El niño es prometido a Manoah en los mismos términos que, según Lucas, el ángel repitió a María: «He aquí que concebirás y darás a luz un hijo» (Iud 13, 5; Lc 1, 31). Hecho prevaricador, Sansón es castigado; pero conserva su confianza en Dios, a quien ora en medio de los filisteos. Sabe que Dios está de parte de su pueblo, no obstante su pecado. Invoca a Yahveh en el templo de Dagón: «Señor Yahveh, yo te pido que te acuerdes de mí...» La gracia concedida trasciende su persona, consagra la misión religiosa de Israel y afirma a los idólatras la soberanía del Dios de los hebreos (Iud 16, 28-30).

#### *La realeza y el profetismo.*

El período que se extiende de la institución de la realeza al destierro nos es mejor conocido gracias a la mayor abundancia de las fuentes. El marco histórico puede ser reconstruido con ayuda de los libros de Samuel y de los reyes, que han utilizado documentos de primer valor: actas de Salomón, anales de los reyes de Judá, anales de los reyes de Israel, vidas de hombres de Dios notables.

Los documentos más ricos para estudiar la religión de Israel son los escritos de los profetas: en el siglo VIII, Amós y Oseas en Israel; Isaías y Miqueas en Judá; en el siglo siguiente, Jeremías, Nahúm, Sofonías y Habacuc; al comienzo del cautiverio, Ezequiel.

Los libros históricos y los escritos proféticos nos permiten darnos cuenta de que la pertenencia al grupo de Israel, fuertemente marcado por la conciencia de la solidaridad, no reduce la religión a una relación del pueblo israelita con Dios. El individuo, «aun estando unido a los otros miembros de la nación, aun sirviendo a la causa común, conserva en el terreno de la religión una tarea especial distinta de la tarea nacional<sup>12</sup>. Basta citar el uso antiquísimo de los nombres teóforos<sup>13</sup>, para medir hasta qué punto está poco sacri-

12. J. DE FRAINE, *Individu et société dans la religion de l'A.T.*, en «Biblica» 33 (1952) 328.

13. M. NOTH, *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsamen Namengebung*, Stuttgart 1928, 133.

ficado el individuo a la comunidad y cuán rica es, por lo contrario, la vocación personal. La influencia de Dios se manifiesta en las grandes y pequeñas cosas de la vida cotidiana. Yahveh es el *Alltags-gott*, según la palabra de Wendel<sup>14</sup>.

Los libros de Samuel contrastan con el de los jueces. Están dominados por las fuertes personalidades del profeta Samuel y del rey David. En el umbral de esta era nueva se presenta Samuel, como Juan Bautista en el momento en que se realizan las promesas mesiánicas. Uno y otro son hijos de mujeres hasta entonces estériles, hecho que subraya la benevolencia de Dios (1 Sam 1, 6; Lc 1, 7) y la trascendencia de la gracia sobre la naturaleza.

Ana, mujer de Elcana, es una de las más bellas figuras del Antiguo Testamento. Es una israelita según el corazón de Dios. Su oración, con la triple repetición del nombre de «esclava» que se da (1 Sam 1, 11), prelude ya la de María (Lc 1, 38). Expresa su confianza por el olvido de sí misma y por la manera toda interior de orar que el sacerdote Elí interpreta tan torpemente, porque esta oración silenciosa no era aún cosa corriente en la antigüedad. Ana pide a Dios un hijo, con espíritu de fe; el hijo pertenecerá solamente a Yahveh; ella lo consagrará desde su nacimiento al servicio del altar. Cuando nace, lo llama Samuel, es decir, hijo de la oración (1 Sam 1, 20). Su acción de gracias termina con el sacrificio que ofrece en el templo.

El cántico que el redactor atribuye a Ana (1 Sam 2, 1-10), aun cuando sea de época tardía, es característico de la manera como el pueblo interpretó la figura de Ana y fundió el tema de su oración. Es el prototipo del *Magnificat* que se inspira visiblemente en él. Celebra la providencia de Dios sabio y poderoso, que concede su preferencia a sus fieles, a los débiles y pobres, contra los ricos y poderosos de la tierra. El poema termina con un grito de esperanza por la evocación del Rey-Mesías (v. 9-10), que lo emparenta con los salmos 2 y 18, situando los libros de Samuel en su verdadera perspectiva. El cántico de Ana muestra cómo el pueblo medita su historia: la piedad personal brota de la vida del pueblo de Dios.

Para quien sabe discernir la economía de las promesas divinas y el sentido que jueces y profetas dan, bajo la acción de Dios, a

14. A. WENDEL, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig 1932, 97.

la historia de su pueblo, David aparece como una primera realización, que termina las etapas anteriores. Con la toma de Jerusalén se acaba la conquista de la tierra prometida y la obra de Josué. Más fuerte que Sansón, David conduce a la victoria definitiva la acción emprendida por aquél. Mejor que Saúl, rehace la unidad nacional y religiosa del pueblo.

Su oración, a par sencilla y profunda, se expresa en su réplica a Micol, que ironiza sobre su danza delante del arca de la alianza (2 Sam 6, 21-22): «Yo danzo delante de Yahveh.» Su religión le hace mezclarse espontáneamente con la muchedumbre. Así, David es figura de los tiempos proféticos. Natán le anuncia que será antepasado regio del Mesías. Esta profecía constituye la cima de la historia de la realeza. A esta promesa inaudita, David responde por un cántico de alabanzas que es uno de los más bellos de la Escritura (2 Sam 7, 18-29)<sup>15</sup>.

La oración desborda de amor a Yahveh, de admiración por las manifestaciones de su bondad y también de humildad que derriba; exulta de gozo a par que está preñada de las realizaciones prometidas. Es el amén del hombre a la palabra de Dios, a su alianza eterna, ligada en adelante irrevocablemente a la raza de David (cf. 2 Sam 23, 5).

El mismo libro de Samuel cuenta el traslado solemne del arca a la ciudad de David. Las fiestas religiosas están acompañadas de sacrificios ofrecidos por el rey sacerdote y por bendiciones. No se trata de oración (2 Sam 6). El texto alude a un himno cantado por el pueblo durante una danza sagrada (2 Sam 6, 15 y 21).

El cántico atribuido a David (2 Sam 22, 2-51) plantea la cuestión de la autenticidad davídica del salterio. La tradición está muy bien asentada para poder ser puesta en duda. Las dificultades comienzan cuando se trata de precisar el lote de salmos propiedad del rey poeta. Ya dom Calmet sólo admitía 47 salmos davídicos. El encabezamiento «de David» y la atribución de noticias históricas (2 Sam 22, 1) no aseguran la autenticidad. El problema se complica con dificultades inherentes a todo el texto sagrado, transmitido parcialmente por vía oral antes de haberse fijado por escrito y que sufre en el curso de los siglos retoques de importancia. La

15. Cf. 1 Par 17, 16-27. Sobre la cuestión de la autenticidad, v. L. GAUTIER, *Introduction à l'A.T.*, Lausana 1939, I, 270-271.



inserción de textos litúrgicos y de oraciones caracteriza, por lo demás, el trabajo de los escribas posteriores. Así, el salmo 18, por ejemplo, sería, según Kittel, del tiempo de Jeremías o del Deuteronomio, salvo los v. 8-16, que podrían ser de David <sup>16</sup>.

Los libros de los Reyes relatan la oración que Salomón hizo a Yahveh en medio de los holocaustos, en Gabaón, lugar alto de Israel. Es un canto de reconocimiento del rey por la benevolencia divina para con su dinastía, para con su padre David más particularmente. A su vez, Salomón pide la sabiduría en el gobierno de su pueblo. El Señor aceptó la oración del rey y le concedió, además de la sabiduría, el poder y la gloria (1 Reg 3, 6-14). Esta oración inspirará la que el libro de la Sabiduría pondrá en labios de Salomón (Sap 9, 1-18).

La oración atribuida a Salomón (1 Reg 8, 12-13), de indudable autenticidad, es un poema compuesto con ocasión del traslado solemne del arca y de las tablas de la ley de la ciudad de David al sancta sanctorum del templo <sup>17</sup>.

Frente al rey Acab se levanta uno de los primeros profetas de Israel. Elías aparece como el hombre de oración. «Entonces se levantó Elías, profeta semejante al fuego y cuya palabra quemaba como una antorcha» (Eccli 48, 1). En la soledad busca el diálogo con Yahveh. Su oración está amasada de respeto e intimidad (1 Reg 19, 4), de confianza y fuerza (1 Reg 18, 21.36-38). Es en todo momento «el hombre de Dios», sometido a su voluntad y defensor de su gloria. Frente al culto sensual de los baales sidonios establecidos en Samaria, Elías defiende en su pureza la religión espiritual de Yahveh.

La grandiosa escena del monte Carmelo manifiesta que la fe monoteísta es la apuesta de esta competición. El drama de Israel, pueblo de Dios, es el drama de la humanidad entera: de Baal, dios falso, o de Yahveh, Dios vivo; se trata de saber quién es en definitiva el verdadero Dios. El silencio de los falsos dioses es abrumador. Elías comienza por reconstruir piadosamente el altar de Yahveh

16. R. KITTEL, *Die Psalmen*, Leipzig 1929, 66.

17. Fue primeramente conservado, como la elegía de David sobre Jonatás (2 Sam 1, 18), en el libro de cantares o libro del Justo, hoy desaparecido. En cambio, la oración sobre la dedicación (1Reg 8, 23-61), de estilo claramente deuteronómico, desenvuelve la teología de la alianza y revela el carácter altamente espiritual que alcanzará la religión de Israel en la época postexílica.

que había sido derribado; toma doce piedras según el número de las doce tribus que el cisma y el pecado de Jeroboam habían disgregado y profanado (1 Reg 18, 31). La admirable oración del profeta a la hora de la ofrenda ritual hace revivir en toda su pureza la tradición de los padres: «Yahveh, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, sépase hoy que tú eres Dios en Israel.» La eficacia de la oración de Elías contrasta con la impotencia de los gritos dirigidos a los baales. Todo el pueblo confiesa, rostro en tierra, al verdadero Dios.

Elías pone de manifiesto en el mismo episodio cómo se interfiere oración y culto. El hombre de oración restaura el culto en Israel. El uno sostiene a la otra, el uno prolonga a la otra. Así sitúa él el papel de los profetas frente al sacerdocio, como frente al pueblo.

El libro segundo de los Reyes (19, 15-19; 20, 2-23) refiere la piedad del rey Ezequías. Es el tiempo en que el rey Senaquerib invade el reino de Judá. Su mensaje a Ezequías es un insulto a Yahveh. El rey se pone en oración. Tiene conciencia de que la causa trasciende su persona y su reino, y compromete el honor del Dios de Israel.

El drama de Judá representa el drama de Dios, pero también la salud de las otras naciones. La oración del rey nos da la medida de cómo se ha ensanchado el horizonte de los hebreos.

Si a primera vista la oración no parece desempeñar un papel preponderante entre los profetas del siglo VIII, su acción es decisiva sobre la religión de Israel, y pesará con toda su influencia sobre el período postexílico. Primero en fecha entre los profetas cuyos escritos se han conservado, Amós ha sacado de sus largas meditaciones solitarias el sentido de la grandeza de Dios, de su soberanía sobre el mundo y acaso también la significación espiritual del desierto para el pueblo de Dios.

En un tiempo de prosperidad y de falsa seguridad, el profeta anuncia el tiempo de desgracias y castigos, porque Israel ha violado las leyes de la justicia y de la humanidad. Amós se levanta con vehemencia contra la oración litúrgica que no va unida a la justicia reclamada por Yahveh. «Aborrezco, desprecio vuestras fiestas, vuestros holocaustos, vuestras oblações, no quiero más de ellas; vuestros sacrificios de animales gordos no los miro» (Am 5, 21-22). Primera protesta contra el culto puramente exterior, que será se-

guida de otras muchas<sup>18</sup>. Sobre esta cuestión, el Nuevo Testamento traerá afirmaciones definitivas<sup>19</sup>. El culto sólo vale si compromete al alma y la transforma (Am 5, 21-27; cf. 8, 10). El pecado de Israel se agrava por el hecho de su elección. Compromete en cierto modo a Dios, a quien apelan los judíos prevaricadores (Am 5, 14).

Por dos veces se ha dejado Dios doblar por la oración del profeta (7, 2-6). En fórmulas abruptas, monolíticas, recuerda Amós la pureza del yahvismo que quiere restaurar en su integridad. Si se enlaza con la tradición mosaica, anuncia también a los otros profetas como Oseas, Isaías y Miqueas.

El tema fundamental de Oseas es el amor desconocido de Yahveh para con su pueblo. La alianza es comparada a un matrimonio que une a Yahveh con Israel. La esposa escogida está colmada. En lugar de responder al amor por el amor, Israel sólo da pruebas de ingratitud. Llega hasta hacer alianza con el extranjero en lugar de confiar en la fuerza de su Dios; se prostituye a las divinidades paganas, Baal y Astarté. El monoteísmo es atacado a fondo.

A través de la experiencia de un amor intensamente sentido por una mujer indigna, Oseas descubre lo que el corazón de Dios experimenta con el hombre prevaricador. El culto resulta una impostura, lo que hace decir a Dios: «Lo que yo quiero es el amor, no los sacrificios; el conocimiento de Dios, no los holocaustos» (Os 6, 6). La falta adquiere así una significación infinitamente más trágica, es una infidelidad al amor. Yahveh no puede, pues, admitir división, exige un giro completo. La oración de Israel sólo será verdadera a condición de expresar esta conversión del corazón.

Si Amós introduce la imagen nupcial (Am 5, 1-2), Oseas la desenvuelve y da una importancia incomparable a este tema, que florecerá del uno al otro Testamento, para expresar la unión de Dios y del hombre. La imagen se encontrará también en los profetas<sup>20</sup>. El Cantar de los cantares hace de ella el tejido mismo de su canto antes de que se vuelva a hallar en san Pablo y san Juan.

El año de la muerte del rey de Judá, Ocías (740), Isaías recibe su misión profética en el templo de Jerusalén. La misma visión durante una celebración litúrgica revela al profeta la trascendencia

y la santidad de Yahveh, a par de la condición pecadora del hombre. Como Elías, cuya vocación reaviva, Isaías enseña un monoteísmo a la vez victorioso y fulgurante, espantoso incluso, cuando Yahveh aparece como el «Santo», el «Fuerte», el «Poderoso» (2, 17-21; 8, 13-14).

Isaías cita la oración entre los diversos actos de culto (1, 15) de que está Dios cansado a causa de los pecados. Si censura la insinceridad del culto, no por eso pone nunca en duda la legitimidad y santidad de los ritos. El profeta vilipendia la «oración de los labios», que no traduce los sentimientos del corazón (Is 29, 13-14; cf. Mt 15, 8-9). La oración sólo vale en la medida en que expresa una purificación del corazón. Si las oraciones y los himnos insertos en el texto del profeta son de fecha tardía, atestiguan por lo menos el sentido de la santidad de Dios que él inculcó a la religión de Israel y la influencia preponderante que ejerció sobre la piedad postexílica.

Contemporáneo de Isaías, el profeta Miqueas se enlaza con la ruda predicación de Amós. Miqueas ataca a los gobernantes prevaricadores de los reinos de Judá y de Samaria. El día del juicio invocarán en balde el socorro de Yahveh. Censura el culto de Samaria (1, 7) y el de Judá (1, 11-13); se levanta contra las injusticias sociales (2, 1-2.8-10; 6, 10-12) y aboga por el culto puro, la fe sincera y, sobre todo, la unidad del pueblo de Dios. Más allá de los castigos, anuncia para el «residuo» el reino magnífico del día de Yahveh.

En 722, Samaria es sitiada y tomada. Es el fin del reino del norte. La monarquía había favorecido un verdadero sincretismo religioso. Desde Manasés, el templo se transformó en encrucijada de ídolos (2 Reg 21, 1-9; 23, 4-14); la decadencia moral hacía cojear a esta religión baalizada.

Un siglo más tarde, nace Jeremías en los alrededores de Jerusalén. Por esta época, el joven rey Josías reanuda la tradición de su antepasado Ezequías, purifica la religión y las costumbres y reforma el culto mosaico.

El libro segundo de los Reyes cuenta cómo, el año 621, el sumo sacerdote Helcías descubrió «el libro de la ley»; se trata con certeza del Deuteronomio. La influencia de este libro fue considerable para la reforma del culto; se renovó la alianza, se purificó

18. Cf. Os 6, 6; Is 1, 11-17; Mich 6, 6-8; Ier 6, 20.

19. Lc 11, 41-42; Rom 12, 1-2 y, sobre todo, Ioh 4, 21-24.

20. Cf. Ier 2, 1-7; 31, 3.22; Ez 16 y 23; Is 50, 1; 54, 5.8.10; 62, 4-5.

el templo y se celebró la pascua (2 Reg 22, 3 - 23, 25). La acción del libro influyó sobre la redacción de la historia de los reyes, así como sobre el testamento de Jeremías (11, 1-14).

Como Oseas y el Deuteronomio, Jeremías tiene el sentido de la retrospectiva histórica. Se remonta a los orígenes, al tiempo de la fidelidad, en que Dios concluyó la alianza con su pueblo (6, 16). Ésta «se ha saldado por un fracaso»<sup>21</sup>. El profeta no rompe con el marco tradicional. La alianza con el pueblo de Israel subsistirá (24, 7; 31, 31-33). Pero será renovada, interiorizada en la Jerusalén reconstruida. Ningún profeta ha puesto tan de relieve la religión interior, en que la alianza será grabada en el corazón de cada uno (31, 33). Los llamamientos proféticos se dirigen no solamente al grupo, sino también al individuo. Yahveh es Dios de Israel, pero también de toda alma humana. Jeremías es el profeta de la religión personal.

El centro de su doctrina es su vida interior, que revela principalmente en la oración. Ésta aflora espontáneamente en él, como en Pablo o en Orígenes. Ningún profeta nos permite penetrar tan profundamente en el secreto de su comunión con Dios. Sus «confesiones», que alternan con sus oráculos, permiten conocer su diálogo con Yahveh. De él es la admirable palabra: «Cuando me buscareis, me encontraréis, por haberme buscado con todo vuestro corazón» (29, 13-14).

El sufrimiento, que se expresa en quejas y en luchas de su oración, le da un acento más patético que preludia la piedad de los *anawim*. A Yahveh se vuelve cuando es despreciado, desgarrado, aplastado; cuando, ante sus ojos, la prosperidad de los malos le plantea terribles preguntas. Por más que sufra de parte del pueblo prevaricador, por más que Dios mismo le prohíba rogar por su nación (7, 16; 11, 14; 14, 11-14), Jeremías vuelve a la carga e intercede por los pecadores, con quienes, como Moisés, se siente solidario (10, 23-25; 14, 7-9; 14, 19-22).

Cuando los enemigos de Jeremías triunfan, el profeta se atreve a interrogar a Yahveh sobre este misterio incomprensible. Apela al juicio de Dios porque le parece que la justicia ha de cumplirse aquí abajo (17, 12-18; 18, 19-23; 20, 7-18).

21. A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'A.T.*, París 1950, 52.

La experiencia de sus combates interiores ayuda a Jeremías a comprender y enseñar al pueblo que la prueba no es olvido de parte de Dios, sino el crisol de la nueva creación. Al borde extremo de la antigua alianza y hasta en la catástrofe, el profeta prepara la religión de la nueva alianza. Su oración, de resonancias profundamente humanas, introduce en la Escritura una experiencia espiritual auténtica que la hace a par pungente y actual. Ella constituye una cima de la vida mística. «Jeremías es el padre de la oración auténtica»<sup>22</sup>.

La tradición atribuye las lamentaciones a Jeremías. Sea lo que fuere del valor crítico de esta opinión, estos poemas han fijado la actitud espiritual de Israel ante la más dolorosa catástrofe de su historia. Las quejas que en ellas se expresan no sofocan la esperanza en el designio de Dios y atestiguan una conciencia más aguda del pecado, que prepara la conversión del corazón predicada por Ezequiel.

Como Jeremías, Sofonías, en la misma época, proclama una religión espiritual: hay que buscar a Yahveh, estarle sumiso en la humildad. Testigo de la primera gran humillación de Judá, el profeta llama a sus contemporáneos a la pobreza espiritual, que les permitirá acoger la salud con fe y amor (2, 3)<sup>23</sup>. Los dos salmos (Soph 3, 14-18 y 18-20) que cantan el júbilo de Sión y la vuelta de los dispersos, parecen ser obra del profeta<sup>24</sup>. Celebran la alegría de Jerusalén, que, con la presencia de Yahveh, ha encontrado otra vez a su rey salvador. Con Nahúm (1, 2-8), preludian un género lírico que hará fortuna después del destierro.

Habacuc<sup>25</sup> termina la alternancia de oráculos y de quejas por una ardiente oración de súplica (3, 1-19) en que el profeta solicita la intervención de Yahveh evocando el recuerdo del pasado. Este himno final sigue siendo para la crítica una manzana de discordia. ¿Lo tomó el autor de la liturgia del templo o fue el servicio cultural el que se apoderó de él posteriormente? Lo cierto es que todo el libro de Habacuc se presenta como un diálogo entre el profeta y Dios.

22. J. WELLHAUSEN, en F. HEILER, *Das Gebet*, 237.

23. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, París 1953, 33-36.

24. *Bible de Jérusalem*, ad loc. 71-72. Remitimos siempre a la edición en fascículos.

25. H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, en «Revue biblique» 42 (1933) 499-525.

Las exacciones de los caldeos que torturan a Israel plantean el doloroso problema de la retribución de las naciones. El profeta pide luz para verlo claro. En la oración, Habacuc descubre con certeza que el opresor perecerá, mas el justo vivirá por su indefectible adhesión a Yahveh. El himno que termina los oráculos contrasta por su confianza en el poder de Dios con los sombríos colores de los dos primeros capítulos, repite en la forma de los poemas babilónicos el tema del Dios creador, vencedor de los elementos sublevados (3, 8-15) y canta la marcha triunfal de Yahveh a la tierra de su pueblo con ocasión del nuevo éxodo (3, 3-7). El combate cósmico acaba con un canto de esperanza en Yahveh.

El mensaje de Ezequiel es contemporáneo del fin de Jeremías, cubre el período que precede a la toma de Jerusalén (587) y acaba con la visión del templo reconstruido (571). Es, pues, testigo de uno de los períodos más turbados, pero también más decisivos de la historia de Israel. Si los castigos se abaten sobre el pueblo prevaricador, Ezequiel subraya la responsabilidad personal con una fuerza nunca alcanzada (Ez 18 y 33).

Paradójicamente, el profeta proclama que Yahveh no está ligado a un lugar (11, 16); está en todas partes presente a sus fieles. Al mismo tiempo describe con escrupuloso cuidado la futura reconstrucción del templo y la organización del culto. En el culto restaurado, el santuario volverá a ser la residencia del Dios intocable y terrible, en que Yahveh está como aislado por su santidad. A la vuelta de la gloria divina al templo, el profeta no franquea ya el umbral del «Santo». Dios le habla desde dentro (43, 6-12).

Este espléndido aislamiento de Dios y los suyos, que protege el culto y el sacerdocio contra todo atentado idolátrico y contra toda familiaridad, va a caracterizar en adelante al judaísmo post-exílico.

#### *El exilio y el periodo postexílico.*

El exilio fue de corta duración. Sin embargo, marca un giro decisivo en la historia de Israel; algo ha muerto con las estructuras políticas. El acontecimiento profundiza la fe y la religión del pueblo de Dios operando la selección entre los judíos infieles y el residuo fiel.

El grano sembrado con lágrimas por los profetas va a dar cosechas nuevas y preparar la religión en espíritu y en verdad. Bajo la acción profética, los pobres de Yahveh van a conocer la promesa de realizaciones por venir.

#### *Profetas nuevos.*

Al comienzo de las grandes victorias de Ciro, hacia el 546, el espíritu de Yahveh se apodera de un profeta desconocido que habla de consolación y de esperanza. El segundo Isaías reanuda, pasando por Ezequiel, la tradición de los antiguos profetas, de Jeremías señaladamente<sup>26</sup>. En tierra de exilio, independientemente de toda liturgia, Israel poseyó una religión en extremo espiritual y personal.

Con la misma vehemencia que Ezequiel, el segundo Isaías ataca la idolatría y proclama el triunfo definitivo de Yahveh. «Yo soy Yahveh, y no hay otro Dios» (Is 45, 5.6.18). Su universalismo religioso es más amplio que el de sus predecesores. Su sentido de la alianza que une a Yahveh con Israel, su veneración por Abraham y por los grandes recuerdos del Éxodo, dan a sus oráculos un acento nuevo e inimitable.

Hallamos esparcidos por el texto himnos ricos de sensibilidad poética, pero henchidos también de fervor religioso (Is, 44, 23; 42, 10; 49, 13), que hallan el tono de la alabanza litúrgica. Estos cantos, que acaso han acompañado a los desterrados, hacen estremecer al profeta a la idea de que pronto volverán al templo reconstruido.

El destierro ha hecho percibir que el pecado era el obstáculo a la intimidad con Yahveh. El pecado impidió a Israel descubrir en el culto los pasos del alma en la búsqueda de Dios y levantarse hasta la verdadera oración (Is 43, 22-24). Para caracterizar esta religión interior, el segundo Isaías halla de nuevo los acentos de ternura de un Jeremías (49, 14-16 y 54). El «siervo de Yahveh», ¿no es por de pronto el retrato de Jeremías?

La tercera parte de Isaías contiene los himnos litúrgicos recitados tal vez durante las reuniones de culto<sup>27</sup>. Aquí, como en Ezequiel, se ponen al desnudo los desastres del pecado, que pro-

26. TH. CHARY, *Le culte dans la littérature exilienne et postexilienne*, Tournai-Paris 1954, p. 119.

27. Cf. Is 59, 1-14; 63, 7 — 64, 11; compárese Ps 44; 80; 84; 74; 79.



duce la rotura entre el hombre y Dios. La confesión del pecado prepara la conversión del corazón y crea la intimidad con Dios<sup>28</sup>. La penitencia restablece el diálogo (58, 9; 65, 24).

Los cánticos del siervo de Yahveh pintan al perfecto discípulo que predica la verdadera fe, muere mártir y es luego glorificado por Dios. Por primera vez aparece en ellos la doctrina del sufrimiento expiatorio de un justo. La tradición cristiana reconoce en estos cánticos para los que sirvieron de modelo Moisés y Jeremías, al perfecto adorador de Yahveh, que no sólo intercede por su pueblo, sino que vive y muere por él. En él se unen y confunden oración y culto, sacrificio y vida. Él acaba la transformación interior de la humanidad sin limitación alguna.

La segunda parte de Isaías prelude la entrada de los gentiles en la comunidad universal. Esta preocupación penetra en adelante en la oración y en el culto. Este tema misionero resultará un *leitmotiv* entre los profetas postexílicos<sup>29</sup>.

Jonás se coloca claramente en la línea de un universalismo descentralizado, como Malaquías, respecto al templo de Jerusalén (Mal 1, 1). En él vemos a los marineros gentiles invocar a Yahveh (1, 14). Una vez convertidos, ofrecen un sacrificio sobre el navío sin necesidad de ir a Jerusalén (1, 16). Como Joel, Jonás recomienda la oración de penitencia a los ninivitas; ella les traerá la salud (3, 8-9). El cántico (2, 3-10)<sup>30</sup>, sea anterior a Jonás, sea obra suya, está compuesto como los salmos de acción de gracias: recuerdo de las angustias pasadas y relación de la liberación. Él nos permite entrever cómo utilizaban los piadosos israelitas la oración litúrgica en sus desgracias personales.

A la súplica tozuda de Jonás, Dios le responde descubriéndole el misterio de su perdón y bondad. Las perspectivas universalistas de la oración de Jonás colocan a este librito entre las más altas expresiones de la religión de Israel.

En la prueba purificadora del destierro nació la comunidad judía. Los últimos profetas preparan el paso del orden antiguo a un orden nuevo acentuando los valores religiosos y la misión espi-

28. Cf. Is 59, 12-14; 63, 6 — 64, 11, sobre todo 64, 5-6, que anuncia Ps 51, 5.

29. Cf. Is 45, 14-17; 45, 20-25; Soph 3, 9-10; Zach 14, 16.17; Mal 1, 11; Ion 1, 1.

30. Sobre el problema crítico, cf. O. EISSFELDT, *Einleitung*, 451-452.

ritual de Israel. En Zacarías, como en Ezequiel, el templo es el centro de la reagrupación espiritual, para los judíos primero, y luego para las naciones. Zacarías realiza en su persona la unión del sacerdocio y del profetismo. Él prepara la acción dominante de los sacerdotes en la época postexílica en que termina el profetismo.

El libro de Joel nos ofrece un ejemplo de oración de circunstancias con ocasión de una invasión de langostas. La calamidad pública provoca una reunión litúrgica en el templo, donde los sacerdotes elevan en nombre del pueblo sus súplicas a Yahveh. La liturgia del duelo o del luto, ya encontrada<sup>31</sup>, comprende dos llamamientos a la oración y a la penitencia, el segundo de los cuales ostenta un carácter religioso nuevo iluminado por la esperanza de que Yahveh se dejará conmovido.

La oración en Joel está concebida dentro del marco comunitario y jerárquico. El profeta se dirige al pueblo más que a los individuos (2, 15-17). El israelita halla su salud y la gracia de su oración en y por la reunión litúrgica. Esta insistencia que se aleja de la tradición profética se da la mano con ella cuando Joel liga la eficacia de la oración al arrepentimiento de un corazón desgarrado (2, 12-13). El argumento más poderoso de la oración del pueblo sigue siendo la alianza que une a Yahveh con su herencia y lo compromete frente a las naciones que ironizan sobre su silencio (2, 17). Este argumento lo hallamos también en los salmos (42, 4.11; 79, 10; 11, 2).

El libro de Daniel, en su redacción actual, es contemporáneo de los Macabeos, y en él se insertan oraciones de fechas diversas. El libro atestigua usos litúrgicos caros a los judíos de la dispersión: volverse hacia Jerusalén, orar en tres ocasiones, por la mañana, al mediodía y por la tarde (Dan 6, 11).

### *Libros históricos.*

La crítica coloca en esta misma época de la restauración la redacción del libro de las Crónicas o Paralipómenos, lo mismo que los de Esdras y Nehemías. El autor, que escribe entre 350 y 200,

31. Cf. Is 1, 21-28; Thren 2, 13-22; Ion 2, 3-9.

conoce otro conjunto histórico que se llama la historia deuteronomíca (Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes). David es a sus ojos la figura central de toda la Biblia, cuya influencia se hace sentir hasta en la oración.

El cronista, que vive en la época de la decadencia de Israel, tiene el designio de reconfortar a sus contemporáneos recordándoles la alianza de Yahveh. Aviva entre los judíos postexílicos el fervor religioso, único capaz de darles unidad y cohesión. Se detiene describiendo la significación litúrgica y mesiánica de David, cuya teocracia preludia el reino de Yahveh en tiempo del Mesías. Dios aparece como el dueño de todas las naciones (2 Par 20, 6); él abre su templo a la oración del extranjero, lo mismo que del autóctono (2 Par 6, 32).

Adquiere importancia el ministerio religioso de levitas y cantores, que tienen el cargo de «conmemorar, celebrar y alabar a Yahveh» (1 Par 16, 4). El cronista nos ofrece cantos de alabanza, tal como los ejecutaban todavía los descendientes de Asaf en su tiempo (1 Par 16, 7-38; cf. Ps 105, 1-15; 96; 106, 1.47-48). Todo el pueblo responde a coro: *Amen, Alleluia* (1 Par 16, 36).

Si se comparan las Crónicas con los libros históricos anteriores, es evidente que la oración ha ganado terreno. El libro permite medir la profundización llevada a cabo por el destierro. Según un procedimiento literario caro a esta época, el cronista presta al rey David, a Salomón, a Asá, lo mismo que a Manasés, oraciones personales (1 Par 29, 10-19; 2 Par 6; 14, 10; 33, 12.18.19). La invocación «Dios mío» parece provenir de esta época y caracteriza el movimiento de la piedad<sup>32</sup>.

Siguiendo a las Crónicas, los libros de Esdras y Nehemías cuentan la vuelta de los desterrados y la reconstrucción del templo, la promulgación solemne de la ley por Esdras y la renovación de la alianza. Esdras relata cómo, después de la erección del altar, sacerdotes y levitas cantaron a Yahveh sus alabanzas, repetidas a coro por la muchedumbre (Esdr 3, 10-11). Conmovedora es también la oración de Esdras a Dios, en que confiesa los pecados de la nación santa, provocados por los matrimonios mixtos, que trastornaron a

32. Cf. O. EISSFELDT, «*Mein Gott*» im Alten Testament, en «*Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*», 1945-1948, 3-16. En adelante abreviaremos: ZATW.

la comunidad; Esdras quiere poner fin a estos abusos (9, 6-15; 10, 2-3)<sup>33</sup>.

El libro de Nehemías atestigua el progreso realizado por la oración y la importancia que toma en la vida religiosa de la restauración. Como en Jeremías, a quien recuerda en muchos aspectos (3, 36-37), la oración está aquí a flor de texto. Nehemías es hombre de oración; la oración es para él una segunda naturaleza que entra en el tejido mismo de su relato, como en el de su vida. La voluntad de Dios es la luz de su camino. Hay que notar la progresión del *Memorare*, que esconde la segunda misión de Nehemías y acaba, como el libro, por: «Acuérdate de mí, Dios mío, para mi felicidad.»

Conmovido por las noticias que le anuncian la desgracia de su patria, Nehemías llora, ora y ayuna (1, 4). Su oración, inspirada en el Deuteronomio, confiesa los pecados de Israel. Se solidariza con el pueblo prevaricador (1, 7). Apoya su confianza sobre la misericordia, sobre las promesas de Yahveh y sobre los prodigios del pasado. Seguro por estas pruebas de benevolencia, Nehemías pide a Dios sostenga su petición ante el rey (1, 5-11). Ora antes de dirigir su solicitud (2, 4). Sus pasos están sometidos a Dios, que dirige los acontecimientos. Trabajo y oración corren parejas en la construcción del templo (3, 36-38 y 4, 3). Nehemías temple al pueblo en esta atmósfera de fervor (4, 13-15; cf. 8, 6).

La solemne promulgación de la ley comprende cánticos de alabanza (8, 6 y 9, 5), confesión de los pecados (9, 2), inspirados en el Pentateuco y más particularmente en el Deuteronomio. El salmo citado pone en potente contraste la benevolencia de Yahveh que escogió a Abraham y condujo a su descendencia, con los pecados acumulados por el pueblo. Invoca la alianza y la misericordia para que Dios tenga lástima de la miseria de los suyos. Esta oración de penitencia ejerce su influencia en la que se presta a Daniel (9, 4-19), compuesta sin duda en la época macabea. Lo mismo hay que decir de Dan 3, 26-45<sup>34</sup>.

Podría relacionarse con ella la oración de la Golah, relatada por Baruc (1, 15 - 3, 8), que nos esclarece la piedad de la diáspora. Lejos de Jerusalén, los desterrados conservan el vínculo con Sión, evitan el contacto con los cultos idolátricos y, en la liturgia sina-

33. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Gotinga 1933, 64.

34. TH. CHARY, op. cit., 259-264.

gogal, conservan el recuerdo de su pasado religioso. Su oración se compone de confesión y esperanza, pide la conversión con la misma fuerza que el retorno y la liberación, y atestigua la misión religiosa, de la que se dan cuenta los desterrados al contacto con los gentiles. Otro texto conservado por el libro de Daniel (3, 52-90), manifiesta el lugar que ocupaba el reconocimiento o acción de gracias en la oración sinagoga.

Aunque posteriores a los escritos del cronista, se pueden relacionar con él los libros de Tobías, de Judit y de Ester. La profundización espiritual de Israel y el progreso de la oración en la comunidad postexílica les imprimen un carácter nuevo.

El libro de Tobías<sup>35</sup> es una joya de la literatura hebraica y de la vida religiosa del judaísmo postexílico. Como en el Génesis, Dios está cerca de los hombres y es dueño de los acontecimientos; su misericordia templada el rigor de sus castigos. Por medio de los ángeles, cuyo papel está singularmente desarrollado, vela sobre sus fieles y guía sus expediciones. Mensajeros e intermediarios de Dios, los ángeles se encargan también de llevar a Dios la oración de los santos.

La vida de Tobías está guiada por el temor de Dios, que le inspira observar en todo, escrupulosamente, la ley divina y socorrer a su prójimo, más particularmente al pobre y menesteroso<sup>36</sup>. La dispersión entre los gentiles es providencial y procura ocasión de dar a conocer, por la alabanza de los creyentes, al verdadero Dios, el solo todopoderoso (13, 3-4).

Oración, ayuno y limosna son tres elementos de la piedad judía. La oración ocupa un lugar excepcional en este libro. Tobías, probado por su infortunio, burlado de todos y hasta de su misma mujer, se vuelve hacia Dios. A ejemplo de Job, no se subleva, porque Dios es justo y misericordioso a pesar de los pecados del pueblo; Tobías le confía su amargura lo mismo que su hastío de tener que continuar tal existencia, «peor que la muerte». Tristeza que recuerda a Moisés (Num 11, 15), a Elías (1 Reg 19, 4), a Job (7, 15), a Jonás (4, 3, 8) y a Baruc (1, 15-22; 2, 4; 3, 8).

Sara, desterrada en la Media, «vuelta del lado de Jerusalén»,

35. Cf. A. LODS, *Les prophètes d'Israel et les débuts du Judaïsme*, París 1935, 392-393.

36. Cf. Tob 4, 7.16; 1, 17; compárese Is 58, 7; Mt 25, 35.

busca refugio cerca de Dios. Comienza por celebrar la grandeza divina. Luego expresa su prueba que le hace desear la muerte (3, 11-15). El ángel Rafael, que es enviado a Sara y a Tobías (3, 17), ha sido antes intercesor, delante de Dios, de la oración de ambos (12, 12.15).

Por la oración de alabanza comienzan Tobías y Sara su vida conyugal (8, 5-7). El libro acaba con un poema compuesto de dos himnos. El primero es un canto de reconocimiento por la gran bondad divina. Dios es el Señor y el Padre. Esta devoción al Padre aparece en la oración postexílica y en las oraciones oficiales de la sinagoga; por ejemplo, en las 18 bendiciones que preludian el padre-nuestro<sup>37</sup>. La segunda oración es una invocación a Yahveh en el estilo de los profetas (Is 60), que anuncia el Apocalipsis. La ciudad santa en tierra extraña cristaliza las esperanzas del judaísmo, y ella será el lugar de reunión de los desterrados y de las naciones. El salmo permite ver cómo el profetismo se hace oración y cómo la oración medita las promesas mesiánicas.

En el libro de Ester, Dios conduce los acontecimientos sin que se le nombre nunca. Mardoqueo da pruebas de confianza inquebrantable en la protección de Yahveh y en la salud de su pueblo. Las dos oraciones de Mardoqueo y de Ester son adiciones del texto griego. Una y otra se nutren de la oración del Antiguo Testamento, pero se preocupan de justificación personal, cosa que no aparecía en las oraciones anteriores.

La oración de Mardoqueo (4, 17) es una alabanza a Dios, creador, soberano, dueño de todas las cosas y omnipotente en el cumplimiento de sus designios. Evoca las promesas hechas a los padres. La oración de Ester repite los temas clásicos: la benevolencia divina que escogió a Israel, el pecado del pueblo que provoca la justicia de Dios y la impiedad de las naciones paganas que atentan contra Yahveh al perseguir a su pueblo.

Ester pide el castigo de los paganos. Los judíos no concebían la realización del designio de Dios y el restablecimiento del orden si no era por el aniquilamiento de los malvados. La oración del siervo de Dios paciente no los había elevado al plano de la caridad universal. Las dos oraciones de Ester, conmovedoras y, no obs-

37. Cf. infra, p. 72-75.

tante, vindicativas, no señalan un progreso en la religión de Israel.

A diferencia del libro hebreo de Ester, el de Judit es clara y profundamente religioso. El Dios de los padres, el Dios de las batallas está siempre presente en la historia del pueblo. Mas allá de las prevaricaciones que merecen el castigo, el destino de Israel compromete al Altísimo. Tras el escenario de los compromisos humanos, Dios está luchando con los enemigos y manifiesta su poder triunfando con medios desarmantes.

La oración de Judit (9, 1-14), que es eco de las oraciones del pueblo entero (Iudith 4, 9-15; 7, 29; 13, 17), repite el tema de la confianza apoyada en la gesta del pasado. Ahí vemos apuntar la religión de los pobres (9, 11), que, aplastados por un estado hostil, confían a Dios su angustia.

El cántico de agradecimiento de Judit, que recuerda los salmos, repite la teología de la soberanía de Dios en la creación y a lo largo de la historia; y se inserta — con todo el libro — en la corriente de la piedad farisaica, fuerte en su adhesión al templo y a las instituciones religiosas no menos que en su fe en la providencia.

En el segundo libro de los Macabeos aparece finalmente un elemento muy nuevo, al enseñar expresamente la resurrección de la carne (7, 11-14; 12, 43-44; 45, 46). Se pone de manifiesto el valor de la oración por los difuntos (12, 43-46), lo mismo que la intercesión en favor de los vivos (3, 31-34; 15, 12-16).

Es de notar que esta oración tardía, más compuesta, gana en aplicación lo que pierde en espontaneidad. Para medir la distancia que separa dos tipos de oración, se podría comparar el cántico de las criaturas en Daniel con el de Francisco de Asís. Lo mismo hay que decir de muchas oraciones que en esta época se insertaron en los libros más antiguos de la Biblia<sup>38</sup>.

### *La literatura sapiencial.*

Los sabios de Israel han ejercido sobre la vida religiosa del pueblo una influencia paralela a la de los profetas y sacerdotes. Su literatura es fruto de un movimiento intelectual y moral que hunde sus raíces en el patrimonio egipcio.

Si es cierto que la sabiduría aparece en numerosos textos con ciertos caracteres a la vez profanos y universalistas, no lo es menos que permanece ampliamente abierta a la inspiración religiosa<sup>39</sup>. Halla en Dios la solución de los grandes problemas planteados a la reflexión humana. Esbozada con las primeras tradiciones de las familias patriarcales, la literatura sapiencial va a relevar la literatura profética, y los escribas recogen la herencia de las creencias y del pasado para reunir a Israel en una comunión espiritual.

Primero en fecha, el libro de los Proverbios permanece fiel a la fe de los padres sobre Dios y sobre las relaciones del hombre con Dios. Si la doctrina ha salido de una reflexión madurada por la experiencia, no deja de tener analogías con el mensaje de los profetas. Yahveh ha creado el universo que dirige, lo mismo que los acontecimientos, con sabiduría soberana. La justicia es la norma de su conducta con los hombres. La concepción de la retribución no sobrepasa los horizontes terrestres. Frente a Yahveh, la actitud fundamental del hombre es el temor, inspirado por la conciencia de la distancia que separa a la criatura de su Creador, siquiera esté matizado de confianza (14, 26-27; 19, 23).

Demasiado lúcido para conceder un valor mágico a los sacrificios, el autor de los Proverbios prefiere a ellos la oración del justo (15, 8 y 29), juntamente con la práctica de la ley (28, 9). La oración penitente y las obras de misericordia permiten esperar el perdón de los pecados (16, 6; 28, 13). Esta enseñanza se da la mano con la de los profetas.

Hombres de reflexión y de gobierno, los sabios inscriben sus afirmaciones en el contexto religioso del pueblo judío. «Por falta de visión, el pueblo vive sin freno. Bienaventurado el que observa la ley» (29, 18). La acción religiosa del sabio, lejos de separarlo del esfuerzo común, se asocia a otras dos fuerzas religiosas de la nación, la visión del profeta y la ley del sacerdote. La experiencia de la vida se pone al servicio de Dios.

En el libro de Job, la doctrina de los sabios evoluciona hacia el diálogo. Contemporáneo tal vez de Malaquías, el libro de Job suscita el misterio de Dios por el rodeo de la retribución terrestre. Por más que los interlocutores vean en la prueba el castigo de

38. A. GREIFF, *Das Gebet im A. T.*, Munster 1915, 49.

39. A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 119.

Yahveh, Job no puede admitir que el dios vengador sea el verdadero Dios (13, 7; 19, 2.21.28). A pesar de su calamidad, Job no se endurece en la rebeldía. Su fe es más fuerte que la dialéctica de sus amigos, y apela al Dios justo, bueno, benevolente (10, 8-12; 14, 7-15), contra el dios vindicativo (16, 21).

Desgarrado, torturado en el espíritu, deshecho en el cuerpo, Job ora. Su situación, por el peso mismo de la prueba, lo arroja sobre Dios. Aun cuando los acontecimientos lo separan de Él, es menester encontrar de nuevo a Dios. La piedad de Job no es más que la expresión de su fe (12, 1-10; 16, 17.20-21). Por más que gima y se lamenta bajo el dolor, por más que diga palabras excesivas (6, 3.26), su queja acaba en oración. Oración espontánea que aflora sin cesar, como en Jeremías; pero en Job está más estrechamente ligada al drama personal, que encierra al justo entre sus tenazas. Dios es la única salida a su dolor<sup>40</sup>.

Por más que Dios habite en una esfera inaccesible, Job lo descubre en su misterio desconcertante. Está incesantemente obsesionado por su presencia, lo encuentra en todos sus pasos, en todos los momentos de su existencia. Dios lo envuelve con su presencia lacerante. A pesar de la desgracia y dentro del despojo progresivo, Job guarda el contacto con el Dios vivo. Está pronto a aceptar el sufrimiento, la muerte misma, con tal de que Dios aparezca a su lado como su *goel* y su amigo (19, 25-27). Cuando Dios ha manifestado a su siervo el misterio de su trascendencia revelándole, a par de su benevolencia, la distancia que los separa, Job vuelve humildemente al balbuceo de la oración ante la grandeza de su Dios (42, 2-6).

El *Qohelet* o Eclesiastés no nos hace confidencia alguna sobre su vida espiritual. No se hallan en él oración ni alusión a una experiencia propiamente religiosa.

El Eclesiástico<sup>41</sup> ama la vida litúrgica de Jerusalén, pero da la preferencia a la piedad del corazón, a la observancia de los mandamientos. Su oración es la de un sabio (23, 1.4-6). Vale por su densidad más que por su prolijidad (7, 14). Las dos oraciones citadas (36, 1-17; 51, 1-12) se abren a las visiones mesiánicas. En la

40. Cf. Job 7, 7-21; 10, 2-22; 13, 20 - 14, 22; 17, 2-16; 30, 20-23.

41. W. BAUMGARTNER, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*, ZATW, 34 (1914) 169ss. Cf. también H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, 50.

primera el autor recuerda a Dios sus beneficios pasados y sus promesas; en la segunda se alaba a Dios no solamente por la creación y gobierno del universo, sino también «por haber rescatado a Israel», por haber reunido a los dispersos y hecho florecer su poder en la casa de David. Una y otra, emparentadas con el salterio (Ps 78; 136), se relacionan con las 18 bendiciones.

Último en el tiempo, el libro de la Sabiduría abre una perspectiva nueva en la religión judía: Dios ha hecho al hombre para la inmortalidad. Después de la muerte, el alma del fiel lleva cerca de Dios una vida de bienaventuranza sin fin (3, 9). La condición es que el hombre busque a Dios en la sencillez de su corazón (1, 1).

Si la oración explícita apenas aparece en la literatura sapiencial, la doctrina de los sabios pasa entera a los salmos. Los Proverbios aportan su visión del mundo y de la vida: la vanidad de la acción humana, la bendición de la familia, la bondad de la armonía fraternal<sup>42</sup>. El salmo 49, en su forma de apóstrofe, lo mismo que en su enseñanza acerca de lo precario de la riqueza, está enteramente inspirado por la literatura de los sabios.

El problema de la retribución se halla también en el salterio que refleja el estilo sapiencial: Ps 1; 37; 112; 128. El misterio de Dios que desgarró a Job se vuelve a hallar en el salmo 37. El salmo 73 analiza la misma cuestión partiendo de una experiencia, que hace su expresión aún más dramática. Toda la herencia bíblica se halla finalmente de nuevo en el salterio<sup>43</sup>.

## II. LA ORACIÓN DEL SALTERIO

El salterio contiene el fondo más rico de la oración hebrea y humana. Las oraciones encontradas dispersas a través de los libros de la Biblia, que se escalonaban sobre siglos, se vuelven a encontrar agrupadas en la colección de los 150 salmos, en que terminan definitivamente, en el siglo III, colecciones antes fragmentarias.

La riqueza misma del salterio hace más difícil su inventario e inteligencia. El estilo flojo y arcaico, el género propio de la pro-

42. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, 381-384.

43. La oración judía en tiempo de Cristo la estudiaremos a la vez que la oración de Jesús, p. 68-82.

sodia hebrea, las diversas influencias que se han dejado sentir a lo largo de su lenta elaboración, los retoques de generaciones de orantes, el trabajo de adaptación con miras a la utilización litúrgica, las vicisitudes de una historia atormentada, que ha corrompido un texto de uso diario, son otras tantas dificultades que erizan el texto de los salmos.

Antes de estudiar la diversidad y la doctrina espiritual del salterio, es menester seguir la génesis de los salmos.

### *Génesis del salterio.*

La escuela welhausiana fechaba la mayor parte de los salmos en la época postexílica. Desde entonces, la mayor parte de los comentaristas han vuelto a posiciones más tradicionales. El salterio contiene buen número de oraciones preexílicas y el género literario se remonta a una alta antigüedad en Israel (Am 5, 23; Is 30, 29). Como hemos visto, David ocupa un puesto excepcional en los anales musicales de su pueblo. Es reputado por su talento lírico desde su juventud (1 Sam 16, 18). Lo hemos visto acoger el arca con danzas y cantos (2 Sam 6, 5). El cronista le atribuye un papel preponderante en la organización de la liturgia y de la música sagrada. Tiende a engrandecer al rey salmista, pero sólo se presta a los ricos.

Hacia el 740, Isaías supone consagrado por el uso el canto litúrgico (Is 6, 3). El cántico de Débora es más antiguo todavía, hasta el punto que puede afirmarse que la himnología judía es de origen muy antiguo y desde la monarquía alcanzó su madurez<sup>44</sup>.

El salterio no es fruto de generación espontánea. Diversas influencias de desigual importancia han señalado su elaboración. Gunkel ha aplicado a los salmos el método de la forma histórica, tratando de explicar su elaboración por la comparación con otras piezas similares de la Biblia y de la literatura apócrifa y, sobre todo, con los poemas extrabíblicos.

¿Cuál es la influencia sobre el salterio hebreo de Mesopotamia, de Siro-Palestina y de Egipto, cuyas literaturas nos son actualmente mejor conocidas?

Los contactos más significativos hay que buscarlos en la estruc-

44. Por ej., Ps 20 y 21.

tura de los poemas, en la elección de los géneros y temas literarios. La cosa es visible respecto de las semejanzas notadas entre la literatura accádica y el salterio. Las relaciones entre Israel y Babilonia fueron continuas. Abraham era oriundo de Ur de Caldea. Desde el siglo IX, las invasiones asirias se multiplican sobre Palestina. El largo destierro puso al pueblo judío en presencia del culto antiguo y suntuoso de Babilonia, que pudo marcar profundamente a los desterrados. Sólo raras veces es directa la influencia babilónica, que se ejerce habitualmente por mediación de Canaán.

Existe parentesco de géneros, por lo menos para los himnos y lamentaciones que se encuentran de una y otra parte. Sin embargo, en ninguna parte ha sido posible citar un salmo que plagiera un poema babilónico. Las semejanzas se paran en expresiones comunes, como: «¿Hasta cuándo...? Las lágrimas son mi comida... Gimo como una paloma.» Pueden notarse algunas alusiones a mitos accádicos. La estructura obedece al paralelismo y al ritmo tónico; se encuentran agrupaciones estróficas, estribillos, poemas acrósticos<sup>45</sup>.

Los salmos contrastan por su libertad con la monotonía de los poemas babilónicos. Si el destierro fue para la lírica hebrea un poderoso estimulante y hasta un enriquecimiento, el progreso se realiza en la línea y profundización del yahvismo.

La tierra de Canaán era conocida por sus músicos. Ella proveyó de artistas e instrumentos a Egipto y a Siria. Los cantores de estirpe levítica: Etán, Hemán, Coré parecen tener nombres de origen cananeo. Desde el siglo XIV Canaán posee una lírica floreciente. Las cartas dirigidas al faraón encierran expresiones muy cercanas de ciertos textos bíblicos: «¿Cuándo veré la paz del rey mi señor?» (*Carta 147*; cf. Ps 17, 15); «Si subimos al cielo, si bajamos a la tierra, nuestra cabeza está entre tus manos» (*Carta 246*; cf. Ps 139, 8).

Los textos poéticos descubiertos en Ras-Shama, fechados en el siglo XV, están cercanos a la literatura bíblica: vocabulario a menudo idéntico, estructura poética afín, siquiera menos rica. Pero ahí se paran las semejanzas. Los temas tratados son siempre mitológicos. Los poemas que contrahacen el día del año, el papel del

45. *Bible de Jérusalem, Les Psaumes*, 46; A. ROBERT, *Les Psaumes* (texto dactilografiado), 23-24.

Dios que muere y resucita, con perspectivas estrictamente naturalistas, no son adecuados para dar cuenta del origen de los salmos del reino de Yahveh, cuyas perspectivas son escatológicas <sup>46</sup>.

Los contactos de los sabios de Israel con la sapiencia egipcia son innegables. Por este rodeo, la literatura egipcia ha podido influir sobre la obra lírica de los escribas inspirados. La poesía de Egipto obedece también al paralelismo. Son frecuentes letanías y repeticiones. Pero, por lo demás, las aproximaciones son ficticias, salvo para el Ps 104, que se inspira visiblemente en el gran himno al sol de Eknatón, del siglo XIV. Pero la obra bíblica se refiere al relato de la creación del Génesis, como para subrayar, dentro de la semejanza de forma, la diferencia de doctrina que separa el mono-teísmo judío de los ensayos egipcios.

La «literatura de los pobres» del imperio nuevo, anterior al año 1100, se compone de tablillas encontradas en una necrópolis de Tebas. Contienen súplicas e himnos de acción de gracias con ocasión de pruebas, enfermedad y opresiones. La actitud de estos suplicantes es tan insólita en Egipto, que ha podido concluirse una influencia semítica en su composición <sup>47</sup>.

Respecto del contenido doctrinal, la comparación de los salmos con las literaturas paganas no permite notar más parentesco que la obsesión del pecado que, en los pueblos vecinos, no sobrepasa forzosamente el dominio de la introspección. Los salmos desbordan constantemente este plan para afirmar la fe en el Dios vivo y expresar la obsesión de los que «buscan a Dios».

Dentro mismo de la literatura bíblica, las influencias más diversas han señalado la génesis de la salmodia hebrea. Los exegetas no están de acuerdo sobre la influencia ejercida por el profetismo. Diríase que un Jeremías estuvo fuertemente influido por la oración cultual.

El destierro fue tiempo de oración y de meditación. Las condiciones cambiaron, los israelitas se encontraban en país enemigo (Ps 137, 4), donde no tenían ya ni templo ni sacrificio. En tierra extranjera, Israel pasa de pueblo y nación a comunidad que confiesa

46. Contra H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, 154-155, 160-165. Excelente análisis de las fuentes, en H. WEISER, *Die Psalmen*, Gotinga 1955, 22-34.

47. A. BARUCCO, *Péché et innocence dans les psaumes bibliques*, Mélanges Vaganay, Lyon 1948.

el mismo Dios. La pertenencia al pueblo de Yahveh depende en adelante más de la voluntad y de la opción, que del territorio y de la raza.

La experiencia del destierro ha descentrado, internacionalizándolo, al pueblo de Dios. La religión se espiritualiza, la prueba hace descubrir lo esencial: la oración, el canto, la Escritura. El piadoso israelita puede levantar dondequiera una casa de oración, volverse hacia Jerusalén, porque Dios está en todas partes, es el rey del universo <sup>48</sup>. Esta experiencia de vida da tensión a una gran parte de los salmos.

Los cantos postexílicos están profundamente influidos por la segunda parte de Isaías. La espera de la parusía de Yaveh, suscitada por los profetas, se desenvuelve al retorno del exilio. Israel está ya cruelmente desengañado en sus esperanzas temporales; sometido a los reyes gentiles, inquietado por sus vecinos, humillado en su orgullo nacional, proyecta hacia el porvenir las grandiosas promesas de restauración, tan mal realizadas en el presente. La influencia de Isaías permite ensanchar las perspectivas.

Los salmistas beben en los oráculos proféticos del pasado más reciente, lo mismo que del más remoto; su trabajo es antológico <sup>49</sup>. Las alusiones a la historia son frecuentes. La gesta de Dios funda las razones de esperar <sup>50</sup>. Ciertos salmos contienen en síntesis la historia de Israel según la tradición del Hexateuco <sup>51</sup>.

El horizonte se extiende de la creación a la realeza. Pero la atención se concentra en los acontecimientos del Éxodo y la entrada en Canaán, caros ya a Jeremías y a la segunda parte de Isaías. A su vez los salmistas buscan su confortamiento en la meditación de la gran epopeya, que les permite esperar nuevas manifestaciones maravillosas en la era mesiánica.

La acción ejercida por los sabios después del destierro no es menos profunda. «Los sabios salmistas conocen a los profetas mucho mejor de lo que suponemos. Así se explica que haya en los salmos muchos elementos proféticos. Para sus autores, la poesía

48. L. KÖHLER, *Theologie des A.T.*, Tubinga 1947, 66-67.

49. Por ej., 2 Sam 12, 13; Ps 2; 89, 132 y 2 Sam 7. A. ROBERT, *Les Psaumes*, 15.

50. Por ej., Ps 44, 2; 60, 8-10; 68, 8-28; 74, 12-15; 77, 11-21; 80, 9-11; 81, 5-17; 83, 10-12; 95, 7-9; 99, 6-7; 135, 8-12.

51. Cf. Ps 77; 78; 105; 106; 114; 136. A. WEISER, *Die Psalmen*, 27-28.

era una especie de profecía. Así habían profetizado el segundo Isaías y Job»<sup>52</sup>.

Esta afirmación del noruego Ludin Jansen no es válida solamente para el judaísmo tardío, sino ya para la edad de oro de la salmodia judaica a comienzos del siglo v. Isaías fue educado en las escuelas de escribas que existían desde Salomón en Israel, en Mesopotamia y en Egipto. Jeremías, no obstante sus fricciones con escribas demasiado hábiles, bebió en las fuentes de su moral y de su monoteísmo.

En la época persa existían verdaderas escuelas de escribas, que animaban a las comunidades judías, mantenían y desarrollaban el estudio de las Escrituras. En este ambiente nacieron la mayor parte de los salmos. De ahí su fisionomía común, no obstante la diversidad de los géneros. La quintaesencia de la Biblia ha pasado al salterio, que se convirtió, a par, en el libro de la meditación y de la oración del alma judía.

El género psálmico permite a los escribas difundir sus enseñanzas. La transcripción rítmica, lo mismo que los procedimientos mnemotécnicos de su método, facilitan el esfuerzo de la memoria. En los cánticos «nuevos», los sabios imitan los antiguos, proponiendo las doctrinas tradicionales, tomadas de la ley (Eccli 15, 10; 39, 8.15) y de los profetas<sup>53</sup>. Los poemas de los escribas, de hechura más escolar, menos espontáneos, han inculcado el respeto de la ley, la percepción de la armonía del cosmos, y han desarrollado las perspectivas universalistas.

Hasta en la obra de los sabios salmistas se manifiesta el drama del pueblo de Dios. Las estructuras nacionales y religiosas se han hundido; el israelita se ve forzado a plantearse la cuestión esencial, la cuestión de la fe. La oración no es ya la palabra que acompaña al rito, el grito arrancado por la necesidad; es la expresión del alma fiel, que se plantea la cuestión de su razón de ser espiritual y descubre en la vida del patriarca y en su trágico desprendimiento el drama de la fe.

Pero mientras los escribas cultos disertan sobre la ley, otros, los *anawim*, están metidos en lo concreto de la tragedia. La vida cotidiana les plantea continuamente la pregunta: ¿Dónde está vuestro

Dios? De condición más modesta, son víctimas de los malos procedimientos de los grandes y poderosos, se ven insertos en un mundo paganizado o pagano, enfrentados con un ambiente gozador, materialista y poseído por el orgullo de la vida. Los *anawim* constituyen «el núcleo piadoso de la nación»<sup>54</sup>, agrupado por una comunidad de fervor más bien que por un parentesco social o intelectual<sup>55</sup>. Sus «comunidades» se oponen a los conciliábulo de los burlones e impíos. Se enfrentan dos mundos espirituales, impermeables uno a otro<sup>56</sup>.

La oración de los *anawim* que se expresa en los salmos (Ps 34; 37; 9; 25), se da la mano con la enseñanza de los profetas<sup>57</sup>. Clama a la fidelidad a Yahveh, a la confianza en el Dios de los padres, por quien ellos sufren y en cuyas manos ponen su destino. Tienen conciencia de ser el verdadero pueblo de Dios, el «residuo» anunciado por los profetas, el solo heredero de las promesas, abrasado por la espera de su realización. Su sinfonía orante prelude el cántico del *Magnificat*. De su seno salen Juan Bautista y Zacarías, Ana y Simeón y, más especialmente, la Virgen María<sup>58</sup>.

#### Clasificación de los salmos.

La poesía religiosa del pueblo judío tiene sus leyes y sus géneros literarios. Cuatro tonalidades fundamentales predominan en el salterio, que dejan espacio para múltiples variaciones y tipos polimorfos, desde la oración propiamente dicha a la meditación y elevación religiosa. Estas tonalidades las hallamos parcialmente fuera del salterio, a veces hasta en las literaturas paganas; su forma perdura hasta en el Nuevo Testamento (Lc 1, 46-47.49-55; 68-79).

Todos los salmos pueden reducirse a dos categorías: salmos de alabanza y salmos de súplica. Alabanza y súplica son los dos polos del salterio<sup>59</sup>. Esta clasificación manifiesta inmediatamente que, propiamente hablando, no hay salmo de acción de gracias, pues

54. R. KITTEL, *Die Psalmen*, Leipzig 1929, 287.

55. A. ROBERT, *Les Psaumes*, 63.

56. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, 50.

57. Por ejemplo, Soph 3, 11-13; Is 2, 3; 49, 13; 61, 1-2; 66, 1-2.

58. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, 121-132.

59. Seguimos aquí el estudio muy vigoroso de C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Berlín 1953.

52. H. L. JANSEN, en A. ROBERT, *Les Psaumes*, 26-27.

53. Cf. Ier 8, 8-9 con Ps 45, 2; Prov 25, 1.



el hebreo no tiene siquiera palabra para expresar este sentimiento. Éste nacerá en el Nuevo Testamento y, más especialmente, en san Pablo.

La alabanza tiene siempre por objeto a Dios: parte de Él para cantar su grandeza o sus acciones. Supone siempre una reunión ante la cual el fiel proclama los beneficios divinos: «Te alabaré en la junta magna» (Ps 22, 23).

Con Westermann<sup>60</sup>, podemos distinguir:

La *alabanza descriptiva* («Dios es...»), que corresponde al hebreo *hillel*. Es una alabanza global, ontológica de Dios, de su ser y de su acción: grandes son las obras del Dios grande. Aquí no se alude a un hecho o acontecimiento particular.

La *alabanza narrativa* («Dios ha hecho...»), que corresponde al hebreo *'ôdâh*. Es el acto de reconocer, con la significación ambivalente del verbo confesar, a saber, proclamar los beneficios de Dios y reconocer y confesar, a par, las defecciones del hombre<sup>61</sup>. La alabanza proviene ora de la comunidad, ora del individuo<sup>62</sup>.

Los otros salmos son *súplicas*. Éstas raras veces son peticiones propiamente dichas en el sentido moderno de la oración de petición (*sâ 'al*). Ordinariamente, son una imploración, un llamamiento en la necesidad, para salvarse del peligro o de la necesidad. Su objeto es la situación misma del orante. Esta súplica es unas veces colectiva, otras individual.

Los *himnos* son una exhortación a alabar a Dios: los justos, las naciones, el universo o el alma del poeta son invitados a la alabanza. Los motivos de alabanza, de alegría o de temor son detallados y se sacan de las manifestaciones de Dios en la creación, en la historia profana y sagrada, y más especialmente con ocasión de la salida de Egipto. Dos aclamaciones resumen este cántico: «Aleluya, amén»<sup>63</sup>.

Entre los salmos, algunos son escatológicos o didácticos; otros, sin ser himnos propiamente dichos, desenvuelven, sobre todo al

comienzo o al fin, en las súplicas o en las alabanzas narrativas, temas hímnicos.

A los himnos se juntan los cánticos de Sión<sup>64</sup>, que exaltan a Jerusalén, término de las peregrinaciones anuales<sup>65</sup>. De ellos llamamos rastros muy antiguos (Is 2, 3; Mich 4, 2; Ier 31, 6). Con ellos pueden relacionarse algunos oráculos de Isaías (26, 1; 33, 20). Estos cánticos son a menudo escatológicos, sobre todo en el segundo Isaías, en que Sión aparece como la esposa de Yahveh, a la que sube el cortejo de las naciones<sup>66</sup>.

Los salmos de petición son el lote más importante del salterio. Comprenden lamentaciones en medio de pruebas comunes o individuales, cánticos de confianza y acciones de gracias. A menudo los tres temas se enlazan dentro de una composición única. Los salmos de sufrimiento derivados de la *qina*, conocidos de los babilonios, han podido pasar a Israel por mediación de Canaán<sup>67</sup>.

Individuales o colectivos, estos salmos tienen una estructura casi idéntica: lanzan un llamamiento a Dios, describen las pruebas, imploran la gracia, confiesan los pecados, protestan de la inocencia y recuerdan a Dios las razones de ser clemente; a veces lanzan maldiciones contra los enemigos. Frecuentemente terminan con un canto de victoria o agradecimiento, prometiendo a Dios sacrificios y alabanzas. Los diversos temas se interfieren según un esquema uniforme.

Las *lamentaciones* colectivas tienen su puesto indicado, como lo refieren los libros históricos y proféticos, en los días de ayuno y penitencia<sup>68</sup>. El género es anterior al destierro y se halla ya en Oseas<sup>69</sup>.

Después del destierro, las súplicas colectivas se refieren a la catástrofe de 587<sup>70</sup>. La energía sagrada está profundamente marcada por la oración de Jeremías. Las lamentaciones eran sin duda recitadas los días aniversarios de la caída de Jerusalén<sup>71</sup> y los días de luto nacional.

64. Ps 46; 48; 76; 87.

65. Ps 84; 122. Cf. 1 Sam 1, 3.21; 2, 19.

66. Cf. Is 60 11; 62; cf. Ps 68, 30; Tob 13, 11.

67. Cf. 2 Sam 1, 19-27; 3, 33-34.

68. Cf. Iud 20, 23.26; 1Sam 7, 6; 1 Reg 8, 33-40; Ier 36, 1-10.

69. Cf. Os 6, 1-6; 14, 3-9; cf. también Ier 3, 22 — 4, 2; 14, 7-10; 14, 19 — 15, 5; Ps 44; 60; 74; 79; 80.

70. Ps 60; 123; 129; 137.

71. Zach 7, 3; Is 58, 3; Ioe! 1, 13; 2, 12-14.

60. C. WESTERMANN, op. cit., 21-22.

61. F. HORST (*Die Doxologien im Amosbuch*, ZATW 47 [1929] 45-54) ha mostrado, en el texto de los 7, 7-9, que doxología y confesión constituían el mismo acto jurídico.

62. Podemos hallar la misma distinción en los nombres de personas: Elnatán, Yohanán (narrativos) o bien Abraham, Tobiah (descriptivos). M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, Stuttgart 1929.

63. A. GREIFF, *Das Gebet des A.T.*, 75.

Sin querer interpretar sistemáticamente el «yo» en sentido colectivo, parece que varias lamentaciones individuales fueron interpretadas y utilizadas como elegías nacionales<sup>72</sup>. El «yo» colectivo fue puesto en labios de Israel<sup>73</sup>.

Las súplicas individuales son de las más numerosas y variadas. En ellas se encuentran todos los sentimientos del orante, que traen su virtud y su impetuosidad. Se emparentan con las quejas del profeta Jeremías<sup>74</sup> o de Job<sup>75</sup>. Puede compararse también Isaías 52-53 con los salmos 22 y 69. El Ps 51 está emparentado con Ezequiel; el 39, con el Eclesiastés.

Las pruebas están descritas por una serie de imágenes e hipótesis: el suplicante está rodeado de lazos, asaltado por guerreros o bestias feroces (perros, leones, toros), calumniado por «lenguas pérfidas»; resbala sobre las aguas, desciende al *šeol*. Además de las persecuciones, el destierro y la vejez, tres especies de males son tenidos más frecuentemente en cuenta: la enfermedad, la calumnia y el pecado. La prueba aparece como castigo de una falta (39, 12; 41, 5); de ahí las ignominiosas acusaciones de las que el paciente trata de justificarse delante de Dios<sup>76</sup>. Por lo demás, el suplicante confiesa sus pecados e implora el perdón divino, condición para él de salud (Ps 22, 9; 32, 1; Eccli 38, 9-10). Ante los insultos y blasfemias de los paganos e impíos, el salmista profiere imprecaciones y gritos de venganza conforme a los usos seculares del antiguo oriente<sup>77</sup>.

Con las súplicas se relacionan los salmos de confianza, que cantan una fe sencilla y ardiente, la alegría del templo donde el fiel es huésped de Yahveh (Ps 15; 24; 42, 3; 63, 3), y los salmos de alabanza, conocidos de Mesopotamia y Egipto, cuyos especímenes son bastante raros, siendo así que la Biblia nos ha conservado bellos textos de oración individual<sup>78</sup>.

72. Ps 22; 28; 59; 69; 71; 102.

73. Ps 129, 1; Ier 10, 19-21; Thren 3.

74. Cf. Ier 11, 18-23; 12, 1-3 y 5-6; 15, 10-11; 15, 21; 22, 7.14-19.

75. Cf. Iob 6; 7; 10; 14; 17; 19; 30.

76. Se ha supuesto que, para probar su inocencia, el acusado se sometía en el templo al juicio de Dios y pronunciaba un juramento ritual; no tenemos datos precisos sobre tal género de ordalías. Cf. H. SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten*, Giessen 1928.

77. Cf. Ier 12, 3; 17, 18; 18, 21; 20, 11; Ps 109; 40, 15; 58, 8; 69, 23; 120, 3; 129, 5; 137, 8-9; 140, 10.

78. Por ej., Is 38, 10ss; Ion 2; Ier 20, 13; Iob 33, 27.

La estructura de estos salmos comprende una invitación a la alabanza, seguida del relato de los peligros corridos, de que el socorro divino ha librado al orante; agradecimiento de los humildes, invitados a regocijarse y tal vez a repetir la antifona: «Dad gracias al Señor, porque es eterna su misericordia» (Ps 118). La presencia de estribillos supone una liturgia y un coro que alterna con el salmista (Ps 67; 107; sobre todo 118). Estos cánticos fueron probablemente recitados en el sacrificio de acción de gracias solemnemente ofrecido en el templo (Ier 33, 11), o bien acompañaron los sacrificios rituales (Neh 12, 43). Todos estos cánticos son universalistas. En cuanto a las piezas que no son, propiamente hablando, oraciones, son elevaciones y meditaciones sobre la *torah*. Los escribas las componen según las reglas de las sentencias rimadas (Eccli 44, 4-5), para transmitir las enseñanzas sacadas de los profetas y de la ley. La *torah* es presentada como la sabiduría suprema; ella opera la discriminación, guía al justo, como lo enseña el salmo primero, frontispicio de toda la colección. El Ps 119 es la expresión más cabal de este culto de la ley que el salmista medita día y noche.

Otros salmos son lecciones de moral; recuerdan las condiciones requeridas para ser agradable a Dios: temor de Dios y fidelidad, y trazan el retrato del justo opuesto al del impío. La historia del pueblo de Dios, repetida en forma de letanía, ilustra estas enseñanzas. Entre otros objetos de reflexión, hallamos el problema del hombre, su origen, su dignidad y su destino (Ps 8). La cuestión de la retribución es frecuentemente evocada, sobre todo ante la prosperidad insolente de los impíos. La cuestión sigue siendo tanto más espinosa, cuanto que la escatología judía permanece largo tiempo rudimentaria y confunde a buenos y malos en un mismo sombrío *šeol*.

Los salmos *proféticos* y *escatológicos* explotan los escritos de los profetas, y más especialmente Isaías. Al lado de los oráculos que utilizan las metáforas de la copa, del fuego y del crisol y anuncian la proximidad de la salud, los salmos del reino celebran la realeza universal de Yahveh, el esplendor de la nueva Sión y el advenimiento de la era mesiánica para todas las naciones, inspirándose en el segundo Isaías, en Ezequiel y Zacarías.

La realeza de Yahveh, implícita ya en las teofanías mosaicas, se expresa de manera temporal en la teocracia de los reyes judíos.

Después del fracaso de esta «realidad empírica»<sup>79</sup>, madura la idea de un reino enteramente nuevo, cuyo rey será el Ungido; donde la acción de Yahveh será a par juicio y gracia; ese reino estará abierto a todos los pueblos de la tierra. Tres cánticos de Sión (Ps 46; 48; 76) se inspiran en los oráculos de Isaías<sup>80</sup> y anuncian la gloria futura de la ciudad del gran rey, cima del universo, reunión de los desterrados, en que Yahveh se sentará sobre su trono.

Los salmos *mesiánicos* (2; 72; 89; 110; 132) nos procuran la expresión más pura de la escatología judía. La espera del Mesías se funda en la profecía de Natán al rey David (2 Sam 7; 1 Reg 8, 25; 1 Par 17). La casa de David es exaltada a lo largo de toda la historia. Se atribuyen a los reyes de Judá las prerrogativas sacerdotales. El destierro ha hecho crecer aún la esperanza mesiánica. Los salmos, a su vez, orquestan esta espera celebrando al vástago davídico, soberano a par de sacerdote, que recibirá su autoridad directamente de Dios e instaurará el reino de Yahveh. La Iglesia se esforzará en hallar a través de todo el salterio este sentido mesiánico.

### *Salmos y culto.*

Partiendo del principio de que la piedad cultural colectiva ha precedido siempre a la piedad individual, Gunkel se ha esforzado en discernir tras cada uno de nuestros salmos la situación litúrgica concreta que forma su contexto histórico y social, lo que él llama el *Sitz im Leben*. Las clasificaciones de Gunkel tienen en cuenta a propósito de todos los salmos, piezas paralelas bíblicas y extrabíblicas, así como el lugar que ocupan en el culto<sup>81</sup>: el orante sería portavoz de la comunidad.

Las perspectivas de Gunkel han hecho retroceder la teoría del «yo» colectivo<sup>82</sup>, que sólo quería ver en el «yo» una ficción literaria para expresar los sentimientos de la colectividad<sup>83</sup>. ¿Qué decir de ello?

En la antigüedad, toda oración, aun la individual, está infor-

79. A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'A.T.*, 31.

80. Is 11, 9; 25-26; 49, 14; 51, 17; 60; 62.

81. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*.

82. R. SMEND, *Über das Ich der Psalmen*, ZATW 8 (1888) 49-147.

83. O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, 127.

mada por la lengua del culto, por su vocabulario y sus conceptos, que tienen algo de estereotipado. Si la oración del laico piadoso no falta absolutamente en el Antiguo Testamento, la fresca con que brota se moldea en formas convencionales. El orante hablará de un viaje a los infiernos para expresar su necesidad o la amenaza de sus enemigos. Esta dependencia hace descubrir los lazos íntimos que unen a todo miembro con la comunidad.

Algunas piezas tienen carácter litúrgico (24; 118; 136; 150). Otras abundan en alusiones (42; 43; 95; 98; 99) que atestiguan la existencia de una lírica litúrgica. A. Weiser se ha esforzado en demostrar la inspiración cultural que explica los temas desarrollados en muchos salmos<sup>84</sup>. Los títulos litúrgicomusicales, aun cuando son posteriores a la composición de los salmos, continúan una tradición más antigua que hubo de existir desde la monarquía. Los descendientes de Asaf eran los cantores del templo antes del destierro, pues Nehemías los cita, como tales, entre los repatriados (Neh 7, 44 y Esdr 2, 41). No es probable que su institución se formara durante el tiempo de prueba.

Un gran número de salmos sirvieron para el culto, otros sufrieron modificaciones para adaptarlos a su función litúrgica. Fuera de éstos, existen cantos inutilizables para el culto (Ps 78; 119), que se prestaban más a la meditación individual.

En conjunto, el hecho de que los salmos colectivos sean menos numerosos que los individuales demuestra que el culto, así como la acción de un Jeremías, desarrollaban singularmente la oración personal<sup>85</sup>.

Las más bellas oraciones del salterio, en una forma que sigue siendo arcaica, denotan la novedad de una experiencia espiritual auténtica y prueban la profundización religiosa realizada durante el período postexílico: la acción de los profetas da sus frutos. Basta compararlas con los cantos babilónicos, para medir la distancia y el camino recorrido.

Nada más erróneo que oponer culto e individuo, que son «gemelos», según la palabra de Greiff<sup>86</sup>. Lejos de expresar una oposición o una tensión, el salterio pone de manifiesto cómo el culto

84. A. WEISER, *Die Psalmen*, 14-34.

85. Cf. J. HERRMAN, art. *Ἑυχόμενοι*, en ThWNT, II, 782-799.

86. A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 91.

ha desarrollado la piedad individual y hasta qué punto la experiencia personal de la oración ha servido para preparar el culto «en espíritu y en verdad».

### III. NOTAS CARACTERÍSTICAS DE LA ORACIÓN JUDÍA

El salterio, como los cantos dispersos, traducen en oración la historia de Israel, el drama de la salud. Celebran la gesta de Dios en medio de su pueblo, en que cada individuo se da cuenta de ser miembro de un todo y se enlaza, en su sufrimiento y en su esperanza, con el designio de Dios que se realiza pacientemente. En él se encuentra toda doctrina religiosa del Antiguo Testamento en forma de oración y meditación. Oración «teológica» o, más exactamente, teologal, no en el sentido de fórmulas dogmáticas abstractas, sino de una fe «existencial» que busca a Dios, de una experiencia espiritual que conoce las intuiciones místicas.

Así pues, la oración judía expresa la fe del pueblo judío y resume todo el yahvismo, profundizando su historia y el sentido del mensaje profético.

#### *Oración y fe en Yahveh.*

El elemento fundamental de la religión judía es el culto de Yahveh. «Yo soy el Señor, Dios tuyo. No conozco a otro junto a mí»<sup>87</sup>. Toda oración se centra en el Dios único, el Dios vivo. A su lado, las divinidades paganas son pura nada; adorarlas es el más grave de los pecados.

El Dios vivo es eterno, trascendente, inmutable, presente en todas partes y cercano a nosotros; nada ni nadie puede escapar a Él (Ps 139). Es el Señor del universo que Él ha creado con una palabra de su boca. Él gobierna y dirige la historia. Aun permaneciendo invisible, manifiesta en la acción sus infinitas perfecciones. Si es cierto que el salmista recurre a antropomorfismos, cree profundamente que Dios habita una ciudadela inaccesible.

87. Lo que caracteriza la oración del Antiguo Testamento es ante todo que se dirige exclusivamente a Yahveh, «Dios celoso». P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, Paris-Tournai 1956, II, 170.

#### *Dios de Israel.*

El Dios único es Dios de Israel. Él selló la alianza del Sinaí, Él escogió a Israel por pueblo suyo de entre todas las otras naciones. Este pacto se funda esencialmente en una condición: la obediencia del pueblo a Yahveh; obediencia que compromete y valora a cada miembro del pueblo escogido.

En la disposición paternal de Yahveh, descubre Israel el poder y la sabiduría, la benevolencia y la fidelidad; pero también su santidad y justicia, que inscriben sus exigencias en la historia del pueblo y manifiestan los prolongamientos morales de la vida religiosa.

La religión y la piedad del israelita están, consiguientemente, esclarecidas por la conciencia de pertenecer al pueblo escogido. Este sentido de la colectividad, del clan, de la tribu, tan agudo entre los pueblos primitivos, se manifiesta igualmente en el pueblo judío, en que el individuo es dirigido en su acción por los usos y el derecho del pueblo<sup>88</sup>. Lo mismo en su vida social que en su vida religiosa, el israelita obra y ora como miembro de una comunidad. La alianza no hace sino ahondar y espiritualizar esta conciencia de constituir una entidad, un bloque, un baluarte de Dios en medio de un mundo pagano. Ello no empece para que la «religión personal» se desenvuelva, tal como aparece desde las más antiguas tradiciones del pueblo de Dios<sup>89</sup>.

La pertenencia al pueblo de Dios funda la confianza de su oración y la sitúa en su verdadera dimensión. Aun en su miseria individual, el judío desemboca en el problema colectivo o, más exactamente, la prueba le permite sobrepasar los cuadros de una comunidad étnica, sobre todo durante el período postexílico, para descubrir la comunidad espiritual. Va en ello la causa de Dios y de su pueblo. Los impíos se mofan y blasfeman: ¿Dónde está su Dios? Los *anavim* sobrepasan su dolor y humillación, porque saben que son el «residuo», sujeto de la promesa.

88. Este lugar está puesto particularmente de relieve por W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, Berlín 1948, III, 1-3.

89. Cf. la notable demostración de J. DE FRANE, *Individu et société dans la religion de l'A.T.*, en «Biblica» 1952, 324-355, 445-475. G. VON RAD, *Der Lobpreis Israels*, en *Antwort*, Zurich 1956, 677-678.

*Dios de la historia.*

La oración del israelita no se dirige a un dios desconocido, sino al Dios personal, el que se proclamó Dios de Israel y de Israel hizo su pueblo: «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (Gen 31, 42.53; 32, 10; 48, 15; Ex 3, 6). La historia del pueblo escogido que ocurre continuamente en el salterio, es de capital importancia para la conciencia religiosa. Es la gesta del Dios fiel y bueno, santo y justo; ella funda la confianza. La experiencia de los otros orantes es necesaria al piadoso israelita, como la suya sirve a todos los otros. De ahí la implicación de la piedad individual y de la piedad colectiva, que, lejos de oponerse o de reemplazarse en el curso de la historia, se apoyan y enriquecen recíprocamente. La riqueza de la oración individual es característica y sin paralelo entre las otras religiones del oriente<sup>90</sup>.

Querer oponer la piedad colectiva a la piedad individual sería tener insuficientemente en cuenta lo que, desde sus orígenes, delata la historia judía de fuerte conciencia individual, por ejemplo, en el matrimonio<sup>91</sup>. El derecho es de estructura muy individualista. La oración individual es antigua. A lo largo de toda su historia, hallamos fuertes personalidades de orantes, como Moisés, David y Elías.

Esta historia es un rebotar incesante. La fe, reanimada por los profetas, es espera y esperanza de la salud prometida a Israel. Los fracasos, la humillación, la ruina de las esperanzas y alianzas temporales interiorizan esta espera en los creyentes. Los salmistas claman por esta salud con una vehemencia que las desgracias y el dolor hacen más patética en espera de que el Israel verdadero descubra toda su dimensión.

*Dios del mundo.*

La fe en el Dios de Israel se va ensanchando. Yahveh no es solamente el Dios de Israel, sino también el Dios único, creador y con-

90. Observación hecha por W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, I, 80. Igual mente por F. HEILER, *Das Gebet*, 235

91. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, III, 4. Sobre todo, J. DE FRAINE, art. cit.

servador del universo; el Dios del universo es el Dios de Israel. La obra de Dios en la creación es, a par de la historia de la salud, uno de los temas esenciales de los himnos bíblicos<sup>92</sup>. Esta fe se desenvuelve sobre todo a partir de Elías, defensor de la trascendencia divina. Los profetas hacen que el pueblo tenga conciencia de que el sello de Dios que lleva le impone una misión entre las otras naciones.

Este descubrimiento enriquece de manera singular la oración judía desde la época del destierro. Sobre una tierra idólatra, que Amós había anunciado como «suelo impuro» (Am 7, 17), los israelitas continúan organizando su vida cotidiana y orando en medio de los paganos. En la carta que envía a los deportados de Babilonia, Jeremías los exhorta a rogar a Yahveh en favor de los gentiles (Jer 29, 7). Oración interesada, puesto que de la prosperidad babilónica depende la suya, pero que ayuda poderosamente a sobrepasar el rencor y la venganza y a crear una nueva comunidad con los paganos en y por la oración. El Dios de Israel es el Dios de las naciones y quiere ser adorado por ellas.

En el crisol del destierro se preparó el Israel nuevo. Bajo la inspiración del segundo Isaías, la oración postexilica se hace universalista. El reino de Yahveh se extiende a toda la tierra, Sión viene a ser la capital religiosa del mundo. Los paganos tendrán su puesto en la ciudad de Dios, donde se encuentran Rahab y Babilonia (Ps 87; cf. Ps 117). Los salmos del reino desarrollan más especialmente la realeza de Dios sobre la tierra (Ps 135, 6; 8, 2). La escatología corresponde a la protología<sup>93</sup>. Yahveh reinará (Ps 98), pero por mediación de un delegado davídico (Ps 110; 89; 72).

*Dios personal.*

Dios es verdaderamente alguien, un viviente, para el israelita que ora. No es un concepto, una abstracción, sino una persona que no solamente posee perfecciones inmutables, sino que conoce la cólera y el amor, escucha y ayuda. Hasta bajo los antropomorfismos que chocan a nuestros espíritus cartesianos, hay que saber descubrir el encuentro con el Dios viviente. La lucha de Jacob, el cuerpo a cuerpo con Dios, ilustra el realismo de la fe judía.

92. G. VON RAD, *Der Lobpreis Israels*, en *Antwort*, 678-681.

93. Llamamos «protología» al relato de la creación hecho por el Génesis.

En la familiaridad de las interpelaciones: «Despiértate, ¿duermes?» (Ps 44, 24.27), se manifiesta la impetuosidad de una oración que lucha con el viviente y quiere tomar por asalto la ciudadela de Dios. Tras el escenario de las actitudes, la oración judía, vehemente o entusiasta, respira el rápido movimiento del alma oriental, el diálogo con su Dios. Esa oración termina en la profesión de fe más íntima: aunque triunfen los impíos, el justo se refugia en la alegría de la presencia divina y en el fervor de su amistad. Si no se atreve aún a llamarle Padre, duda menos de la benevolencia paternal que de su legitimidad filial<sup>94</sup>.

Israel ha fundido en una oración única la revelación de un Dios cercano hecha a los patriarcas y la de la trascendencia de la época mosaica y profética. Dios aparece en ella en la paradoja de su grandeza y su bondad, de su santidad y su amor, inmanente a la historia y dominándola por su trascendencia. El judío teme ser abrasado a su contacto y busca este fuego. Su oración une la adoración de Isaías con la efusión de Jeremías<sup>95</sup>.

La autenticidad de esta oración del hombre a su Dios le da la dimensión universal y transtemporal que permite a la Iglesia y a cada creyente hacerla suya. Ella expresa el drama que pone en tensión toda la historia de la salud del antiguo al nuevo Israel: el hombre responde, en el fervor de su oración, al Dios que lo llama. Dios mismo inspira la respuesta al hombre.

#### *Temas de la oración.*

La oración sitúa al israelita en su relación con Dios, en que la historia del pasado y del presente se le presenta como una gracia de la benevolencia divina. Así la alabanza descriptiva o narrativa, cuando no es central, ocupa un puesto importante en la oración judía. Aun cuando sólo sirva para introducir su petición, la alabanza corresponde al estado de quien sabe que es rentero en tierra de Dios, deudor de un soberano que por gracia ha hecho alianza con

94. Tendremos ocasión de volver sobre la paternidad de Dios en el Antiguo Testamento, que sólo tiene valor metafórico, según el padre LAGRANGE, «Revue biblique» 5 (1908) 481. «La imagen de Padre no nació de la piedad», dice J. HEMPEL, *Gott und Mensch im AT.*, Stuttgart 1936, 173. La relación de paternidad es descendiente, no ascendiente. La comparación, según Hempel, habría nacido no de la idea de generación, sino de la de creación y de dominación.

95. R. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 95-98.

él. La alianza está en el corazón de esta oración, como lo está en el de la revelación. En la alabanza y en la petición predominan los dones materiales y temporales; la salud y la vida desempeñan un papel importante en los salmos (Gen 27, 28 y Ps 49; 25). El pensamiento judío no conoce la dicotomía griega. El hombre es cuerpo y alma o, más exactamente, alma encarnada; bienes corporales y bienes espirituales están íntimamente ligados, tanto más cuanto que la ausencia de una teología del más allá encierra el drama en el marco de la vida terrestre. Aun en Jeremías, los dones materiales son sacramentos de la munificencia divina<sup>96</sup>.

Después del destierro, los bienes espirituales toman la delantera a la riqueza terrena. La sabiduría es de otro valor. Los profetas han enseñado a pedir «el conocimiento de Yahveh», que en adelante aparece como el don supremo del Señor. Bajo la acción de la paciente educación de Dios, el isrealita descubre el sentido de la gratuidad; los bienes se borran ante el supremo bien. Al trascender la caducidad de la riqueza, el judío acaba por pedir la alegría de Dios y la comunión de vida con Él<sup>97</sup>.

Más frecuentemente que de su pecado, pide la liberación de sus enemigos. El perdón de las faltas sólo raras veces se halla en la Biblia y en el salterio, si bien es cierto que los salmos de confesión son particularmente intensos en sus manifestaciones (Ps 32; 51; 113; 130). Algunos otros han podido ser retocados en sentido penitencial (31; 39; 69). En la época postexílica, la compunción de corazón, tan a menudo predicada por los profetas, viene a ser, a par de la humildad, característica de la piedad judía. La *metanoia* del corazón es preparada por los salmos.

Los salmos de súplica conceden un lugar sorprendente a los enemigos, contra los que lanzan espantosas maldiciones (Ps 35, 4-8.26; 58, 7-10; 109, 2-20) que no dejan de asombrar violentamente al lector cristiano.

Los piadosos israelitas — los *anawim* sobre todo — se enfrentan constantemente con los malvados, cuyo contagio evitan, aunque sintiendo la mordedura de las «lenguas pérfidas» (Ps 12; 52; 64; 120; 140). Tras este conflicto, se representa el eterno drama de las dos ciudades cuyas fronteras pasan por el interior de Israel. El

96. A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 109-110.

97. Por ej., Ps 4, 8; 16, 11; 17, 15; 23, 27, 4; 36, 10; 63, 2-7; 73, 25-26; 131.

enfrentamiento de las dos potencias es la dialéctica de la historia, desde el paraíso al Apocalipsis. San Agustín bebió en el salterio la teología de las dos ciudades.

Tras el escenario de esta lucha, no se trata de satisfacción personal (por lo menos, confesada), sino de la causa Dios. La lucha contra el paganismo invasor, favorecido por los grandes y los poderosos, trasciende el dolor de los *anawim*; se trata de salvar el designio de Dios. Con un rigor que no sabe de las dulcificaciones de la caridad cristiana, la oración de los justos no se contenta con pedir la liberación, sino que implora la condenación y hasta el exterminio del adversario<sup>98</sup>.

Esta actitud se explica por el estado de imperfección de la revelación judía. Mientras la teología del más allá no se haya desarrollado —y sólo tardíamente se desarrollará—, los justos esperan inmediatamente el castigo del culpable y del malvado, sin lo cual la santidad y la justicia de Dios sufrirían un fracaso irreparable<sup>99</sup>.

Por lo demás, la prosperidad de los malos, escándalo del piadoso israelita que espera la recompensa en la tierra, le obliga a afinar su sentido de Dios. El libro de Job y la oración de los salmos invitan al afligido a perder el consuelo de su justicia, a humillarse en silencio ante la faz de Aquel que es solo justo, cuyo benevolente amor es el único bien y recompensa que importan.

### Oración y culto.

La oración bíblica está íntimamente ligada al culto. La palabra hebrea *'atar*, tomada de la lengua cultual, significa orar<sup>100</sup>. El término «buscar a Dios» puede también significar el culto (Os 5, 6). El salterio nos ha conservado oraciones que acompañaban los actos de culto: oración del rey que parte para la guerra (Ps 20), oraciones que acompañaban los votos (Ps 61; 65) o los sacrificios de acción de gracias (Ps 21; 66; 100; 116; Ion 2; Ier 33, 11), bendiciones del sacerdote sobre el pueblo (Ps 134); salmos de fiestas religiosas (Ps 29), fiesta de los tabernáculos (Ps 30), o de la dedicación. Algunos salmos pudieron ser recitados con ocasión de ofrendas cultua-

98. Sobre todo, Ps 137, 7-9; 149; 109; 139.

99. A. GELIN, *Les idées mâtresses*, 62.

100. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, I, 78.

les (Ps 69; 100). Hallamos vestigios de cultos primitivos en la oración judía; gritos y llamadas pueden ser sinónimos de oración<sup>101</sup>. El gesto de los brazos abiertos puede provenir inicialmente de ritos mágicos (Ex 17, 11)<sup>102</sup>.

Los vínculos que unen el culto y la oración se encuentran también en las bendiciones y maldiciones, que son eficaces e irreversibles<sup>103</sup>, a menos que sus efectos no sean neutralizados (2 Sam 16, 12; 21). Yahveh es siempre dueño de la bendición y de la maldición, que Él puede hacer operar o detener (Deut 30 7; 2 Sam 16, 12). Sabemos que Jeremías, lo mismo que el salmista, encargaba a Dios ejercer la maldición (Ier 11, 20; 12, 3; Ps 137). La intercesión durante el culto tiene igualmente eficacia particular, que depende de la observancia de la voluntad divina (Deut 28; Lev 26; Ex 32, 33)<sup>104</sup>.

El culto y la oración han forjado el alma de Israel; ellos han impreso su cuño propio a la religión judía, hasta el punto de que, a veces, es difícil discernir en una oración si es colectiva o privada.

### Lugares de oración.

En una religión cultual, la oración está siempre íntimamente ligada a los lugares de culto. Isaías cita la oración junto con los sacrificios, las fiestas y las solemnidades (Is 1, 15). Desde Abraham, la invocación de Yahveh está ligada a su altar (Gen 12, 8). Los lugares de culto acercan a los israelitas a Dios y les permiten percibir mejor su presencia. Ana y Elqaná recurren a la peregrinación para presentar su súplica a Dios (1 Sam 1, 3).

El templo de Jerusalén ocupa un puesto central en la religión judía. Fue escogido por Dios para su morada (Deut 12, 11); es «la casa de oración para los pueblos»<sup>105</sup>. Hacia el templo levantan los judíos sus manos cuando oran<sup>106</sup>. Cuando abren sus palmas hacia el cielo, como lo hará a su vez Jesús, buscan unirse a Dios presente en el cielo como en Sión<sup>107</sup>.

101. Cf. Gen 4, 26; 12, 8; 1 Reg 8, 43; Ier 11, 14; Iud 3, 9.15; 6, 6; 1 Sam 7, 8.

102. A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 38, 52-54.

103. Gen 3, 14.17; 4, 11-12; 27, 36-37.

104. Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, 169.

105. Is 56, 7; 1 Reg 8, 27; Ps 102, 15; cf. Mc 11,17.

106. Is 1, 15; Ps 28, 2; 134, 2.

107. Ex 9, 29; 17, 11; 1 Re 8, 22.54; Is 1, 15; Esdr 9, 5; 2 Par 6, 12; cf. A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 37-38.

La oración no se limita a Jerusalén y al templo, sino que el israelita puede orar en todas partes. Los hijos de Abraham han orado al Dios de sus padres en la tierra de los arameos (Gen 24, 12); junto a la fuente de Nahor (Gen 12, 42-44); Isaac ora en su casa (Gen 25, 21). Abraham mismo ora en tierra de filisteos (Gen 21, 33); Moisés en Egipto (Ex 8, 8; 9, 33; 10, 18); lo mismo Sansón (Jud 16, 28), y Elías en Fenicia (1 Reg 17, 20). Isaac ora en su casa (Gen 25, 21), así como el rey Ezequías (2 Reg 20, 2), y más tarde Esdras (9, 5). Después del destierro, una pieza doméstica orientada hacia Jerusalén se consagra a la oración. Sara ora en su habitación alta (Tob 3, 11; cf. Judith 8, 36 - 9, 1; Dan 6, 11). Jeremías se levantó contra una confianza mágica respecto del templo (7, 4-7).

El destierro, el alejamiento de Jerusalén, hace comprender al pueblo escogido el valor y el límite de la gracia sacramental del templo, signo de una presencia del Dios omnipresente. Los salmos muestran el camino recorrido y lo poco que la oración está ligada a los lugares y celebraciones culturales. Las sinagogas van a inclinar la balanza del lado de la oración, más que del sacrificio<sup>108</sup>.

El sacrificio ocupa un lugar importante en la religión judía. Sin embargo, era un escollo permanente para la religión «en espíritu y en verdad»; la concepción a ras de tierra del pueblo se contentaba fácilmente con una observancia legal, material, en que la ofrenda no era sostenida por el movimiento del alma y no expresaba ya el don del corazón. Los profetas no cesaron de censurar esta actitud. Prestarles una oposición irreductible entre oración y sacrificio es traicionar su pensamiento, a veces paradójico, que se halla también en los salmos<sup>109</sup>.

¿Cómo unir el sacrificio y la oración? Altares y sacrificios existen desde los libros del Pentateuco (Gen 12, 8; Deut 26, 6ss); ni en el Levítico ni en el Deuteronomio se trata de oración (cf. 1 Sam 6). Los salmos atestiguan, por lo contrario, que la oración acompañaba o precedía al sacrificio de acción de gracias<sup>110</sup>. Nehemías une ambas cosas (12). La mayor parte de los salmos proceden de la piedad privada, que toma la delantera al sacrificio ritual.

108. A. GREIFF, *Das Gebet im A.T.*, 29.

109. Ps 50, 14.15.23; 69, 31.32. Cf. también 40, 7-8; 51, 18-19.

110. Ps 22, 26; 54, 8; 61, 9; 116, 18; Ion 2, 10.

La conjunción orgánica entre templo, sacrificio y oración sólo será realizada por el Mesías: «Destruid este templo y yo lo reconstruiré en tres días.» Profeta y sacerdote, siervo de Yahveh y rey mesiánico, congregante de las naciones y salvador del mundo por su oblación, es ya presentado por el Antiguo Testamento (Is 53 y Ps 22). Sólo las almas de los *anawim* se abrieron a esta percepción.

En su lenta elaboración y en su término final, la oración judía es la expresión de la fe del pueblo único de Dios. Esa oración sigue siendo fundamental para el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin la religión judía, la oración cristiana semejaría un templo sin cimientos. El Antiguo Testamento le sirve como de tierra donde ella hunde sus raíces nutricias.

El creyente, como el pueblo de Dios, debe seguir el camino de las largas preparaciones, con la insatisfacción de lo inacabado, la esperanza de las realizaciones definitivas. La oración supone el enraizamiento bíblico que permite un enriquecimiento progresivo; se asemeja a una sinfonía que, partiendo de un tema, se carga constantemente de nuevas armónicas.



## Capítulo I

### LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Es imposible disociar la oración de Jesús de la comunidad apostólica. Todo lo que sabemos de ella nos ha sido transmitido por la comunidad. La redacción de los tres primeros evangelios es la obra de los cristianos que pusieron por escrito y agruparon por orden palabras y acciones de Cristo, oralmente comunicadas y transmitidas durante años. No comenzamos el estudio de la oración por el período y los escritos de la comunidad apostólica, a fin de no dar la impresión de oponer el Cristo de la comunidad al Jesús de la historia, con los autores que llegan a pretender que Jesucristo es una creación del fervor apostólico.

Aun cuando la oración de Jesús no nos es conocida más que por la comunidad primitiva, todavía es posible discernir su originalidad. La oración cristiana ha sido moldeada por la de Jesús, respetando, no obstante, la originalidad de la oración personal del Señor. Al estudiar la vida interior de Cristo en los evangelios sinópticos, es menester, sin embargo, darse cuenta del tiempo que separa su redacción de los acontecimientos y no olvidar la actividad redaccional de los evangelistas.

#### I. JESÚS Y LA ORACIÓN DE ISRAEL

«No abolir, sino cumplir.» Esta palabra de Jesús se aplica a su oración. Por muy personal que sea, su oración, como su vida humana, está profundamente enraizada en el pueblo de Israel. En Cristo halla cumplida este pueblo de orantes su oración ancestral.

Continuidad y cumplimiento: tales son las notas esenciales que, desde el principio, caracterizan la oración de Jesús. Para situarnos en la perspectiva de la historia, es menester recordar que los testimonios sobre Cristo provienen de los evangelistas, que han recogido sus *logia*.

#### El templo de Jerusalén<sup>1</sup>.

El templo de Jerusalén sigue siendo bajo la dominación romana el centro espiritual de Israel. No sólo Palestina, sino también las comunidades judías de la dispersión se volvían hacia él como hacia el lugar alto de su fe y de su esperanza.

Una de las primeras preocupaciones después del destierro había sido reconstruir el santuario nacional y restaurar en él el culto. El templo que Jesús frecuenta es el de Herodes el Grande, materialmente el tercero en fecha. Herodes lo había comenzado el año dieciocho de su reinado, es decir, durante los años 20-19 antes de Jesucristo. La construcción había exigido trabajos enormes; los sacerdotes habían aprendido arquitectura para construir ellos mismos las partes interiores prohibidas a los laicos. Nueve años y medio después del comienzo de la empresa, el rey celebró la dedicación del templo reconstruido, el día aniversario de su elevación al trono. Pero los trabajos para terminarlo duraron aún largos años ante los ojos mismos de Cristo (Ioh 2, 20) y no fueron completamente acabados hasta el consulado de Albino (años 62-64). En el templo de Herodes, el santuario era análogo al del templo de Salomón. Las construcciones laterales fueron considerablemente desarrolladas. Tres pórticos o atrios, cada vez más elevados, encaminaban hacia el santuario interior: el «atrio de los gentiles», accesible a los paganos, el atrio de las mujeres judías, y luego el de los israelitas, únicamente accesible a los hombres.

El atrio de los gentiles estaba flanqueado al este y al sur por dos pórticos de construcción verdaderamente admirable. El del este, llamado «pórtico de Salomón», nos es conocido por el Nuevo Testamento (Ioh 10, 23; Act 3, 11; 5, 12). Dominaba el valle de Cedrón y allí trasladó el tentador a Jesús (Lc 4, 9).

En este atrio que servía de foro o plaza, judíos y gentiles se reunían para tratar de sus negocios y oír noticias. Los doctores de la ley, rodeados de sus discípulos, enseñaban y discutían allí. Con

1. En la época del judaísmo postexílico, en que la nación santa se ha convertido en iglesia, la piedad, que se interioriza, se concentra en torno al templo. Cf. E. LOHMFYER, *Kultus und Evangelium*, Gotinga 1942, 15-25. La que se pega a un formalismo ritual, igualmente. De ahí el drama que opone a Jesús a los observantes de la ley y de los ritos. J. NIELEN, *Gebet u. Gottesdienst*, Friburgo 1937, 44-49.

ocasión de las grandes festividades religiosas, este atrio era un verdadero mercado público, en que vendedores y cambistas ofrecían sus servicios a los peregrinos extranjeros<sup>2</sup>.

El evangelio de san Lucas comienza y acaba en el templo de Jerusalén (1, 8-9; 24, 53). Allí proclama Simeón la misión de Jesús enviado a todas las naciones de la tierra (Lc 2, 31-32); allí también Jesús dirige a su madre la primera palabra que de Él se nos ha conservado: «¿No sabías que yo tengo que estar cerca de mi Padre?» (Lc 2, 49). En el templo se halla Jesús en el corazón de su misión. Allí afirma su función mesiánica conforme a las profecías, proclamando abiertamente la buena nueva, como lo reconoce Él mismo en su proceso<sup>3</sup>, y allí multiplica los milagros, signos de su mesianidad (Mt 21, 14).

La expulsión de los vendedores del templo, referida por los cuatro evangelistas, toma una significación más solemne aún. Los sinópticos, encerrados en el marco de un solo viaje a Jerusalén, ponen el episodio antes de la pasión de Cristo. No es imposible que Juan trate de restablecer el orden cronológico situando el acontecimiento al comienzo de la vida pública. Era alrededor de la pascua judía, lo que hace pensar a Jesús en su propia pascua. La alusión es subyacente; los discípulos no la entienden hasta después de la resurrección. En otras circunstancias pudo Jesús ser testigo de las mismas escenas de feria religiosa en torno al templo. Ahora su misión debe cumplirse a la luz del día. Él libera el recinto sagrado de sus mercaderes, a latigazos: «Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones» (Is 56, 7), «y vosotros la habéis convertido en madriguera de bandidos» (Ier 7, 11; Mc 11, 17).

La cita de la última parte de Isaías, posterior al destierro, trae un oráculo que ve en el templo de Jerusalén el centro de reunión de las naciones, congregadas en un culto y oración común. Ezequiel había anunciado para los últimos tiempos un «templo nuevo» (40-48). Henoc profetiza la construcción, en los tiempos mesiánicos, de una casa más grande y más alta que el primer templo<sup>4</sup>.

Jesús se instala en su misión mesiánica. En Él se manifiesta

2. Cf. Mt 26, 55 y Lc 21, 37.38; Mc 11, 27; cf. también Mt 21, 12.14.23; Joh 7, 14; 8, 2.20; 18, 20.

3. Sobre el culto del templo, cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1901, II, 279-305.

4. Hen 90, 28-29.

aquí el secreto del poder divino<sup>5</sup>. La expulsión de los mercaderes del templo sitúa a Jesús respecto al Antiguo Testamento. El Mesías reconoce la santidad del templo y su culto, y anuncia al mismo tiempo la rotura con el pasado que su presencia hace caduco, y la irrupción de una era y un culto nuevos. Los sinópticos no hacen más que sugerirlo (Mc 13, 2; 14, 58; Mt 12, 6); Juan lo enseña explícitamente (Joh 2, 17-22; 4, 21-24). La oración de Jesús no está ya ligada al templo. Los evangelios afirman explícitamente que ora fuera de su recinto; en ninguna parte mencionan que haya orado en el lugar santo, y menos aún que haya ofrecido en él ningún sacrificio.

A la luz de la resurrección, los discípulos comprenden la palabra de Jesús: «Destruid este templo y yo lo reconstruiré en tres días.» La predicción citada por los sinópticos durante el proceso, deformada por los falsos testigos, la da Juan en su tenor auténtico (2, 19). La persona de Cristo reemplaza en adelante el culto del templo. La *šekinah* de Dios no está atada a un lugar determinado, sino a una persona en quien es visible la gloria divina. Ésta se manifiesta en el misterio de la muerte y resurrección. Es el signo que da Jesús a los escribas y fariseos (Mt 12, 38-45).

La muerte de Cristo pone fin a la economía provisional del templo en el momento en que la figura se cumple en el Mesías. El culto judío cede, en la economía cristiana, a un culto nuevo centrado en el misterio del cuerpo glorificado del Señor resucitado<sup>6</sup>. La rotura se hará efectiva bajo la presión de los acontecimientos, cuando los judíos se den cuenta de la emancipación cristiana.

### La sinagoga<sup>7</sup>.

Lejos de sustituir al templo, las sinagogas no hacen sino reforzar su significación única en el culto de Israel. Existen sinagogas hasta en el recinto del templo y en los más humildes pueblos. Estas

5. Cf. también Mc 1, 27; 2, 10; 11, 28.

6. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris 1951, 41-44. J. HORST, *Proskynein*, Gütersloh 1932, 183.

7. La sinagoga aparece como una institución de la diáspora, que termina por imponerse en Palestina. Las primeras sinagogas de que tenemos rastro se hallan en Egipto, desde 230. Cf. W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübinga 1926, 172.

«casas de oración» sirven para las reuniones en que los judíos oran y escuchan la lectura bíblica<sup>8</sup>.

En las reuniones sinagogaes ocupa el primer lugar la instrucción que quiere hacer entrar la *tora* en la carne y en la sangre (Ps 19, 8-12; 119). La ley era traducida y comentada en arameo para el pueblo todos los sábados y días de fiesta. El pueblo permanecía puramente pasivo durante el oficio.

Gradualmente se añade la oración compuesta de extractos de la *tora* con textos que tenían carácter de lectura edificante. Estos textos eran repetidos por el pueblo como una confesión de fe. Así nació el *šema* (Deut 6, 4-8; 11, 13-21; Num 15, 37-41). Esta institución es considerada antigua por Josefo<sup>9</sup>. El *šema* sigue siendo la osamenta de la oración judía y se prolonga por otras fórmulas que son composiciones originales.

Acaso por la misma época aparece una oración totalmente independiente, designada como la oración por excelencia: la *tephillah*, que tuvo un destino glorioso en la historia religiosa de Israel; los judíos la llamaron en su forma posterior *šemone esre*, o las 18 bendiciones.

Todo israelita ha de rezar tres veces al día las 18 bendiciones. Oración a par común y privada, recitada por uno solo en la sinagoga en nombre de todos, pero que cada uno está también obligado a rezar en particular. Aquí damos la versión vernácula del texto que tradujo el padre Lagrange según la recensión palestinese. Esta recensión es evidentemente más antigua que la babilónica, sobre todo en la forma que ha prevalecido<sup>10</sup>.

1. Bendito seas, Yahveh, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob; Dios grande, héroe y terrible, Dios altísimo, creador del cielo y de la tierra, escudo nuestro y escudo de nuestros padres, nuestra esperanza de toda generación en generación.

Bendito seas, Yahveh, escudo de Abraham.

2. Tú eres un héroe que abates a los que están elevados, fuerte y juez de los opresores, que vives por los siglos; resucitas a los muertos,

8. FILÓN, *De Septenario*, 6. JOSEFO, *Antiq. iud.*, 4, 212-213.

9. *Antiq. iud.*, iv, 213. Cf. también STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Munich 1928, 1, 189-207.

10. M.J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, 466-468. Por lo que se refiere al *šemone esre*, cf. St-B. iv, 1, 208-249, que da la traducción con un largo estudio.

traes el viento y haces descender el rocío, conservas la vida y vivificas a los muertos; en un abrir y cerrar de ojos haces germinar para nosotros la salud.

Bendito seas, Yahveh, que vivificas a los muertos.

3. Tú eres santo, y tu nombre es terrible, y no hay Dios fuera de ti.

Bendito seas, Yahveh, Dios santo.

4. Concédenos, Padre nuestro, una ciencia emanada de ti, y la inteligencia y comprensión que emana de tu ley.

Bendito seas, Yahveh, que concedes la ciencia.

5. Vuélvenos, Yahveh, a ti y volveremos; restaura nuestros días como antaño.

Bendito seas, Yahveh, que te complaces en la penitencia.

6. Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado contra ti; borra nuestras iniquidades; aléjalas de tus ojos, porque tus misericordias son muchas.

Bendito seas, Yahveh, siempre pronto a perdonar.

7. Mira nuestra aflicción, y sostén nuestra causa, y líbranos en favor de tu nombre.

Bendito seas, Yahveh, liberador de Israel.

8. Cúranos, Yahveh, de la herida de nuestro corazón y aleja de nosotros el dolor y el gemido; extiende la curación sobre nuestras llagas.

Bendito seas, tú que curas la enfermedad de tu pueblo Israel.

9. Bendice para nosotros, Yahveh, Dios nuestro, este año, a fin de que sea bueno en todas las especies de sus productos; y haz que llegue pronto el año final de nuestra liberación, y da rocío y lluvia sobre la haz de la tierra; sacia al mundo con los tesoros de tu bondad y bendice la obra de nuestras manos.

Bendito seas, Yahveh, que bendices los años.

10. Suena una gran trompeta para nuestra libertad y alza un estandarte para congregar a los dispersos.

Bendito seas, Yahveh, que reúnes los residuos de tu pueblo Israel.

11. Vuélvenos nuestros jueces como al comienzo, y nuestros consejeros como al principio, y reina sobre nosotros tú solo.

Bendito seas, Yahveh, que amas el juicio.

12. No haya más esperanza para los apóstatas; date prisa en desarraigar el reino del orgullo de nuestro tiempo, y que los cristianos y los herejes perezcan en un instante; sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos con los justos.

Bendito seas, Yahveh, que encorvas a los orgullosos.

13. Que tus misericordias se enciendan sobre los prosélitos de la justicia, y danos buena paga con los que hacen tu beneplácito.

Bendito seas, Yahveh, confianza para los justos.

14. Haz con nosotros misericordia, Yahveh, Dios nuestro, según

tus muchas misericordias para con Israel, tu pueblo, y para con Jerusalén, tu ciudad, para con Sión, morada de tu gloria, y para con tu pueblo, y para con tu morada, y para con el reino de la casa de David, el Ungido de la justicia.

Bendito seas, Yahveh, Dios de David, fundador de Jerusalén.

15. Escucha, Yahveh, Dios nuestro, la voz de nuestra oración, y haznos misericordia, porque tú eres un Dios clemente y misericordioso.

Bendito seas, Yahveh, que escuchas la oración.

16. Ten tus complacencias, Yahveh, Dios nuestro, y habita en Sión, y que tus siervos sirvan en Jerusalén.

Bendito seas, Yahveh, porque nosotros te servimos con temor.

17. Nosotros te alabamos (tú eres) Yahveh, nuestro Dios, y el Dios de nuestros padres, por todas tus bondades, por el favor y las misericordias que has cumplido y ejercido con nosotros, y con nuestros padres antes de nosotros, y, si decimos: «Nuestro pie vacila», tu favor, Yahveh, nos fortalezca.

Bendito seas, Yahveh, a quien es bueno darle gracias.

18. Establece tu paz sobre Israel, tu pueblo, y sobre tu ciudad, y sobre tu herencia, y bendícenos a todos como a uno solo.

Bendito seas, Yahveh, que haces la paz.

Esta oración tipo es una bendición. Está rimada, estrofa por estrofa, por «Bendito seas...», que repite la idea especial. Las tres primeras estrofas son una alabanza de Dios; el Dios de los padres, que a lo largo de la historia ha servido de escudo a su pueblo; el Dios vivo que ha dado la vida aun a los muertos, lo que puede entenderse de los individuos lo mismo que de la nación entera.

Vienen seguidamente las peticiones: la inteligencia y el conocimiento de la ley; el retorno a Dios y el perdón; la salud y la curación de los sufrimientos del pueblo; los bienes de la tierra y la reunión de los dispersos; el retorno a la época de los jueces. La oración pide luego el castigo de los apóstatas y la recompensa de los prosélitos, antes de implorar la expansión de la misericordia divina sobre Jerusalén y la casa de David. La oración termina con una alabanza e implora la paz sobre Israel, sobre la ciudad y la herencia de Yahveh.

El *šemone esre*, como el padrenuestro, es una oración eminentemente colectiva. Parece influido por Eccli 51, 12 y por la piedad de los *anawim*<sup>11</sup>. Fue la oración de la congregación judía. En tiempo

11. Las tres primeras y las tres últimas bendiciones componen la parte más antigua. Las bendiciones 12 y 13 son de Gamaliel II; la bendición 14 es aún más reciente; las 10 y 11 son tal vez anteriores al 70; las 6 y 7 fueron compuestas para

de Cristo la rezaban todos los israelitas dos o tres veces al día<sup>12</sup>. En el evangelio se hallan probables alusiones a ella (Lc 10, 26-27).

El oficio de la sinagoga, aun inspirándose en el templo, tiene su carácter propio. Se componía de la recitación del *šema*<sup>13</sup>, de la lectura de la *torah* y de los profetas, traducida y explicada, y de la bendición del sacerdote, a la que la comunidad respondía: «Amén.» El acento se pone sobre la predicación e instrucción; la parte cultural es secundaria.

En la sinagoga aparece un culto nuevo, despojado, culto en espíritu, accesible al número pequeño, en que la oración ocupa el lugar del sacrificio<sup>14</sup>. Liturgia más democrática, más independiente del sacerdocio, en que los laicos desempeñan un papel importante. La sinagoga inmerge la vida judía en plena oración. Su influencia es sensible en las fórmulas utilizadas por la devoción privada<sup>15</sup>.

Fuera de los oficios de la sinagoga, el israelita oraba tres veces al día (Dan 6, 11). La oración daba así ritmo a la vida de Israel. Uno de estos tres rezos coincidía con el sacrificio de la tarde en el templo (Num 28, 4). Según el Eclesiástico (Lc 1, 10), no estaba permitido a la muchedumbre asistir al sacrificio, si bien no se precisa si se trataba del de la mañana o del de la tarde. Parece que la prohibición miraba más bien al sacrificio de la mañana.

En tiempo de Cristo, las tres oraciones están claramente instituidas, a la hora del sacrificio de la mañana y de la tarde, a las nueve y a las quince horas; la última, finalmente, a una hora más tardía. Esta oración de la tarde, primero facultativa, entró luego en las costumbres y se hizo obligatoria hacia el año 100 después de Cristo.

El origen de esta triple oración es diversamente explicado. Los unos lo buscan en Dan 6, 11 y Ps 55, 18; los otros ven ahí una ins-

un día de ayuno y recitadas luego todos los días. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, Francfort 1924, 27-41.

12. Se impone el uso de emplear un texto más corto. L. Blau cree que el uso ternario está provocado por la religión persa, que lo conocía, frente a la cual, sin embargo, el judaísmo afirma la trascendencia de su Dios. *Jew. Encycl.*, art. *Liturgy*.

13. Para medir la influencia del *šema* en tiempo de Jesucristo, basta comparar la oración judía con los evangelios: Deut 6, 4 y Mt 11,15; Deut 6, 11 y 11, 21 y Mt 5, 5; Deut 6, 10 y Mt 8, 11; Deut 11, 17 y Lc 4, 25. Apud JEREMIAS, *Das Gebetleben Jesu*, ZWNT 25 (1926) 123.

14. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936, 35, nota 4.

15. Si no hay sacerdote, un miembro de la comunidad puede dar la bendición en forma deprecativa. Cf. SCHÜRER, *Geschichte*, II, 535. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, Tubinga 1936, 175.

titución de los tres patriarcas. R. Shemuel b. Nachman ve ahí los tres momentos fuertes de la jornada. Este ritmo se halla también en la comunidad de Qumrán y en la del segundo siglo cristiano (*Dida-khé* 8, 3). Esta triple oración se hacía dondequiera se encontrara el israelita a la hora prevista: en casa, en la calle o en el campo<sup>16</sup>. Muchos judíos unían la oración de la mañana y de la tarde a la recitación cotidiana del *šema*, seguido, por la mañana, de las 18 bendiciones.

La oración en las comidas era obligatoria, aun para las mujeres y los esclavos. Hacía referencia a Deut 8, 12. La bendición elevaba la comida a la dignidad de un acto religioso en que se unían los comensales. El padre de familia rompía el pan con una oración de bendición. Si había vino, lo bendecía así: «Alabado seas tú, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que has creado el fruto de la viña.» Los asistentes respondían: «Amén.» Luego el padre rompía el pan y lo distribuía. Él lo comía el primero. La misma bendición se hacía sobre el aceite. El israelita no tomaba nada sin una bendición<sup>17</sup>. La razón doctrinal subyacente a esta práctica era que la tierra pertenecía a Dios (Ps 24, 1). El que no daba gracias cometía un robo. Los rabinos se fundaban en Lev 19, 24; Deut 8, 10. Todas estas bendiciones comenzaban por estas palabras: «Bendito seas, Yahveh, Dios nuestro, rey del universo.»

El padre de familia pedía al huésped más digno que dijera las oraciones finales. Éste tomaba el cáliz de bendición (Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), lo miraba y decía la oración compuesta de cuatro bendiciones<sup>18</sup>. De esta manera toda la comida resultaba para el fiel una *ἑυλογία*<sup>19</sup>.

Los días de fiesta, el sábado, la oración de la mesa era más solemne. El día de pascua se recitaban los salmos 113-118. Los entremeses eran introducidos por la bendición festiva y por la bendición del cáliz. La comida propiamente dicha comenzaba por la oración sobre los panes ácidos y la fracción del pan. Después de

16. St. B. I, 397. Sobre las horas de la oración judía, cf. St. B. II, 696-702.

17. No hay que olvidar que εὐλογεῖν y εὐχαριστεῖν traducen la misma palabra hebrea. Cf. ἑυλογεῖν, en ThWNT II, 760. Más exactamente, εὐχαριστεῖν no tiene homólogo hebreo.

18. St. B. IV, 1, 627. Para más pormenores, cf. E. VON DER GOLTZ, *Tischgebete und Abendmahlgebete*, Texte und Untersuchungen. 1905.

19. Sobre la inscripción de una tumba judía, cf. H.W. BEYER, art. ἑυλογεῖω, ThWNT II, 758 nota 25.

la manducación del cordero pascual, la copa tercera era llamada la copa de bendición, sobre la cual se decía la oración de «acción de gracias»<sup>20</sup>.

Hallamos la influencia judía en las bendiciones del Nuevo Testamento en el doble sentido de bendición de Dios que desciende sobre el hombre y bendición del hombre que reconoce la benevolencia divina. Es el tema de la oración de acción de gracias de Zacarías (Lc 1, 64). Simeón bendice a los padres de Jesús (Lc 2, 34). La madre del Mesías recibe del ángel la seguridad de la bendición divina (Lc 1, 28.42). La muchedumbre que entra en Jerusalén aclama al Mesías como el bendito del Señor (Mc 11, 9; Mt 21, 9; Lc 19, 38; Joh 12, 13); así reconoce al enviado fiel del Padre y expresa su sumisión<sup>21</sup>.

Es difícil precisar más las fórmulas usuales de la oración judía. El *qaddiš*, que contiene algunas semejanzas con el padrenuestro<sup>22</sup>, se remonta tal vez al primer siglo cristiano. Lo mismo hay que decir del *abīnu malkēnu*<sup>23</sup>. No pueden fecharse con seguridad las oraciones del *musaf* y de la *habdala*<sup>24</sup>. Al lado de fórmulas estereotipadas, el judaísmo conoce la oración espontánea y personal. En tiempo de la redacción del *šemone esre*, se planteó la cuestión de si era lícito insertar en él intenciones personales. La respuesta fue afirmativa<sup>25</sup>.

La parábola del fariseo y del publicano (Lc 18, 10), que van al templo para hacer una oración individual, quiere pintar al vivo una escena de la vida cotidiana. La ordenación bastante rígida de la oración oficial provocó y desarrolló el sentido de la oración personal.

El escollo de fórmulas demasiado estereotipadas era favorecer cierto formalismo, que se expresa en la casuística de los rabinos<sup>26</sup>. Las prescripciones concernientes a las filacterias abren el camino a

20. J. JEREMIAS, ZNTW 33 (1934) 203. Cf. también St. B. IV, 54; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga 1949, 40.

21. La bendición está tomada del Ps 117, 20, aplicado a la salud mesiánica. En Mt 23, 59 y Lc 13, 35, Jesús la aplica a su parusía.

22. Las semejanzas han sido fuertemente exageradas por ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 93. En sentido contrario, H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie im N. T.*, Gütersloh 1931, 82.

23. St. B. I, 408.

24. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, 46, 122. St. B. IV, 192, 236.

25. St. B. IV, 233.

26. St. B. IV, 230, 231.

abusos y a una concepción mágica de la oración<sup>27</sup>. Al prevenir contra estas desviaciones, Cristo arranca la máscara de las oraciones hipócritas que no expresan un movimiento del corazón (Lc 18, 10; Mt 6, 5; Mc 12, 40). Siempre es cierto que Jesús encontró en Israel una vida intensa de oración<sup>28</sup> que, por sus orígenes judeo-cristianos, va a imprimir su cuño a la Iglesia.

### Oraciones judías.

La piedad de Jesús es solidaria de esta oración judía. Jesús toma parte en la vida cultural de la sinagoga, donde santifica el sábado y toma frecuentemente la palabra<sup>29</sup>. En la sinagoga de Nazaret, Lucas sitúa la escena en que Jesús se aplica la profecía de Isaías y que toma forma de visión inaugural. Cristo afirma solemnemente que, ante los ojos de sus oyentes, se están cumpliendo las promesas mesiánicas.

Los milagros de Jesús confirman esta misma irrupción de la era nueva (Mt 12, 6; Mc 1, 25).

La enseñanza de Jesús contrasta con la de los escribas: «Enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas» (Mc 1, 22). Los judíos se maravillan de pronto de que Jesús enseñe sin haber frecuentado las escuelas rabínicas. Mas aún, Jesús interpreta y explica la Escritura con una profundidad jamás sospechada; no es un exegeta, sino un profeta; lee la Escritura en su espíritu, más que en su letra; en ella percibe la voz de Dios, el designio del Padre que sitúa su misión mesiánica.

Su acción y su persona hacen cuerpo con la Escritura: «Escudriñad las Escrituras, pues ellas dan testimonio de mí» (Ioh 5, 39). Ahí reside la originalidad de la enseñanza de Jesús. Él muestra cómo la palabra de Dios se cumple y halla su plenitud en sí mismo (Mt 5, 17; Lc 24, 27). Él abre el camino a la predicación apostólica, que mostrará constantemente cómo Jesús ha realizado las Es-

27. St. B. iv., 250, 277.

28. El episodio de Aquibas, que aun en el martirio respeta las horas de la recitación del *šema*, es característico. A los discípulos que querían impedirlo, replicó: «Durante toda mi vida me he preocupado del versículo: "Con toda tu alma", Deut 6, 5. Yo me preguntaba cuándo lo podría cumplir, y ahora que se me concede, me lo queráis impedir.» G. KITTEL, *Probleme des p. Spätjudentums*, Stuttgart 1926, 93.

29. Mt 4, 23; 9, 35; 13, 54; Ioh 18, 20.

crituras. El culto cristiano integra el de la sinagoga, transformándolo<sup>30</sup>.

Como los israelitas, Jesús recita el *šema*. En la multiplicación de los panes obra como el padre de familias, ora sobre el pan (Mt 6, 11), da gracias en la mesa (Mc 6, 41; 8, 6; Ioh 6, 11; Mc 14, 22), sobre el pan y sobre el vino. Bendice los peces antes de ofrecerlos a la muchedumbre (Mc 6, 41; 8, 7). Aun respetando los ritos de los antiguos, Jesús les imprime una intensidad, un fervor personalísimo tales, que los discípulos de Emaús lo reconocen inmediatamente en la manera de bendecir y romper el pan (Lc 24, 30).

La misma fidelidad a las tradiciones judías en la cena, donde inscribe el rito nuevo en el contexto de la pascua antigua<sup>31</sup>.

Jesús lleva el manto con las filacterias (Mt 9, 20; Mc 6, 56). Ora en arameo (Mc 14, 36; 15, 34), de pie (Mc 11, 25), con las manos abiertas para recoger el don de Dios, lo más frecuentemente con los ojos levantados al cielo (Mc 7, 34; 6, 41; Ioh 11, 41). En Getsemaní, Jesús se postra de rodillas (Mt 26, 39; cf. Eph 3, 14)<sup>32</sup>.

Este conformismo no ha de engañarnos sobre el cambio radical que Cristo introduce en las tradiciones recibidas. Cristo reivindica su independencia insuflándoles espíritu nuevo y critica abiertamente las formas ostentatorias de la oración en la sinagoga (Mt 6, 5), en la medida en que dicha oración pierde su sentido original de diálogo con Dios.

### El salterio.

El salterio ocupaba un puesto privilegiado en la piedad judía. Las 18 bendiciones se inspiran en él. El judaísmo, en tiempo de Cristo, alimenta en él su piedad. Las citas de los salmos esmaltan el *Magnificat* y el *Benedictus*.

Jesús se refiere explícitamente al libro de los salmos (Lc 20, 42; 24, 44). Es el libro de su misión y de su religión. Al Tentador, lo mismo que a los judíos, les replica con una cita del salterio (Mt

30. J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 49-53.

31. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 47-49.

32. Los judíos conocen como posturas de la oración la inclinación, durante las bendiciones, y la postración, de la que Bar Qappara enumera cuatro formas: la postración se hace sobre el rostro (Gen 37, 10); de pie o arrodillado, el orante extiende las manos. Juntar las manos expresa la sumisión absoluta entre las manos de Dios. St. B. II, 259-262.

4, 6; Ioh 10, 34; Mt 21, 42)<sup>33</sup>. El misterio pascual de la antigua y nueva alianza se inserta en el canto de los salmos y acaba por el *hallel* que Jesús canta con los suyos<sup>34</sup>. La oración de Getsemaní alude al salmista (Mc 14, 34; Ps 42, 6.12). Los salmos 22 y 69 aparecen en filigrana en el relato de la crucifixión y de la muerte (Ioh 19, 24). Dos evangelistas refieren que el crucificado recitó en la cruz el salmo 22 (Mt 27, 46; Mc 15, 34). San Lucas pone en los labios expirantes de Jesús la oración de entrega del salmo 31: «En tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46)<sup>35</sup>.

El rabinismo postexílico daba ya al salmo 22 una significación mesiánica y escatológica sin aplicarlo a la persona del Mesías. Otros rabinos lo aplicaban a David, a Israel o a Ester. La *pesiqta* es la primera que lo atribuye al Mesías<sup>36</sup>.

Al servirse de la oración de su pueblo, Jesús expresa su solidaridad con él; es en todo semejante a sus hermanos (cf. Hebr 7, 26 y 2, 17.18); Él es, sin embargo, sin pecado. El drama de Cristo procede de que, como justo paciente, realiza las profecías de Isaías<sup>37</sup>. Los insultos que se le dirigen durante su pasión son un homenaje a su misión de hijo de Dios y rey de Israel, de salvador de los

33. La cita del Ps 118, 22-23, sobre la piedra angular, fue aplicada por el rabinismo primero a Abraham, luego a David y, finalmente, al Mesías. St. B. I, 875-876.

34. Juan (Ioh 13, 18) refiere la alusión de Jesús al Ps 41, 10.

35. Este salmo servía de oración de la noche. St. B. II, 269.

36. St. B. II, 574.

37. El evangelio de Mateo describe a Cristo como el Justo paciente desde su nacimiento. Más especialmente:

Mt	Is
2, 2	55, 1
3, 3	40, 3
5, 11	51, 7
6, 16	58, 5-9
8, 11	59, 19
8, 17	53, 4
12, 18-21	42, 1-4 y 41, 9
14, 25	43, 16
20, 28	53, 10
21, 13	56, 7
24, 38	54, 9
25, 35	58, 7
26, 67	50, 6
27, 12	53, 7
27, 30	50, 6
27, 38	53, 12
27, 60	53, 9

otros. Sus enemigos mismos reconocen que ha puesto su confianza en Dios y que se ha gloriado de reconstruir el templo en tres días.

El salmo 22 es como la liturgia de este drama pascual, como la oración del sumo sacerdote en la oblación de la tarde. En el relato de Mateo, afloran constantemente los salmos 22 y 68<sup>38</sup>. No podría expresarse mejor cómo Cristo da su plenitud y acabamiento a la historia y a las profecías de Israel. El salmo 22, sobre todo, resume la vida y la oración de Jesús; en él se expresa el sufrimiento y abandono del que, a par de los *anawim*, ha venido a ser objeto del desprecio universal<sup>39</sup>, de parte de los judíos, de los paganos y de los malhechores. Pero el abandono y la prueba no tienen la última palabra. El mismo salmo acaba por la descripción del triunfo del oprimido y por el advenimiento del reino de Dios, adelantado por el sufrimiento del siervo inocente y fiel. Más allá del drama, el crucificado descubre el reconocimiento y la reunión universal.

Si los evangelistas no nos relatan más que el primer versículo del salmo, la seguridad del triunfo está claramente desarrollada en los diversos relatos: poder del crucificado (Mc 15, 26), libertad de una vida lúcidamente ofrecida (Mt 27, 50; Lc 23, 46), que rehúsa servirse de su poder para sus propios fines (Mc 15, 31); signos cósmicos que indican el luto de la tierra que reconoce a su soberano<sup>40</sup>; bajada a los infiernos y resurrección de los muertos, que son signos del cumplimiento mesiánico<sup>41</sup>. Y, acabando estos himnos,

38. Cuadro sobre la utilización de los salmos 22 y 68:

	Mt	Mc	Lc	Ioh
Salmo 22,	2, 27, 46	15, 34	23,	19,
	8, 39	29	35	
	9, 43			
	16, 35	24	34	24
Salmo 68,	22, 34.48	23.36	36	29

39. Tema frecuente en los salmos, que se expresa por el grito: *eli, eli*. El texto del salmo está citado según el hebreo y no según el arameo. Jesús recurre a la fórmula sagrada. La cita ha levantado más de una discusión; los códigos presentan variantes. Pero *eli* es la versión mejor acreditada. La alusión a Elías es una prueba suplementaria. Mt 27, 47. Cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, II, 91, nota 1; trad. cast. ELE, Barcelona 1965.

40. Cf. Mt 27, 46.51; cf. Mt 24, 29; Mc 13, 24.

41. Cf. Mt 27, 52; cf. 1 Petr 3, 19; 4, 6; igualmente, Mt 27, 47-49 y 16, 14; 9, 25.

la confesión del centurión pagano (Mc 15, 39) expresa el tema de todo el evangelio: «Éste es el Hijo de Dios»<sup>42</sup>.

Esta fusión de la humillación y de la exaltación de Jesús es característica del evangelio de Mateo (4, 3 y 11; 16, 16-23; 11, 27) y se halla desarrollada en el de san Juan.

El rasgarse el velo que cierra el *sancta sanctorum* figura la abolición del culto antiguo, caducado en adelante, y la instauración del culto nuevo<sup>43</sup>. El templo judío cede el lugar al templo vivo (Mt 27, 40). Es la hora nona, la hora del sacrificio de la tarde en que los israelitas se recogen en la oración; para Juan, el momento en que los judíos inmolan el cordero pascual. El templo queda en adelante vacío y sin objeto. Cristo, sobre la cruz, une sacrificio y oración. Al repetir las fórmulas que expresaban la fe de los padres, al meditar el sentido de su historia, Jesús les confiere, por su oblación cruenta, plenitud y eficacia.

La oración del salterio en los labios de Cristo sacrificante, resulta esencialmente acción al fundarse en la oblación de la alianza nueva y definitiva. Acto único, ἐφάπαξ, que funda en adelante la *actio* de la eucaristía. Ella expresa el drama del pueblo, la lucha contra las potencias de las tinieblas en una perspectiva de victoria. Así reciben los salmos como una consagración y la Iglesia del Señor resucitado los repetirá hasta la congregación universal.

«El sacrificio de la tarde» ofrecido sobre la cruz termina con el salmo de la confianza y de la entrega entre las manos del Padre. Es el salmo que entre los contemporáneos servía de oración de la noche. La obra confiada por el Padre a Jesús está consumada.

### La comunidad de Qumrán.

El descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, después del documento de Damasco, enriquece singularmente nuestro conocimiento de los ambientes religiosos en tiempo de Cristo<sup>44</sup>. Sin em-

42. Cf. Mc 1, 11; 9, 7; 12, 6; 13, 32; 14, 61.

43. Mt 27, 51; cf. Mt 21, 12 y 13 y 24, 1-2; Hebr 9, 13-28 y 10, 19.

44. Es imposible presentar una bibliografía exhaustiva. Para los textos hemos recurrido a *Qumrán Cave, I*, por D. BARTHÉLEMY y J.T. MILIK, Clarendon Press, Oxford 1955; G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, París 1954; A. VINCENT, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, París 1955; sobre todo, la edición hebrea del *Megillót Genuzót*, editado por E.L. SUKÉNIK, 1, § II, Jerusalén 1948 y 1950.

bargo, sería temerario sacar conclusiones apresuradas en el momento en que los documentos descubiertos están aún incompletamente publicados, o exagerar su importancia con perjuicio de los libros inspirados.

Los miembros de la comunidad monástica de la «nueva alianza», que hubo de nacer en los medios pietistas centrados en torno al templo<sup>45</sup>, habían huido del mundo perverso a fin de prepararse en la soledad a la llegada de los dos Mesías, el de Aarón y el de Israel<sup>46</sup>. Llevaban vida común que comprendía la mesa común, la oración en común y las reuniones: «Tomen su comida en común, reciten las bendiciones en común y se consulten en común»<sup>47</sup>. Los miembros agregados a la comunidad no poseían nada como propio, sino que habían puesto en común todos sus bienes.

Los datos de la regla sobre las comidas religiosas se reducen a la precisión siguiente: «Cuando esté preparada la mesa para la comida o el mosto para beber, sea el sacerdote el que primero extienda su mano para bendecir las primicias del pan y del mosto»<sup>48</sup>. Se evita hablar del vino y sólo se menciona el mosto (*tirôs*).

La oración común debía tenerse al salir y al ponerse el sol<sup>49</sup>. Se añadía una velada o vigilia de los «grandes» un tercio de la noche, durante todo el año, que comprendía la lectura del libro,

Muchos datos nos han sido procurados por M. BAILLET, *Deux cantiques d'action de grâces du désert de Juda*, en «Bulletin de littérature ecclésiastique» 1956, 129-141; H. BARDTKE, *Considérations sur les cantiques de Qumrán*, en «Revue biblique» 63 (1956) 220-223; J. BAUMGARTEN y M. MANSOOR, *Studies in the New Hodayot (Thanksgiving hymns)*, en «Journal of Biblical Literature» 74 (1955) 115-124, 178-195; 1956, 107-113; A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, París 1950; G. LAMBERT, *Un psaume découvert dans le désert de Juda*, en «Nouvelle Revue Théologique» 71 (1949) 621-637; *Traduction de quelques «psaumes» de Qumrán et du «pêsher» d'Habacuc*, *ibid.*, 1952, 284-297; J.T. MILIK, *Duo cantica ex volumine Hymnorum nuper invento ad Mare Mortuum*, en «Verbum Domini» 30 (1950) 362-371; R. TOURNAY, *Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts*, en «Revue biblique» 56 (1949) 218-227; *ibid.*, 1950, 621-626; G. VERMÈS, *La secte juive de la Nouvelle Alliance d'après ses hymnes récemment découverts* en «Cahiers sioniens» 1950, 178-202; M. WALLENSTEIN, *Hymns from the Judaean Scrolls*, Manchester 1950.

Es de interés tener también en cuenta la tesis radical de H. E. DEL MEDICO, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, París 1957.

45. D. BARTHÉLEMY, en «Revue biblique» 60 (1953) 422.

46. *Règle de la Communauté*, IX, 11. Cf. M.J.T. MILIK, *Manuale disciplinae*, en «Verbum Domini» 31 (1951) 152; M. BURROWS, *The Messiahs of Aaron and Israel*, en «Anglican Theol. Rev.» 1952, 203-206.

47. *Règle de la Communauté*, VI, 2-3.

48. *Ibid.*, VI, 4-5.

49. *Ibid.*, X, 1-3.



el estudio del derecho y el rezo de las bendiciones en común<sup>50</sup>. Un hombre por cada decena estaba especialmente encargado de escrutar la *torah* día y noche con miras al perfeccionamiento común<sup>51</sup>.

En la regla de la comunidad, el calendario enumera las fiestas religiosas: el comienzo de las cuatro estaciones del año, las neomennias mensuales, los días sagrados fijados en función del comienzo del mes, el primer día del año, el año sabático y el del jubileo<sup>52</sup>. La enumeración termina por un himno final que parece querer desbordar los marcos del calendario para pedir que se bendiga a Dios en todo tiempo, en todo lugar y en toda circunstancia<sup>53</sup>. «Yo bendeciré tu nombre, salga o entre, me sienta o me levante, yo lo cantaré acostado sobre mi lecho. Lo bendeciré por la ofrenda que sale de mis labios, por lo que ha dado a los hombres y, antes de que levante mis manos, para alimentarme de los frutos deliciosos de la tierra... Sienta terror o espanto, sobre el lugar de la angustia y desolación, yo lo bendeciré, le daré gracias por sus maravillas y lo celebraré por su poder. Todos los días me apoyaré sobre sus gracias y reconoceré que en su mano se halla la justificación de todos los vivientes y que todas sus obras son verdad. Cuando comience la angustia, lo alabaré y cantaré también por su liberación.»

Para los miembros, el verdadero santuario en que se reúnen los santos, no es ya Jerusalén, sino la comunidad misma<sup>54</sup>. En este santuario, los pecados no son ya expiados por los holocaustos y sacrificios, sino por la oración — la oblación de los labios — y por la conducta perfecta que será «el don de la ofrenda agradable»<sup>55</sup>. Nos hallamos en presencia de un movimiento religioso que acentúa la espiritualización de la oración y del culto.

Los documentos publicados nos proporcionan toda una colección de bendiciones<sup>56</sup>, una de las cuales, la bendición del príncipe de la comunidad, que probablemente se refiere al Mesías de Israel, se aproxima al *Benedictus*<sup>57</sup>. Estas bendiciones no parecen haber

50. *Ibid.*, VI, 7-8. 51. *Ibid.*, VI, 6-7. 52. *Ibid.*, X, 1-8.  
53. *Ibid.*, X, 9-17. Seguimos parcialmente la traducción de G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, 154-155.  
54. *Règle de la Communauté*, VIII, 5-6.  
55. *Ibid.*, IX, 4-5.  
56. *Recueil des bénédictions*, en *Qumrân Cave*, I, 118-129.  
57. *Ibid.*, 128.

sido utilizadas en las juntas de la comunidad, sino que tienen aire de composiciones librescas<sup>58</sup>. Lo que llama a primera vista la atención en estas bendiciones e himnos es la inspiración bíblica. La imitación salta a los ojos: paralelismo de versículos, semejanza de imágenes e ideas.

Si se mira más despacio, llama la atención no encontrar alusión alguna a los actos salvadores de Dios contados en el Antiguo Testamento<sup>59</sup>. Los cánticos de Qumrán rompen incluso los marcos bíblicos y los géneros literarios<sup>60</sup>. Son oraciones en que ya no se pide casi nada; ora lamentaciones individuales sobre los peligros corridos por parte de enemigos astutos y crueles, ora salmos de alabanza en que el hombre canta la bondad del Dios soberano a quien debe la gracia y la salud<sup>61</sup>.

El yo empleado en los salmos, ¿expresa una oración individual o colectiva? H. Bardtke hace notar que se pone en contraste con la comunidad, lo que nos haría inclinarse a la interpretación individual<sup>62</sup>. El mismo autor añade que la semejanza bíblica es más exterior que real. Los salmos quieren ante todo enseñar y edificar y, según él, habrían servido para inculcar la doctrina de la secta. Estaríamos en presencia de un verdadero catecismo, compuesto por un autor de espíritu metódico, diestro en la dirección de las almas<sup>63</sup>.

Es cierto que los cánticos nos ofrecen datos preciosos acerca de la teología de los grupos monásticos de Qumrán. El salmista es miembro de una comunidad que llama «alianza, consejo de los santos, junta de los hijos de Dios». Sus miembros son penitentes, discípulos del maestro de justicia, al servicio de Dios, para alabar su nombre, para anunciar sus maravillas<sup>64</sup>.

Los hijos de la luz están en lucha con los hijos de las tinieblas, que son los hombres de Belial. Llamados por una vocación per-

58. Éste es, por lo menos, el parecer de los dos editores, D. BARTHÉLEMY y J.T. MILIK, *ibid.*, 120.

59. La observación es de H. BARDTKE, *Considérations sur les cantiques de Qumrân*, en «Revue biblique» 63 (1956) 223-224.

60. Es una reflexión de M. BAILLET, *Deux cantiques d'action de grâces du désert de Juda*, en «Bulletin de littérature ecclésiastique» 1956, 13.

61. *Ibid.*

62. *Considérations sur les cantiques de Qumrân*, en «Revue biblique» 1956, 227-228.

63. *Ibid.*, 229-231.

64. Cf. G. VERMÈS, *La secte juive de la Nouvelle Alliance d'après ses hymnes récemment découverts*, en «Cahiers sioniens» 1950, 178-202.

sonal, los discípulos de la alianza reciben el espíritu de santidad, que los purifica del pecado por gracia, los santifica alejándolos de la abominación, dándoles sabiduría, justicia y santidad en la comunidad de los hijos de la verdad <sup>65</sup>.

La comunidad de Qumrán se sitúa en una perspectiva netamente escatológica y mesiánica <sup>66</sup>. Sus miembros interpretan la impiedad que los rodea y los trastornos de la historia como signos precursores de los acontecimientos postreros. Se aplican la profecía de Isaías (40, 3) <sup>67</sup>. Los discípulos aguardan la era mesiánica, en que los pobres serán los protegidos de Dios, que los arrancará de manos de los más fuertes. El Mesías renovará la alianza, restaurará el reino para siempre y juzgará con justicia a los pobres y con equidad a los humildes <sup>68</sup>. Los textos litúrgicos describen la nueva Jerusalén, el tiempo nuevo <sup>69</sup>, en que la felicidad celeste es concebida según las formas de un paraíso, «plantación eterna», regada por las aguas vivas <sup>70</sup>, con los santos y los ángeles.

Los himnos de los círculos monásticos del desierto de Judá nos esclarecen, pues, sobre la piedad y el fervor religiosos de un grupo privilegiado en la época asmonea. En el desierto y la espera, los hijos de la luz eran un fermento en un mundo sitiado por los hijos de las tinieblas, y se preparaban a la venida inminente del Señor <sup>71</sup>.

## II. LA ORACIÓN PERSONAL DE JESÚS

La inserción de la oración de Jesús en la de su pueblo no debe engañarnos sobre su originalidad y novedad. Hay que hacer su análisis a través de indicaciones furtivas dejadas por los evangelistas,

65. *Règle de la communauté*, xi, 7-9.

66. *Ibid.*, ix, 6-11.

67. *Ibid.*, viii, 12-16.

68. *Megillôt Genuzôt*, I, lámina xii, en «*Revue biblique*» 1950, 617. Cf. también *Document de Damas*, xix, 10-11.

69. Descripción de la Nueva Jerusalén, en *Qumrán Cave*, I, 134-135.

70. *Ibid.*, *Recueil de cantiques d'action de grâces*, 137.

71. Una observación final se impone respecto de los himnos de Qumrán. Hay cierto número de ellos que comienzan por *odeka 'adônai*, de ahí el nombre de *hodayôt* que les ha dado Sukénik. ¿Cómo traducirlo? En los salmos, los LXX han traducido el verbo hebreo por *ἔξομολογεῖσθαι*, que significa confesar, alabar. Nunca han empleado *εὐχαριστεῖν*. H. Bardtke traduce también: «Yo te alabo», y no: «Yo te doy gracias», como hacen muchos. ¿No sería necesario evitar el prestar a los religiosos de Qumrán un sentimiento que no es bíblico y que sabemos es específicamente neotestamentario? Cf. la posición, muy clara, de C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 17-18.

y los textos, fuera del padrenuestro, que nos han conservado las oraciones de Jesús.

En los evangelios se hace quince veces mención de la oración de Jesús: Mateo habla de ella tres veces; Marco y Juan, cuatro; Lucas, once. Lucas es entre los evangelistas el que ha pintado con más insistencia la faz humana de Jesús y ha mencionado más particularmente su oración.

### *Indicaciones poco explícitas.*

La oración de Jesús se menciona, por primera vez, en su bautismo. Lucas es el único que pone en relación la oración de Cristo con el descenso del Espíritu Santo. Esa relación corresponde al papel que desempeña la oración en Lucas para obtener, con el bautismo, la venida del Espíritu (Act 8, 15 y 16). ¿Es esto razón suficiente para no ver en la precisión propia de Lucas más que un simple «ornamento literario»? <sup>72</sup>.

Es característico que la proclamación solemne de la misión mesiánica de Cristo aparece como la respuesta sensible del cielo a su oración silenciosa.

El relato de la tentación no habla explícitamente de oración, pero la supone. ¿Por qué habría Jesús buscado la soledad? <sup>73</sup>. El desierto es el lugar de la tentación (Deut 8, 2-6). Jesús es conducido allí por el Espíritu de Dios (Mc 1, 12), para sufrir la prueba. La resiste por la oración y el ayuno. Un doble paralelismo se transparenta en el relato. Ya Moisés <sup>74</sup> y Elías habían buscado la soledad del Sinaí para encontrar a Dios; el nuevo Moisés busca el diálogo con su Padre. El combate con el tentador evoca sobre todo la primera tentación en el Edén. Jesús aparece aquí sometido a la prueba común, «semejante en todo a nosotros» (Hebr 4, 15).

Las sugerencias de Satán evocan las de la serpiente: utilizar signos y milagros y la potencia del Hijo de Dios en beneficio propio. La respuesta de Jesús, repetida diariamente por el israelita en el *šema*, se separa de la de los primeros hombres tentados en el

72. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, 3.

73. Mc 1, 35; Lc 5, 16; Mt 14, 23; Mc 6, 46.

74. Todas las citas escriturarias utilizadas por Jesús provienen del Pentateuco. Deut 8, 3; 6, 16; 6, 13.

jardín del Edén y rompe con el pecado. Jesús no tiene otro sentimiento que la gloria y la voluntad de Dios. El poder mesiánico que el Padre le ha concedido sólo ha de servir para manifestar la soberanía divina. Esta respuesta victoriosa de Cristo es como el *leitmotiv* de su existencia entera<sup>75</sup>; ella expresa la actitud de que no se apartará jamás<sup>76</sup>. La misma tentación se renovará y será rota por la misma sumisión<sup>77</sup>, hasta la cruz<sup>78</sup>. La piedad de Jesús manifiesta al verdadero Adán, el que une cielo y tierra por un comercio místico y vuelve a abrir el paraíso (Mc 1, 13; Ioh 1, 51)<sup>79</sup>.

El Evangelio de Marcos nos relata un episodio de la catequesis petrina, nutrido de recuerdos personales. Jesús acaba de curar a la suegra de Pedro y de aliviar a enfermos y posesos de Cafarnaúm. «La mañana siguiente, aún de noche, se levantó, salió y se retiró a un lugar solitario, y allí oraba» (Mc 1, 35)<sup>80</sup>.

Jesús se niega a seguir los sueños temporales de la muchedumbre entusiasmada por sus milagros. Su misión, en el sentido técnico del término<sup>81</sup>, no es hacer prodigios cuya ambigüedad para la muchedumbre no ignora, sino proclamar la soberanía de Dios (κρηυξω, Mc 1, 38). Esta conciencia de su misión, esta total sumisión respecto del Padre, las profundiza Jesús en oración solitaria en medio del silencio de la naturaleza. Lucas llega a afirmar (5, 16) la costumbre de Cristo de buscar la soledad para conversar con Dios.

Antes de escoger a los doce que gobernarán al «nuevo Israel», consciente de la gravedad de su decisión, Jesús recurre a la oración en el monte, lugar alto de las comunicaciones divinas, para consagrar una noche a la oración. Experimenta la necesidad de someter su obra, la organización y el porvenir de su Iglesia, a la voluntad

75. Compárese la primera tentación y Ioh 6, 15, la prueba del signo 6, 30; la segunda con Mt 12, 38; 16, 1; la tercera con Mt 16, 22-23.

76. Cf. Mc 1, 43; 7, 34; Ioh 2, 4; 7, 6; 11, 41-42.

77. Cf. Mt 12, 28; Lc 10, 18; 11, 20.

78. Por ej., Ioh 12, 31; 14, 30; 16, 11; Mt 27, 39.

79. El ideal paradisiaco está significado por los animales pacíficos, según una imagen profética (Is 11, 6; 65, 25), así como por el servicio de los ángeles asegurado a los hijos del Padre (Mc 1, 13; cf. Ps 91, 13; cf. también Lc 22, 43).

80. H. GREVEN (*Gebet und Eschatologie im NT*, Gütersloh 1931, 13), que sigue de buena gana a Bultmann, concede, como éste, que el tema de Cristo orante sólo vino a ser un clisé literario, porque los discípulos guardaban de Él este recuerdo.

81. Cf. el lugar par. de Lc 4, 43, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην.

de su Padre (Ioh 5, 19, 20; 8, 28-29). Esta total dependencia es expresada por Lucas en la primera y última palabra de Jesús (2, 49; 23, 46).

Los tres sinópticos refieren la confesión de Cesarea. Sólo san Lucas precisa que Jesús hizo la pregunta al salir de la oración<sup>82</sup>: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» (Lc 9, 18). La situación no era menos solemne que la elección. En contraste con la defecación de muchos discípulos, la confesión de Cesarea marca una cima de la vida pública para Cristo, para los discípulos y para el porvenir de la Iglesia. La oración de Jesús fue eficaz, porque su Padre reveló a Pedro el secreto de su persona y su dignidad mesiánica.

Exactamente seis días más tarde (Mt 17, 1; Mc 9, 2), tuvo lugar la transfiguración. La precisión de los evangelistas expresa la nitidez de los recuerdos recogidos y la relación entre la confesión de Cesarea y la confirmación dada por el cielo. La escena prolonga la del bautismo, aun permitiendo distinguir el camino ya recorrido. La respuesta del cielo confirma la misión del siervo de Yahveh (Is 42, 1) y su dignidad de hijo (Ps 2, 7). Moisés presente da testimonio del Hijo al que hay que escuchar<sup>83</sup>, según la profecía del Deuteronomio. El monte que Jesús busca para la oración es aquí, como en la tradición bíblica, el lugar en que Dios se manifiesta. Los tres discípulos testigos de la oración transfiguradora son los mismos que asisten a la escena de Getsemaní. Pedro, profundamente impresionado por la escena, pudo relatar el suceso que Marco cuenta con nota pintoresca<sup>84</sup>.

Lucas —y tal vez Marcos, si hay que creer a Orígenes—<sup>85</sup> habla en dos ocasiones de la oración de Jesús (9, 28.29). La transfiguración está como provocada por la oración: «Mientras oraba, cambió el aspecto de su cara» (v. 29). La presencia de Dios se manifestó visiblemente durante la noche por el resplandor de la luz. Los discípulos pudieron descubrir el verdadero rostro de su Maestro y, en cierto modo, el reflejo de la intimidad incommunicable que unía en la oración al Hijo y al Padre.

82. Nótese, sin embargo, que Ditsy<sup>c</sup> omiten la circunstancia.

83. Cf. Deut 18, 15.18-19. Cf. Act 3, 22; 7, 37.

84. ¿Habrá que atribuir a esta tradición petrina la alusión de la 2.<sup>a</sup> Petri, atribuida al mismo apóstol, 1, 17?

85. ORÍGENES (*Hexaplas*, III, 559) y algunos ms. minúsculos leen también en Mc: ἐν τῷ προσεύχασθαι αὐτόν.

Otro *logion* que refiere únicamente Lucas, de autenticidad indiscutible, permite precisar el objeto de la oración: «Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca» (Lc 22, 32). El Maestro no disocia su misión de la de sus discípulos. Ligados por la fe confesada en Cesarea, Pedro y los otros tendrán que proclamar el mensaje a los hermanos y al mundo; mensaje, que no será otro que la buena nueva del reino. Su fuerza podrá apoyarse en la oración y asistencia de su Maestro.

En varias ocasiones, los relatos evangélicos nos muestran a Cristo en oración «con los ojos levantados al cielo» (Mc 7, 34; Mt 14, 19; Mc 6, 41; Lc 9, 16). Este uso no era frecuente en esta época<sup>86</sup>; el israelita se volvía simplemente hacia el templo. ¿Quiso significar Jesús la abolición del templo y enseñar que el Padre a quien Él oraba estaba en los cielos? Lo cierto es que esta actitud expresa la relación personalísima que lo une a su Padre. La oración de Jesús descubre el poder de que hace uso, el servicio a que está ligado y la misión que el milagro ha de ilustrar.

#### Oraciones conservadas.

Si prescindimos del padrenuestro, que es nuestra oración más que la de Jesús, los sinópticos no nos relatan más que tres oraciones personales de Cristo: su acción de gracias a la vuelta de los discípulos, la plegaria de Getsemaní y la de la cruz. El evangelio joánico enriquecerá nuestro pliego (11, 41; 12, 27; 17).

Un rasgo común a todas las oraciones relatadas por los sinópticos y por Juan es la invocación de Dios como Padre: *Abba*. La apelación de Dios como Padre no era desconocida de las mismas religiones paganas. Heiler llega a afirmar que «la relación de hijo a padre en la religión de los hombres es un fenómeno religioso primitivo. En esta apelación, pigmeos y australianos, bantúes e indios se dan la mano con griegos y romanos, asirios e hindúes»<sup>87</sup>. Poco importa que esta invocación se dirija al solo Dios de la tribu o designe la divinidad misteriosa que dirige el universo y las tribus dispersas que lo componen. Lactancio ve en esta paternidad divina un reconocimiento implícito del monoteísmo<sup>88</sup>.

86. St. B. I, 685. En la mesa, el que rezaba bajaba los ojos.

87. F. HEILER, *Das Gebet*, 141.

88. *Div. inst.* IV, 3.

Clemente de Alejandría<sup>89</sup>, que halla esta apelación en Homero, pone ya en guardia contra conclusiones apresuradas. ¿No nos hallamos en presencia de simples semejanzas verbales?

Entre los antiguos, la idea de padre va asociada a la de señor. Una limita a otra. La paternidad es más una metáfora y un título, que una realidad. «Zeus padre — dice Homero —, tú dominas sobre los dioses y sobre los hombres mortales»<sup>90</sup>. Aristóteles es más explícito aún: «El poder sobre los hijos es el de un rey, se funda en el hecho de haberlos engendrado y los domina con amor a lo largo de su vida; lo cual es propio del poder real»<sup>91</sup>.

Así pues, padre y señor son sinónimos para expresar las relaciones necesarias y recíprocas que significan, de un lado, la voluntad soberana; de otro, la sumisión absoluta. La generación divina que funda estos vínculos expresa primeramente que Dios es el propietario y, como tal, debe proveer a la subsistencia de la humanidad entera y de cada uno de sus miembros.

Esta concepción no parece haber trascendido de las escuelas de los filósofos griegos, pues no aparece ni en el teatro ni en los papiros. Se halla en el ambiente de los estoicos, en que el himno a Zeus de Cleantes la exaltó particularmente. Esta representación griega sólo influye sobre el pensamiento judío en Josefo y Filón. En el mismo sentido, los romanos dan a Júpiter, Jano, Marte, Neptuno, Quirino y Saturno los nombres de *pater*, *parens* y *genitor*<sup>92</sup>.

Las religiones semíticas que usan la apelación de padre para sus dioses, expresan así también ellas la misma idea de posesión, asociando, en sus lamentaciones, la de conmisericordia del «Padre misericordioso»<sup>93</sup>. Una y otra noción se encuentran en el himno al dios Sin<sup>94</sup>.

El pueblo de Israel funda su fe en el Padre sobre un hecho positivo: su elección divina. La relación padre-hijo es concebida en una línea descendente más que en la línea ascendente: hijo-padre.

89. *Strom.* VI, 17, § 151, 4.

90. Cf. *Iliada* IV, 235; V, 33; XIII, 631. *Odisea* XIII, 128; XX, 112.

91. *Polit.* I, 12.

92. Cf. G. APPEL, *De Romanorum precatationibus*, Giessen 1909, 103.

93. ST. LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Oxford 1909, 103. También J. HEHN, *Hymnen und Gebete an Marduk*, Leipzig 1903, n.º 21, p. 365 y n.º 14, p. 352.

94. En *Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testament*, editado por H. GRILSMANN, Tubinga 1909, 241.

El primer testimonio se remonta a la salida de Egipto, en que Dios mismo afirma: «Mi hijo primogénito es Israel», (Ex 4, 22).

Israel debe a Dios su existencia: «¿No es Él tu Padre que te ha engendrado, el que te ha hecho y por quien subsistes?» (Deut 32, 6) <sup>95</sup>. Esta concepción de la paternidad expresa primeramente la soberanía de Dios y la relación recíproca de autoridad y sumisión.

La idea de que Dios es padre se afirma hasta en los nombres que se daban en Israel. *Abi-ram* significa «mi padre es elevado» (Num 16, 1); *Abi-ezer*, «mi padre es socorro» (Ios 17, 2); *Abi-yah*, «mi padre es Yahveh» (1 Par 7, 8); *Abi-túb*, «mi padre es bondad» (1 Par 8, 11) <sup>96</sup>.

A lo largo de toda la Biblia, hallamos esta afirmación de la paternidad como soberanía. Malaquías escribe aún al retorno del destierro: «Un hijo honra a su padre, un criado teme a su amo. Pues, si yo soy padre, ¿dónde está mi honor?» (Mal 1, 6). Esta concepción se halla en Cristo mismo (Mt 11, 27).

La noción bíblica de la paternidad desborda las concepciones encontradas en la historia de la religión antigua. Ella expresa el nacimiento singular del pueblo escogido a su misión sobrenatural. El profetismo (Is 1, 2), sobre todo postexílico (Is 43, 6; 45, 11; 64, 7), lo repite. En Oseas, la metáfora, a partir de una experiencia personal, expresa una ternura inmensa:

Cuando Israel era niño, yo lo amaba,  
y de Egipto llamé a mi hijo (Os 11, 1).

La idea de paternidad expresa el amor de Dios que cuida de la obra de sus manos <sup>97</sup>, castiga para instruir <sup>98</sup> y tiene misericordia <sup>99</sup>. Este amor paternal se manifiesta en su inalterable fidelidad para con su pueblo, aun prevaricador e infiel a la alianza que exige su sumisión, el hombre está seguro de que Dios le concede perdón y salud <sup>100</sup>. El rey, como representante del pueblo de Dios, señalado de manera particular como elegido, es llamado «hijo de Dios» en la profecía davídica (2 Sam 7, 14; Ps 2, 7; 89, 27).

95. Cf. también Num 11, 12; Is 63, 16; 64, 7; Mal 2, 10.

96. Según A. GELIN, *Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, 25.

97. Por ej., Iob 10, 8-12; 14, 15.

98. Cf. Deut 8, 5; Ps 118, 18; Iob 5, 17.

99. Cf. Deut 1, 31; Ps 103, 13; Is 49, 5.

100. Cf. Deut 8, 3-6; Prov 3, 12; Ier 3, 19; 31, 20.

El destierro desarrolla la religión individual de Israel, y Dios aparece ahora como el padre del individuo, del justo que es, como el pueblo, *παῖς Κυρίου, υἱὸς Θεοῦ*. El israelita se dirige a Dios diciéndole: «Señor, padre y dueño de mi vida» <sup>101</sup>. Esta invocación pasa a la literatura postexílica.

Su alma observará todos mis mandamientos y obrará según estos preceptos, y yo seré su padre, y ellos serán mis hijos. Se llamarán todos hijos del Dios vivo y todos los ángeles y todos los espíritus sabrán y reconocerán que son mis hijos, que yo soy su padre de verdad y en justicia, y que yo los amo (*Iub.*, 1, 24) <sup>102</sup>.

La literatura rabínica aporta la precisión «el Padre que está en los cielos». En la oración judía, la denominación de padre sigue siendo rara. La hallamos en las 18 bendiciones: «Oh Padre nuestro, concédenos el conocimiento...»

En boca de Jesús, el título de padre está en continuidad con el Antiguo Testamento. Es el Dios de la historia de Israel que se revela hoy, trascendente e inmanente, al pueblo escogido, con las mismas exigencias morales (Mt 6, 4); pero el acento se pone sobre la bondad y ternura inconmensurables, que se abren a todos, buenos y malos, sin excepción. La parábola del hijo pródigo permite medir en la actitud del hijo mayor la distancia que separa la enseñanza de Jesús de las concepciones judías <sup>103</sup>.

La utilización del nombre de padre para designar a Dios no corría riesgo de chocar al auditorio. Al hablar del Padre, Jesús vigila para evitar toda ambigüedad, haciendo siempre resaltar la diferencia que existe entre su filiación y la de sus discípulos. El Padre, sin atributo ni explicación para designar a Dios, sólo es empleado por Cristo <sup>104</sup>. El vocativo Padre se halla en la oración de Jesús, nunca en la de sus discípulos, salvo en la recensión del padrenuestro en Lucas, en que éste depende del uso de la comunidad primitiva <sup>105</sup>.

101. Por ejemplo, Eccli 23, 1.4; Tob 13, 4; Sap 2, 16; 14, 3; 3 Mac 5, 7; 6, 3, 8.

102. Cf. también *Iub.*, 19, 29. *Test. XII, Iud.*, 24.

103. *St. B.* I, 393.

104. Mt 11, 27 y 24, 36. Más frecuentemente en Juan: 75 veces en su Evangelio, casi siempre en los discursos de Jesús; 12 veces en su primera carta. Sobre el tema ha compuesto un excelente estudio W. TWISSELMANN, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem N.T.*, Gütersloh 1939.

105. Fuera de este caso, Lc 11, 1, hallamos el vocativo cinco veces en Lc, dos en Mt, y tres veces con «mi», lo que equivale a lo mismo, pues el original arameo no tiene pronombre personal.

«Padre mío» no es utilizado nunca más que por Cristo, hablando de Dios<sup>106</sup>. Dirigiéndose a sus discípulos, lo opone a «vuestro Padre»<sup>107</sup>. El hombre sólo una vez dice «nuestro Padre» en el Nuevo Testamento. Los escritos apostólicos precisan habitualmente el nombre de Dios diciendo: «Dios, padre nuestro»; raras veces hablan del Padre; los evangelios no precisan nunca el nombre del Padre por un atributo, porque este título es un nombre de Dios.

El término correlativo υἱός, hijo, empleado en singular y en el sentido absoluto de «el Hijo o Hijo de Dios», se aplica exclusivamente a Cristo. La expresión «Hijo del Padre» no ocurre nunca, pues sería una tautología, ya que el nombre de Padre no necesita ser precisado<sup>108</sup>.

La novedad en la apelación de Padre por parte de Cristo proviene de que ella cumple la promesa escatológica hecha por Yahveh a su pueblo. El Hijo del Padre tiene la misión de realizar la obra de salud. «Por eso mi pueblo conocerá mi nombre, aquel día comprenderá que soy yo quien dice: “Heme aquí”» (Is 52, 6). En esta línea de pensamiento puede decirse que el título de padre acaba la revelación del tetragrama hecha a Moisés. Cristo cumple la profecía. Dios es, por ende, padre, porque ha enviado al que realiza la obra escatológica de Dios (Mt 11, 13). Reconocer al Hijo es reconocer la paternidad de Dios, Jesús es el hijo único (Mt 11, 27; Mc 13, 32).

Al llamar Jesús a Dios Padre en su oración, introduce la humanidad en el misterio de su relación personal con Él; este misterio funda su naturaleza y su misión. La oración personal de Jesús prolonga la revelación del Padre en el bautismo y en la transfiguración. Es la respuesta del Hijo a la palabra del Padre, que comulgan en un mismo misterio y en una misma obra de salud.

En el mismo sentido, L. WILLIAMS en «Journal of Theological Studies» 31 (1929) 42.

106. En Lc cuatro veces, en Mt catorce, seis de ellas con «celeste» (uno y otro con el mismo substrato arameo); veinte veces en Juan; nunca en Mc, ni en el sermón de la montaña.

107. En Juan una sola vez, en el epílogo del Evangelio, tres veces en Lc, doce veces en Mt, que añade «celeste» o en los cielos, excepto en cuatro casos. En el sermón de la montaña hallamos «tu Padre» (tres veces), «su Padre» (una vez).

108. Hijo en Mt 11, 27 y Mc 13, 32. Hijo de Dios: doce veces en el evangelio de Juan, dos en su primera epístola. Hijos, en plural, no ocurre más que una sola vez, y en futuro, Mt 5, 9; en tanto que hijos de Dios, no empleado nunca por los sinópticos, ocurre tres veces en el Evangelio y cuatro en la carta primera de san Juan.

*La confesión de Jesús* (Mt 11, 25-26; Lc 10, 21)<sup>109</sup>.

Tenemos dos relatos de la oración de acción de gracias de Jesús, que tal vez se remonten uno y otro a una fuente única. San Lucas precisa que Jesús «se estremeció de gozo en el Espíritu Santo»<sup>110</sup>, lo cual es una explicación de «Jesús tomó la palabra y dijo», giro rabínico que emplea Mateo para expresar que alguien habla extáticamente en el Espíritu, por inspiración profética<sup>111</sup>, como los inspirados del Antiguo Testamento.

*Mateo*

En este tiempo tomó Jesús la palabra y dijo: Yo te confieso, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido esto a los sabios y prudentes y lo has revelado a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque tal ha sido tu designio soberano.

*Lucas*

En esta misma hora, se estremeció de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te confieso, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido esto a los sabios y prudentes y lo has revelado a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque tal ha sido tu designio soberano.

En Mateo, el capítulo 11 está dominado por el mensaje de Juan Bautista y la respuesta de Jesús que culmina en el versículo: «La buena nueva es anunciada a los pobres» (Mt 11, 5), contrastando con el anuncio de que Él será «ocasión de escándalo» (Mt 11, 6).

Lucas sitúa la oración al retorno de la misión de los setenta discípulos. Jesús los previene contra toda voluntad de poder y contra el peligro de atribuirse lo que es obra de Dios. Su ale-

109. Se trata, según ciertos exegetas, de la fuente Q.

110. El mismo verbo emplea María en el *Magnificat*, con el que nuestra oración tiene rasgos comunes.

111. St. B. I, 606.

Cierto número de exegetas habían buscado el *Sitz im Leben* de la oración referida por Mt, en la literatura griega. Así E. NORDEN (*Agnostos Theos*, Leipzig 1923, 280-308) la hace derivar de un tema de propaganda; T. ARVEDSON (*Das Mysterium Christi, Eine Studie zu Mt., XI, 25-30*, Leipzig 1937, 7), de un rito de entronización.

Monseñor Cerfaux emprendió recientemente un nuevo análisis minucioso de las fuentes del texto. Cerfaux se inclina a hacer depender la oración de Jesús de la literatura apocalíptica y sapiencial. Relaciona el texto de Mateo más particularmente con el libro de Daniel, del que, por lo demás, toma Cristo la expresión «Hijo del hombre» (compárese sobre todo Dan 2, 23 y Mt 11, 25), así como con los poemas del siervo de Yahveh en Isaías (cf. Is 51 y Mt 25 y 26) L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt XI, 25-30*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-342.

gría personal sólo debe estribar sobre su elección <sup>112</sup> (Lc 10, 20).

La autenticidad de la perícopa en Mateo está confirmada por el movimiento ternario que Cullmann <sup>113</sup> relaciona con Mt 16, 17-20, a causa del giro semítico de la oración (Mt 11, 25-26; 27-28; 30): «Yo te confieso» es frecuente en la Biblia y en la oración judía; el término «sabios» es el título de que se apoderaban los rabinos; la expresión «así ha sido querido delante de ti» es doblemente judía por la pasiva y por el «delante de ti» <sup>114</sup>.

La oración propiamente dicha es común a Lucas y a Mateo. La exposición ternaria de Mateo es una explicación progresiva de los versículos 25-26, en que las afirmaciones se «afinan» completándose. El texto mismo de la oración es nítido. «Yo te confieso» <sup>115</sup>, expresa la acción de gracias que brota del reconocimiento de las obras de Dios desde la creación a la salud. La alabanza de Cristo se funda en la conducta paradójica de Dios, que corresponde a las disposiciones de su designio soberano que revela a los pequeñuelos lo que oculta a los sabios y prudentes.

Ciertos exegetas han planteado la cuestión de saber lo que significa la fórmula ταῦτα. La expresión está precisada por el versículo siguiente: Dios revela las relaciones de reciprocidad entre el Padre y el Hijo.

La oración de Jesús celebra primeramente la trascendencia de Dios, «Señor del cielo y de la tierra», fórmula que resume la revelación del Antiguo Testamento. Da gracias porque el Padre ha transmitido la plenitud de su poder (cf. Mt 28, 18) al que es el Hijo, por un comercio de naturaleza y de amor; y el Hijo la comunica a los discípulos, escogidos entre los pequeños de la tierra.

Por una disposición de Dios, la revelación del Padre se hace en el Hijo a través de la contradicción que alcanza su paroxismo sobre la cruz.

Ante el escándalo <sup>116</sup>, sabios y prudentes, que no esperan nada ni a nadie, imponiendo a los *anawim* pesos o cargas sin darles

112. Inscritos en los cielos. Los judíos se imaginaban a Dios llevando el registro de los que estaban destinados a la vida (Éx 32, 32; Is 4, 3; Dan 12, 1; Ps 69, 29). Concepción corriente en tiempo de Jesús: St. B. II, 169.

113. O. CULLMANN, *Saint Pierre*, París 1952, 168.

114. J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus*, París 1946, 426. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 142, 173.

115. Se encuentra en la Biblia, Ps 18, 50; Ecló 51, 1.

116. Cf. Mt 11, 6 y 1 Cor 1, 28.

los medios de llevarlas, no descubren por falta de humildad «la sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24).

Los pequeños, los que no saben nada, disciernen al solo elegido, revelado por el Padre en la transfiguración (Lc 9, 35; 23, 35), conocido de Dios solo, desconocido de los hombres <sup>117</sup>. Ellos descubren en Él a su salvador (Mt 11, 28-29), al que comparte su destino.

Jesús invierte los valores del mundo, de los sabios, y establece otros nuevos y auténticos. ¿Por qué esta paradoja? Sólo los que esperan, los que tienen alma de pobres (Mt 5, 3), pueden descubrir en el justo paciente, pobre, despreciado, confundido con los pecadores su propia condición <sup>118</sup>.

La oración de Jesús nos descubre la reciprocidad del Hijo y del Padre, la dualidad de su experiencia divina y humana, a par que revela en el Mesías el misterio de Dios y el drama del hombre. Su acción de gracias está inspirada por la alegría de ver realizarse su misión mesiánica según la disposición y el beneplácito de Dios <sup>119</sup>.

### La oración de Getsemaní.

La escena de Getsemaní que relatan los tres sinópticos (Mt 26, 39-44; Mc 14, 35.36.39; Lc 22, 41) permite seguir la continuidad y progresión de la oración de Jesús.

Una vez más Cristo se retira a la soledad <sup>120</sup>, durante la noche, la vigilia del acontecimiento más trastornador y decisivo de su existencia, que Lucas llama «la hora». Como en el desierto, es la hora de enfrentarse con el príncipe de las tinieblas, la hora de la tentación «en el tiempo señalado» (Lc 4, 13). La victoria sobre el ángel del caos está consagrada por el servicio que le rinde el ángel del consuelo (Mc 1, 13; Lc 22, 43).

Jesús había querido que los tres discípulos predilectos fueran testigos de su oración transfiguradora (Mt 17, 1) y de la gloria

117. Is 42, 1; 52, 14; 53, 2-3.

118. La tesis muy verosímil de monseñor Cerfaux, que relaciona la oración de Jesús con el lenguaje apocalíptico de Daniel (2, 23) y con los poemas del siervo de Yahveh (sobre todo Is 51), trata de buscar en el terreno del Antiguo Testamento las fórmulas inspiradas que expresan las relaciones entre el Hijo y el Padre, cuyos misterios acaba de revelar. La oración hace suya la palabra bíblica, que viene a cumplir, *Les Sources scripturaires*, en «Eph. Theol. Lov.» 1955, 333.

119. Esto ha sido bien visto por J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im N.T.*, 6-7.

120. Cf. Mc 1, 35; Lc 5, 16; 6, 12.

paterna que envolvió todo su ser. En Getsemaní también son ellos escogidos para conocer a Cristo en los tormentos de su humanidad (Mt 26, 37; Mc 14, 33).

La oración y acción de gracias había alabado al Padre en la alegría reconociendo la sabiduría de su disposición (Mt 11, 26). La oración del huerto de los olivos se inclina ante esa misma voluntad que estuvo a punto de derrumbar su carne (Mt 26, 39.42.44).

*Mateo*  
(26, 39.42.44)

Y, habiéndose adelantado un poco, cayó rostro en tierra, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz. Sin embargo, no como yo quiero, sino como tú quieres.

Habiéndose alejado por segunda vez, oró diciendo: Padre mío, si no puede ser sin que yo lo beba, hágase tu voluntad.

La historicidad del episodio ha sido puesta en duda por argumentos que la corroboran. El silencio de Juan responde a su procedimiento familiar de dar por anticipación el sentido de acontecimientos ya conocidos (Iah 12, 24-27) y sobre los cuales no volverá. Alude a ellos en el curso de la pasión (18, 11).

Las divergencias entre los sinópticos no afectan a la oración propiamente dicha. Mateo es el único que trae la precisión: por tres veces. Mateo y Lucas dan a la oración de Jesús una forma condicional: *εἰ δυνατόν ἐστίν*; en Marcos el giro es absoluto: *παρένεγκε*; este último, por lo demás, da un carácter más áspero, más duro a todo el episodio. Marcos emplea la forma verbal, cuando Mateo y Lucas prefieren el sustantivo *τέλημα*, como en el padrenuestro que está subyacente en la oración de Getsemaní. La carta a los Hebreos alude indiscutiblemente a la escena del huerto de los Oli-

vos, cuando habla «de las oraciones y súplicas acompañadas de un grande grito y de lágrimas» (Hebr 5, 6-7; cf. 2, 18).

El texto de la oración de Jesús exige algunas explicaciones. Está introducida por la confesión: «Mi alma está triste hasta la muerte», que evoca el dolor del salmista, cuyo texto aparece siempre en filigrana (Ps 42, 6.12; Ion 4, 9). Esa confesión da el tono a la oración que Jesús dirige a su Padre.

Los tres sinópticos precisan la invocación de la oración: Padre. Marcos nos da la forma aramea: *Abba*. A su Padre se dirige Jesús en el momento en que la tierra se tambalea a sus pies, en un movimiento de fe y confianza en la omnipotencia divina. El texto de Marcos subraya la confianza ilimitada (Mt 19, 26; Mc 9, 23): Todo te es posible. Se trata sin duda de una prueba de poder<sup>121</sup>. El poder de Dios que se manifiesta en la creación aparece igualmente en la historia del mundo que Él dirige para la salud de los hombres. Una vez más confiesa Jesús la sabiduría del designio de Dios.

El cáliz<sup>122</sup>, imagen ya empleada en la intervención de la madre de los Zebedeos<sup>123</sup> (Mt 20, 22), significa la existencia con todo lo que entraña de alegría y prueba, de lucha y tentación, y, para terminar, la muerte. La condición humana de Jesús no le ahorra la prueba de la tentación, que se encuentra a todo lo largo de la historia bíblica<sup>124</sup> y en el padrenuestro (Mt 6, 13), para expresar la fidelidad en todas las situaciones.

La voluntad del Padre y la del Hijo parecen oponerse. Mas, en definitiva, la voluntad de Jesús se somete a la del Padre, no solamente para traer a los hombres la salud, sino también para traerla por los medios que Él juzgue necesarios (respuesta a Pedro, Mt 26, 53). En el momento presente se trata del camino de la muerte, en que Jesús experimenta el sentido y la gravedad del pecado.

Los sinópticos sólo nos ofrecen briznas de la oración de Jesús que se prolongó durante varias horas de la noche. Las precisiones que aportan subrayan el carácter humano de esta imploración: *ἤπρσεν ἐπι*

121. Como en el desierto, Mt 3, 9. Cf. Mt 19, 26.

122. Sobre la significación del «cáliz», W. LOTZ, *Das Sinnbild des Bechers*, 28, «Neue Kirchliche Zeitschrift» 28 (1917) 396-407.

123. Sobre los hijos de Zebedeo, cf. E. SCHWARTZ, *Über den Tod der Söhne Zebedai*, en «Abhandlungen der könig. Gesellschaft der Wis. Göttingen» VII, 5, 1904. La posición de Schwartz es criticada por F. SPITTA en ZNWT 11 (1910) 39-58, 89-104.

124. Cf. Gen 22, 1; Ex 20, 20; Deut 8, 2.16; 13, 4.



πρόσωπον (Mt 26, 39), ἐπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς (Mc 14, 35), θεὸς τὰ γόνατα προσήχετο (Lc 22, 41). La oración y la lucha interior que lo desgarran entre su Padre y los hombres, tiene por objeto aceptar libremente el ser entregado «entre las manos de los pecadores» (Is 53, 9). Su naturaleza de hombre, su «carne», según la palabra de Jesús mismo, recalcitra ante este drama en una angustia mortal. «Cristo en esta oración habló como si hubiera un hombre para quien la voluntad divina estuviera imperfectamente conocida y que no hubiera tenido bastante fuerza para sobrepasar la muerte»<sup>125</sup>.

La oración aparece aquí en su dinamismo; el alma de Jesús sufre y llama; aplastada, se vuelve hacia el *Abba, Pater*. El ser oído no consiste en desviar la voluntad divina de su designio, sino en someterse a él lúcidamente, carne y espíritu, hasta la muerte, sacando de la oración cruenta fuerza, paz, claridad y alegría.

### Sobre la cruz.

Entre las palabras pronunciadas por Jesús sobre la cruz, dos son relatadas únicamente por Lucas, una es común a Mateo y Marcos.

Mateo (27, 46)

Lucas (23, 34.46)

Y, hacia la hora nona, clamó Jesús dando un gran grito: *eli, eli, lama sabahtani?* Es decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?

Jesús decía: Padre mío, perdónalos, porque no saben lo que hacen.

Y Jesús dio un gran grito: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.

Una y otra de las palabras que cita Lucas comienzan por la invocación «Padre». La primera es: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»<sup>126</sup> (Lc 23, 34). Esta oración es auténtica a

125. MALDONADO, según J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, París 1935, II, 337 (trad. castellana: Madrid 1942).

126. El versículo 23, 34 presenta un problema de crítica textual. Lo omiten varios unciales: B D\* W ©, 38, 435, la versión saídica, los mejores mss. de la bohairica, syr. sin. Tischendorf, von Soden, Souter, Vogels lo conservan, con el Sinaítico, A C L y los demás unciales.

pesar de la ausencia de varios testigos. Es demasiado extraordinaria para haber sido inventada.

¿De quiénes habla Jesús? A primera vista, de los verdugos; pero éstos sólo son los obreros de una operación que los trasciende. Jesús mira sobre todo a los judíos y al pueblo que ha pedido la crucifixión. La oración de Jesús expresa algo más que la grandeza del perdón; expresa el amor misericordioso, *leitmotiv* de todo el evangelio de Lucas. La fe en el Dios de misericordia y la fe en el hombre se dan la mano en ella. Jesús afirma su imperturbable confianza en la humanidad y en su salud por encima de todos los desafueros. «Puso el sello al perdón del Padre que Él tenía misión de traernos, al perdonar Él mismo y hacer, de la injusticia que los hombres habían cometido contra Él, una expiación del pecado de los hombres», escribe Guardini<sup>127</sup>.

La oración permite a Jesús contemplar las disposiciones de perdón y de salud de su Padre, rompiendo el muro levantado por el pecado. En la oración se conciertan las dos voluntades y se expresa una actitud existencial; ella nos permite comprender la obra redentora de Jesús, que, por su expiación, alcanza el perdón que pide a su Padre. Jesús sitúa la existencia cristiana en una óptica nueva: Al perdonar los agravios del prójimo, no hacemos sino adoptar la actitud de Dios respecto de nosotros, como nos lo enseña el padrenuestro. Es el camino que seguirán Esteban (Act 7, 60), Ignacio de Antioquía<sup>128</sup> y tantos mártires.

La magnanimidad del perdón contrasta con la oración de abandono que nos relatan Mateo y Marcos, y es un eco de la de Getsemaní. Jesús lleva el peso del pecado hasta identificarse con él.

Lucas nos ofrece la última oración: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23, 46). Jesús imprime al salmo su cuño personal, le da su plenitud. Su última palabra es un postrer acto de filial confianza para con su Padre, cuya voluntad ha cumplido hasta el fin, para realizar la salud. La última oración «con un grande grito» no es el agotamiento final del moribundo, sino la oblación lúcida, libre, total del sumo sacerdote, obediente hasta la muerte de cruz. Oración y oblación se expresan en un mismo sacrificio.

Wescott y Hort, que lo omiten, reconocen que fue insertado por un préstamo de una tradición auténtica.

127. *Le Seigneur*, París, 1945, I, 344.

128. *Ad Eph.* 10.

III. LA ORACIÓN DEL SEÑOR <sup>129</sup>

Entre las oraciones de Cristo, el padrenuestro ocupa un puesto privilegiado. Se lo ha llamado «oración del Señor», no en el sentido de una oración para uso del Señor, sino enseñada a los hombres por Jesús mismo como modelo de toda oración cristiana. La tradición ha visto en ella un tratado práctico de oración. Tertuliano llega a llamarla *breviarium totius evangelii*. Ningún texto evangélico ha sido tan frecuentemente comentado <sup>130</sup>.

*Contexto.*

Los evangelios nos ofrecen dos recensiones del padrenuestro, una larga en Mateo (6, 9-13) y otra más ceñida en Lucas (11, 1-4), dentro de un contexto diferente.

En Mateo, el padrenuestro está inserto en el sermón de la montaña. Los preceptos dados por Cristo sobre la limosna, la oración y el ayuno constituyen un grupo cuyos miembros son de la misma dimensión (6, 1-4; 5-6; 16-18) y de la misma estructura. Por tres veces Jesús opone las prácticas nuevas a las de los fariseos, que «han recibido ya su paga» (Mt 6, 5.16), y manda obrar en secreto (Mt 6, 4.6.18).

En medio de este contexto, Mateo trae un grupo de versículos relativos a la oración, en que Jesús se opone a los judíos. No tienen paralelo en los textos sobre la limosna y sobre el ayuno, ni guardan verdadero enlace con lo que procede ni con lo que sigue. De este preámbulo al padrenuestro, Mateo pasa del singular al plural. Además, la afirmación: «El Padre sabe de qué tenéis necesidad» (Mt 6, 8) no parece deber introducir un texto de oración, y de oración comunitaria. Así pues, el contexto de Mateo no parece original.

En Lucas, el texto del padrenuestro se halla en la sección de Perea, que parece provenir de una colección autónoma. «Un día,

129. Para la exégesis del padrenuestro hemos aprovechado ampliamente el comentario de E. LOHMEYER, *Das Vater unser*, Gotinga 1952. El lector atento encontrará fácilmente las dependencias y las divergencias.

130. Para la antigüedad cristiana basta remitir a F.H. CHASE, *The Lord's Prayer in the early Church*, Cambridge 1891. Volveremos sobre ello en el curso de nuestro estudio.

en cierto lugar, estaba Jesús en oración, y, terminado que hubo, uno de sus discípulos le dijo: Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos. Y Él les dijo: Cuando orareis, diréis: Padre...» (Lc 11, 1).

Mateo yuxtapone los *logia* para ofrecer una enseñanza completa sobre la oración; Lucas, empero, se preocupa de situar históricamente el origen del padrenuestro. La evocación de Juan Bautista subraya que se trata de hechos históricos. Un discípulo en nombre de los otros pide una oración, como la poseían ya los discípulos del precursor (Lc 5, 33), a fin de forjar la comunidad con Él y entre sí.

Sobre el lugar en que sucede el acontecimiento relatado por Lucas, estamos reducidos a conjeturas <sup>131</sup>.

*Las dos recensiones.*

Mt 6, 9-13	Lc 11, 2-4
<p>οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς·  πατέρα ἡμῶν ὃ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,  ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·  γεννηθήτω τὸ θέλημά σου  ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·  τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός  ἡμῖν σήμερον·  καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,  ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις  ἡμῶν·  καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,  ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.</p>	<p>ὅταν προσεύχησθε, λέγετε·  πάτερ,  ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  ἐλθάτο ἡ βασιλεία σου·  τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου  ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·  καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν·  καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίμεν παντὶ ὀφείλοντι  ἡμῖν·  καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.</p>

La existencia de dos recensiones plantea nuevos problemas a la exégesis. Unos ven ahí dos enseñanzas, dadas en dos circunstancias diferentes. Esta solución no satisface a la mayor parte de los comentaristas, que optan por una enseñanza única.

131. El padre LEBRETON (*Vie et enseignement de Jésus-Christ*, II, 66) localiza el padrenuestro en el huerto de los Olivos, según una tradición que se remonta al siglo IX. H. VINCENT y F.M. ABEL (*Jérusalem*, París 1914, II, 375) hacen lo mismo relacionando con Mt 6,14-15 los versículos de Mc 11,23-26 sobre el perdón, dados de paso sobre el monte de los Olivos. Conjetura que da a la escena algo solemne, si el padrenuestro es en cierto modo prelude de la oración de Getsemaní.

Parece que los dos evangelistas no utilizan la misma fuente para el padrenuestro. ¿Qué recensión nos ofrece la fórmula original?<sup>132</sup>. Los exegetas que juzgan posible responder a esta cuestión se inclinan por el texto de Mateo. Éste está más cercano al ambiente judío y a las fórmulas de oración que nos son conocidas; su composición es demasiado armoniosa para plegarse a adiciones posteriores. Por otra parte, siempre es más fácil suprimir, que insertar un elemento. Tal como es, el padrenuestro nos ofrece, en su primera parte sobre todo, un resumen perfecto de la enseñanza de Jesús. Por lo demás, la tradición ha optado por la recensión de Mateo que encontramos, con leves variantes, en la *Didakhé*. Los manuscritos atestiguan que el texto de Mateo vino frecuentemente a rellenar el de Lucas. En fin, las alusiones de la literatura canónica y extracanónica se fundan más frecuentemente sobre la recensión de Mateo<sup>133</sup>.

Por lo demás, entra en la manera de Lucas resumir lo que sus antecesores habían aportado y dar solamente lo esencial. El procedimiento de Lucas nos permite medir la libertad dejada a los evangelistas en la redacción<sup>134</sup>.

#### Las raíces judías del padrenuestro.

La oración de Jesús, tal como aparece en el Nuevo Testamento, es fiel a las fórmulas del judaísmo. Muchos textos judíos permiten establecer la comparación con el padrenuestro. La dificultad proviene de su incierta fecha. ¿Cuáles son anteriores a Cristo?<sup>135</sup>.

132. Nos formamos sin duda una idea demasiado hierática de la tradición. Los primeros cristianos muestran más flexibilidad respecto a los textos. Basta comparar los varios evangelios que refieren el mismo hecho o la misma enseñanza. En varias ocasiones Lc resume donde los otros evangelistas son más explícitos. ¿Dio Cristo un texto estereotipado del padrenuestro?

133. Así sucede en Mc 11, 25, en Ioh 12, 28 y 17, 15; en Act 21, 14 y 2 Tim 4, 18. Policarpo de Esmirna pide en su carta a los Filipenses «que se ruegue a Dios no nos deje caer en la tentación», *Ep. Pol.*, 7, 2. Y el relato de su martirio le hace decir: «Hágase tu voluntad», *Mart. Pol.*, 7, 1. Sobre la inscripción de Pompeya del año 78 y la de Dura, cf. E. LOHMEYER, *Vater unser*, 8.

134. No hablaremos de la hipótesis de HARNACK, que habría querido reducir la oración a la petición de la venida del Espíritu Santo (*Über einige Worte Jesu*, Berlín 1907). J. HENSLER (*Das Vater unser*, Munster 1914) lo ha refutado en forma contundente.

135. La extrema reserva de ELBOGEN (*Der jüdische Gottesdienst*) en fechar las oraciones judías, es instructiva.

Y, aun cuando lo sean, ¿no habrán sufrido posteriormente, de rebote, la influencia de la literatura cristiana? Por lo demás, es difícil hacerse una idea exacta de la libertad que se tomaba el oriente respecto a un texto incluso oficial y litúrgico.

Sin duda por esta razón, J. Hermann<sup>136</sup> aconseja remontarse a la oración bíblica y judía para descubrir las fuentes del padrenuestro. Un simple cuadro sinóptico permite discernir las semejanzas que existen entre el padrenuestro y el *šemone esre* (v. 3, 6, 7), entre el padrenuestro en sus tres primeras peticiones y el *qad-diš*, en la medida en que la forma actual es anterior a él<sup>137</sup>.

Padrenuestro	Biblia
Padre nuestro, que estás en los cielos.	
1	1
Santificado sea tu nombre.	Ez 36, 23: Yo santificaré mi nombre grande; Ps 111, 19.
2	
Venga tu reino.	
3	3
Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.	Dios está en el cielo y tú en la tierra. Eccl 5, 1; 1 Mac 3, 60.
4	4
El pan nuestro de cada día dánosle hoy.	No me des ni pobreza ni riqueza, concédeme el pan necesario; Prov 30, 8; cf. Ex 16, 4; Ps 147, 9.
5	5
Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.	Eccli 28, 2.
6	
No nos dejes caer en la tentación.	

136. J. HERMANN, *Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers*, Festschrift für Otto Procksch, Leipzig 1934.

137. J. ELBOGEN ha exagerado claramente esta dependencia, en *Der jüdische Gottesdienst*, 93.

7  
Mas libranos de mal.

(Doxología)

Porque tuyo es el reino, el poder y el señorío por la eternidad. Amén.

1 Par 29, 11: A ti, Yahveh, la grandeza, el poder y la magnificencia, y la gloria... a ti, Yahveh, el reino...

*Šemone esre*

*Qaddiř*

*Rabinos*

Que el padre celeste acoja la oración de toda la casa de Israel.

1  
Santo eres tú y maravilloso tu nombre (3).

1  
Sea exaltado y santificado tu nombre grande.

1  
Padre nuestro que estás en los cielos, alabado sea tu nombre en todas las eternidades. Seder Eliy. St. B. I, 410.

2  
Que su reino domine en vuestras vidas.

2  
Entonces su reino se manifestará a toda criatura. Asunción de Moisés, 10, 1.

3  
Haz tu voluntad en el cielo, arriba, y da valor tranquilo a los que te temen sobre la tierra. R. Eliezer. St. B. I, 419-420.

4  
Bendice este año, Yahveh, Dios nuestro (9).

4  
Bendito sea Dios, cada día, por el pan cotidiano que nos da. St. B. I, 321.

5  
Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado contra ti; borra y aleja nuestros pecados de delante de tus ojos (6).

5  
Padre nuestro, rey nuestro, perdona y remite todas nuestras faltas, aleja y borra nuestros pecados de delante de tus ojos. *Abînu malkênu. St. B. I, 421.*

6  
No nos llesves al poder del pecado, ni al poder de la falta, ni al poder de la tentación, ni al poder de la traición. Sea yo dominado por la fuerza buena y no por la fuerza mala. St. B. I, 422.

7  
Considera nuestra necesidad y conduce nuestro combate, y libranos por tu nombre (7).

7  
Sálvanos de los impudentes y de la impudencia, del hombre malo, del mal encuentro, de la fuerza mala, del mal compañero, del mal vecino, de Satán el corruptor, de tu juicio riguroso, de un mal adversario en el tribunal. *Be-rakot. St. B. I, 422.*

Como el padrenuestro, las 18 bendiciones estaban redactadas en plural, lo cual era una tendencia rabínica que rayaba en la superstición<sup>138</sup>. ¿Para qué proseguir este trabajo de mosaísta y buscar coincidencias verbales? La oración rabínica bebía en la misma fuente que la de Jesús: la Biblia. Pero el agua que los rabinos conservaban en cisternas, Cristo la posee en plenitud hasta des-

138. St. B. I, 410-411.

bordar (Ioh 7, 37). Jesús comunica vida nueva a fórmulas conoidas y estereotipadas; a este cuerpo le insufla alma y vida. Con piedras judías construye la oración cristiana. La respuesta humana dada a la revelación de Yahveh adquiere en labios de Cristo toda su significación. Al darnos una oración, Jesús no quiere decir otra cosa que lo que habían expresado los balbuceos de los israelitas; Él lo expresa con la concisión, la claridad y plenitud del Maestro único. Es lo que da su densidad nueva a la oración del Señor.

### Estructura.

Para convencerse de ello, basta analizar la estructura del padrenuestro, que se divide en dos partes: una tiene por objeto a Dios, la otra, a los hombres. Las tres peticiones que se refieren a Dios nos dan en síntesis la revelación del Antiguo Testamento, respetando el ritmo de su progresión<sup>139</sup>.

*Santificado sea tu nombre* recapitula la primera revelación hecha a Moisés de la trascendencia de Dios (Ex 19, 20-25). Dios se escoge un pueblo para que dé testimonio de Él ante las otras naciones.

*Venga a nosotros tu reino.* De estos hebreos dispersos, Yahveh hace una nación y luego un reino. El rey David, figura de Cristo, representa la primera cercanía del reino de Dios que Cristo viene a realizar sobre la tierra.

*Hágase tu voluntad.* El reino de Israel es precario a causa de la prevaricación. El desastre, el destierro, el sufrimiento y la humillación preparan la inteligencia necesaria para leer la ley de lo interior, descubrir ahí la voluntad benevolente del Padre y responder por una conversión interior en una correspondencia de amor.

Estas revelaciones progresivas jalonan la historia de Israel y terminan en su término, Cristo, que las recapitula. Él les trae la plenitud, manifestando la *agape* de su Padre, que obra siempre.

139. Lutero dividía el padrenuestro en dos partes, una de tres peticiones y otra de cuatro.

La forma septenaria parecía indispensable para toda oración a Hilel y a la escuela de Bet-Hilel. La oración de la sinagoga, el *šemone esre*, se componía, en tiempo de Cristo, de dos estrofas de siete versículos cada una. O. HOLTZMANN, *Berakot*, Giessen 1912. Acaso sea mejor buscar el septenario en la invocación más las seis peticiones que siguen. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, Gotinga 1950, 81. La misma distribución en J. HERMANN, *Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers*.

Las peticiones que su oración nos pone en los labios no son otras que las que inspiraron en Él la acción y la oración. El *Israël Dei*, en la oración del Señor, pide que la historia sagrada de su elección alcance también la plenitud de Cristo.

La estructura de la segunda parte del padrenuestro es más difícil de descubrir. Los textos paralelos en la literatura bíblica y rabínica son mucho menos explícitos y menos convincentes. Jesús parece tomar aquí una vía más empírica, ascendente, la misma que sigue la pedagogía de Dios. Las tres últimas peticiones responden a la novedad del evangelio.

*El pan nuestro de cada día dánosle hoy.* Dios da a su pueblo el maná y luego la fértil tierra de Canaán. A la muchedumbre le presenta Jesús el pan necesario, antes de hablarle de la comida espiritual.

*Perdónanos nuestras deudas...* tiene en cuenta la situación espiritual del hombre, que es pecador. De ahí que la oración sólo pueda ser un grito, el mismo que lanzó ya el salmista, y expresar una necesidad que Cristo descubre a los hombres. Pero esta petición tiene sus exigencias; la situación del hombre delante de Dios es idéntica a la de los hombres entre sí.

*No nos dejes caer...* La condición cristiana implica el combate necesario con la tentación y el tentador, como lo muestra el ejemplo de Cristo; su victoria es motivo de confianza para nuestra oración.

¿Es temerario hallar un paralelismo entre estas tres últimas peticiones y las tres primeras? Dios cuida del pueblo al que se revela. El pecado es una deuda para con su señorío y sólo Él tiene poder para remitirla. En fin, la tentación pone de manifiesto la oposición entre la voluntad del hombre y la de Dios.

Si tal es la significación de las tres peticiones paralelas formuladas por la oración del Señor, podemos medir la plenitud que Jesús aporta a la historia del pueblo de Dios. Es el cumplimiento necesario para los hombres que constituyen el nuevo Israel.

### La doctrina del padrenuestro.

No entra en el plan de este libro hacer un comentario exhaustivo del padrenuestro, sino poner de relieve sus ideas fundamenta-

les. El padrenuestro no es una fórmula estereotipada, sino que quiere expresar la actitud existencial del creyente ante Dios.

*Padre nuestro, que estás en los cielos*<sup>140</sup>.

Cristo puso siempre el mayor cuidado en notar la distancia que separa, frente a su Padre, nuestra situación de la suya. Dios es nuestro padre porque es nuestro dueño; tal es la enseñanza del Antiguo Testamento. El evangelio deduce de ahí las exigencias morales de la soberanía paternal<sup>141</sup>. Jesús matiza este poder con benevolencia y prevención, que fundan nuestra esperanza de ser oídos<sup>142</sup>. El Padre nos prueba su bondad enviándonos en la era mesiánica a su Hijo para que traiga la salud a todos, con preferencia para los pobres y los perseguidos. La novedad no reside en la apelación, sino en el uso nuevo. Afirmar la paternidad divina equivale para Jesús a enseñar que las profecías se han cumplido.

De esta paternidad de Dios que abre el reino de los cielos, Mateo y Lucas no deducen explícitamente nuestra filiación sobrenatural. Mateo sólo habla de nuestro título de hijos de Dios en futuro (Mt 5, 9.45). A la comunidad apostólica, a Juan y Pablo señaladamente, toca deducir explícitamente la filiación de los que llaman a Dios padre suyo, en quienes el espíritu ora: *Abba, Pater*<sup>143</sup>. Por esta razón, Juan y Pablo pasan por alto la enseñanza sobre el reino para concretarse en la doctrina sobre la filiación divina, que profundiza la doctrina del reino. Ellos desenvuelven el mensaje del padrenuestro, descubriendo en él la relación de hijos que, por gracia, introduce a los hombres en la comunidad de vida con el Padre. Así pues, el título de padre expresa una revelación enteramente nueva, misteriosa pero real, en que nos introduce el evangelio.

De la dimensión vertical Padre-hijo, el padrenuestro pasa a la dimensión horizontal. El hombre dice *Padre nuestro*. Es, pues, la oración de la comunidad, de todos los que han sido escogidos,

140. Invocación corta, comparada con la de las oraciones judías, como el *šemone esre*. Sobre la noción de padre, cf. supra, p. 188-192.

141. Por ej., Mt 7, 21; 12, 50; Mt 5, 48; 6, 14; 18, 35.

142. Mt 6, 26; 10, 29; 18, 10.14; 7, 11.

143. 1 Ioh 3, 1; Rom 8, 15; Gal 4, 6. Ello influyó probablemente la invocación *Padre*, en la recensión de Lucas.

que entran en una relación nueva, aboliendo todos los otros vínculos de la sangre o de la raza<sup>144</sup>. El *nosotros* son aquellos a quienes Dios se ha revelado, los pequeños, los pobres (Mt 11, 25), que tienen necesidad del pan de cada día.

En la óptica evangélica, el hombre no es ya un ser aislado, es miembro de la comunidad mesiánica y del reino. La presencia de la *agape* del Padre no puede experimentarse más que en la comunidad fraterna. Establecida sobre la fe y la esperanza, la comunidad actual anticipa la comunidad escatológica.

El complemento *en los cielos*<sup>145</sup> es ya familiar al pensamiento rabínico, que ve en los cielos la morada impenetrable de Dios. Yahveh es, a par, cercano y lejano, inmanente y trascendente. No está ligado a Sión, ni al templo, ni a un monte; es soberanamente independiente. Los cielos significan más una presencia que una localización divina; hay que relacionar con ésta la expresión paralela de reino de los cielos. Dios se halla donde se manifiesta. El que ora se encuentra a la puerta del reino de los cielos, que Jesús ha venido a abrirle.

Desde el saludo, la oración cristiana aparece como una conciencia del objeto: la fe; ésta no es ya una doctrina, sino una presencia. La oración nos pone delante de alguien en una relación personal.

*Santificado sea tu nombre*<sup>146</sup>.

Plantéase aquí una cuestión: ¿Se trata de una petición o de una bendición? El paralelismo con la oración del *qaddiš*, por una parte, y las dos peticiones siguientes, por otra, prueba que se trata de una petición. El giro pasivo de la frase, que se halla también en las oraciones judías, es una forma de respeto.

Antes de precisar el sentido de esta petición, es indispensable delimitar la significación de las palabras. El nombre es un término específicamente bíblico que atraviesa todo el Antiguo Testamento. Cuan-

144. Para darse cuenta de la novedad de esta posición, basta comparar el padrenuestro con las 18 bendiciones, en que la situación histórica desempeña aún un papel importante.

145. Ciertos comentadores ven en la precisión en *los cielos* un complemento que quiere distinguir el padre celeste del padre terreno, o del padre Abraham. E. LOHMEYER, *Das Vaterunser*, 40; J. HERMANN, op. cit.; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübinga 1951, 77-80.

146. Petición común a Mateo y Lucas.

do lo emplean los evangelistas o san Pablo, se refieren a citas bíblicas (Mc 11, 9): «Bendito sea el que viene en el nombre del Señor.»

San Juan, por lo contrario, habla más frecuentemente del nombre del Padre. «Yo he venido en el nombre de mi Padre» (Ioh 5, 43), lo cual significa: He venido por autoridad y con la misión recibida de mi Padre. Ello lo opone a los falsos mesías que no han recibido mandato. Jesús lleva a cabo su obra «en el nombre de su Padre» (10, 25)<sup>147</sup>. El nombre de Dios se halla enlazado con el verbo santificar, con la mayor frecuencia en el Apocalipsis, que se nutre del Antiguo Testamento. El nombre de Dios es ahí temido (11, 18; 15, 3-4) y alabado (15, 4); los elegidos lo llevan sobre sus frentes (3, 12; 14, 1; 22, 4)<sup>148</sup>.

Dios se revela a Moisés descubriéndole su nombre (Ex 3, 14): «Yo soy el que soy.» Yahveh no quiere comunicar su entidad metafísica; el acento no se pone sobre el ser, sino sobre la existencia y la acción<sup>149</sup>. Dios es una presencia actuante. Ora intervenga para castigar o para sostener, Dios manifiesta en toda circunstancia su irrupción todopoderosa en la historia. El segundo Isaías precisa que este Dios de la historia es el primero y el último, que trasciende al tiempo y, por ende, es eterno<sup>150</sup>. Como Él es uno, da a la historia su unidad (Zach 14, 9). Él conduce al todo y lo unifica (Iob 1, 21). La revelación del Dios que dio su nombre a Moisés y condujo la historia del pueblo judío, acaba en la revelación de su paternidad: su nombre es «Padre».

La idea fundamental expresada por el verbo santificar, vecina de la de sagrado y de pureza, común a todas las religiones, es la de separar, reservar para el culto<sup>151</sup>. Es santo todo lo que pertenece

147. El empleo es aún más frecuente en la oración sacerdotal (17, 6.11.26); cf. también 12, 28.

148. Entre los semitas, el nombre designa la persona; mejor, la expresa, la define en su ser íntimo. Sabido es el poder mágico que adquiere el nombre en ciertas religiones. Nombrar a uno es llevarle la delantera.

149. Cf. Ex 3, 14 con 33, 19 y Ez 12, 25.

150. Is 40, 28; 41, 4; 43, 10; 44, 6; 48, 12.

151. *Santificar*, ἁγιάζειν, traduce en el Nuevo Testamento y en los LXX el hebreo *qâdaš* con el matiz pasivo y medio: revelarse como santo hablando de Dios; hacer santo o reconocer la santidad hablando del hombre. El Antiguo Testamento aplica el verbo santificar a Dios y a los hombres; más exactamente, al pueblo de Dios, nunca a los gentiles, si no han sido llamados. La santificación supone una elección: «Sed santos, como yo soy santo» (Lev 11, 45; 19, 2; 20, 7). Así pues, Dios es principio de toda santificación (Ez 28, 22). Los hombres se san-

al culto divino: los hombres y las cosas, los lugares y el tiempo (Mt 23, 17.19). Dios mismo es santo porque es objeto del culto.

Por frecuente y antigua que sea esta noción en la Biblia<sup>152</sup>, no es, sin embargo, fundamental. La santidad está ahí ligada al nombre de Dios, es decir, a su naturaleza. Yahveh es santo por la trascendencia de su naturaleza, que se opone a todo lo que es creado.

La santidad de Dios se manifiesta en su acción: ser y acción son en Él una sola cosa<sup>153</sup>. La obra de Dios tiene por meta única santificar lo que no es santo por naturaleza pero puede hacerse santo por gracia. En el camino por recorrer, mide el hombre la distancia que lo separa de Dios, como descubre el don que lo une a Él.

Al mismo tiempo que lo separa, la santidad une a Dios con la tierra y su historia. La santidad expresa el misterio que hace habitar a Yahveh «una luz inaccesible»; ella descubre su ser insondable y que se revela a quien le place. La acción de la santidad divina que se manifiesta, se llama en el Antiguo y en el Nuevo Testamento la gloria de Dios, como lo proclama el canto de los serafines (Is 6, 3). Santificar significa, pues, manifestar la gloria de Dios. La creación del mundo, desde sus orígenes a su fin, en su conjunto y en cada individuo, tiene por fin único la gloria de Dios.

En la historia de su pueblo, Dios manifiesta su santidad escogiéndolo para proclamar la gloria divina a la faz de las naciones. Esta misión exige la fidelidad y las disposiciones del corazón. La santidad de Dios es juicio, juzga y condena todo lo que no está conforme a su exigencia. Antes de enviar a Isaías a su pueblo, Dios lo purifica. La misma luz que revela al profeta la santidad de Dios, le descubre que sus labios están manchados, que es pecador y habita entre un pueblo pecador (Is 6, 3-5). El pecado «pro-

tegen

tifican santificando a Dios y su nombre, en la medida en que Dios se santifica en ellos y los santifica (Is 29, 23); porque él se llama el santo (Is 40, 25; 43, 15).

Con la noción de santificar hay que relacionar las de μεγαλύνειν, exaltar, y δοξάζειν, glorificar. «Yo me mostraré santo en todos los que se me acercan y seré glorificado en presencia de todo el pueblo» (Lev 10, 3). El mismo paralelismo en Ezequiel (28, 22; 38, 23). Santificar y glorificar son sinónimos en la literatura rúbrica. Basta referirse a la oración del *qaddiš* o a san Juan, cuyo Evangelio está muy cercano de la primera petición del padrenuestro.

152. Cf. Ex 3, 5; Ios 5, 15.

153. Cf. Lev 10, 3; Is 5, 16; Ez 20, 41.

fana» el nombre santo de Dios<sup>154</sup>; por esta razón, los profetas no se cansaron de instigarlo<sup>155</sup>. Es el obstáculo a la acción santificadora de Dios. Yahveh salva al mundo purificándolo de su pecado. Santificar al mundo<sup>156</sup> significa conceder a los hombres que revelen al mundo su santidad. El fin de la historia es hacer conocer la gloria de Dios<sup>157</sup>. Las *mirabilia* de Dios no tiene otro fin que manifestar la gloria del nombre divino.

Con ayuda de estas nociones preliminares, es fácil discernir la significación de la petición: «Santificado sea tu nombre.» La forma verbal del aoristo (como en las dos peticiones siguientes) es el tiempo narrativo. Se trata de un acontecimiento único que realiza las promesas de los profetas: «Yo santificaré mi nombre grande, que es profanado entre las naciones en que vosotros lo habéis profanado, y las naciones sabrán que yo soy el Señor Yahveh. No lo hago por causa vuestra, casa de Israel, sino por mi nombre santo, que vosotros habéis profanado entre las naciones adonde habéis ido» (Ez 36, 22-23). Las profecías se cumplen en Cristo. Él es santo por su origen (Lc 1, 35); está sellado por el Espíritu, que es santidad y poder. Los demonios descubren en Él al «santo de Dios» (Lc 4, 34; Mc 1, 24). Pedro hace la misma confesión (Ioh 6, 69). Cristo es santo porque su vida y sus obras manifiestan y glorifican al Padre<sup>158</sup>. La obra del Padre cumplida por Jesús, sellada en la oblación única de la cruz, santifica a los fieles; ella se manifiesta por sus obras en la medida en que éstas son las obras de Dios y provocan al mundo a alabar «al Padre que está en los cielos», infinitamente cercano, infinitamente exigente.

En la santificación del nombre de Dios, toda la iniciativa viene del Padre. Pero obra sobre agentes; su acción tiende a poner en movimiento la acción humana, renovada por el agua y el Espíritu. La acción divina sólo será completa si llega a la total explo-

154. Poco importa se trate de idolatría (Lev 18, 21; 20, 3), de transgresiones legales (Ier 34, 16; Ez 36, 20; Am 2, 7) o de prescripciones legales (Lev 21, 6; 22, 2.32); de prostitución cultural (Am 2, 7) o de la duda de los paganos (Ez 36, 20-21).

155. Por ej., Is 29, 23; 48, 11; 52, 5; Ez 36, 23-27; Ps 79, 9.

156. St. B. I, 412-413.

157. Cf. Hab 2, 14; Num 14, 21; Is 11, 9.

158. Es el tema del cuarto evangelio (capítulos 5 y 17 sobre todo) y más especialmente de la oración sacerdotal. Como nota Juan, Dios es el único sujeto de santificación, lo cual se expresa por la forma pasiva del verbo. Él hace aparecer la santidad de su Hijo glorificándolo.

tación del don recibido por los hombres, bajo la acción del Espíritu.

La primera petición del padrenuestro se da la mano y acaba con los dos primeros mandamientos del decálogo. Ella expresa el sentido profundo, el principio y el fin de la creación. Al pueblo elegido, «santo», le toca revelar a Dios al mundo. El rostro de los hijos revela la faz invisible del Padre. La Iglesia es santa, porque está escogida de entre el mundo para ser la sal del mundo.

Esta primera petición no sólo tiene alcance universal, sino también significación escatológica. El aoristo sugiere que se trata de una acción histórica, pero que afecta a la historia entera. La obra de santificación, emprendida por Cristo, sólo acabará el día en que todos los que adoran, alaban y glorifican al Padre se congreguen en la casa de Dios. Por esta razón sin duda el Apocalipsis asocia el tema de la santidad a la evocación de los «elegidos y santos», que celebran la liturgia celeste.

No sin razón han visto algunos comentaristas en la primera petición una doxología<sup>159</sup>, en el estilo de la oración judía y cristiana, en el sentido de alabanza a la gloria de Dios. El Israel de Dios anticipa y prepara en la oración al pueblo nuevo y tierra nueva, cantando el nombre del Dios santo, principio de toda santidad.

### Venga a nosotros tu reino<sup>160</sup>.

Las oraciones contemporáneas de Cristo, como el *qaddiṣ*, unían ya la santificación del nombre de Dios a la venida de su reino.

159. En E. LOHMEYER, *Das Vater unser*, 52.

160. Habría que traducir la segunda petición: «Venga tu reino.» Es común a la narración de Mateo y de Lucas. El ἐφ' ὑμῶν, añadido en el códice de Cambridge a Lc 11, 2, no tiene paralelo ni en la primera ni en la tercera petición. Esta adición, no obstante su inautenticidad, influyó sobre la traducción alemana: *Zu uns komme Dein Reich*, y en la española: «Venga a nos el tu reino.» El verbo ἔρχομαι exige algunas precisiones. El griego clásico lo emplea a propósito de personas y de acontecimientos. Se halla más particularmente en el culto. Las oraciones piden a la divinidad que venga, empleando el imperativo ἐλθέ, seguido del nombre del dios y de la diosa con su descripción. La fórmula ἐλθέ tiene algo de mágico. K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*. En J. SCHNEIDER, art. ἔρχομαι, *ThWNT*, II, 663; especialmente en los himnos órficos. La fórmula es empleada por HOMERO, *Iliada*, 23, 770 y PLATÓN, *Leyes* IV, 712b; más tarde por JOSEFO, *Antiquit.*, 4, 46; 20, 90.

Los LXX emplean el verbo ἔρχομαι en un contexto cultural: venir al culto para adorar en Jerusalén. Es empleado en la oración hablando del que viene a la casa de Dios (Ps 102, 1; 119, 41.77). La palabra expresa también la venida de



La progresión es la misma de la revelación. La primera petición ruega a Dios en la santidad de su naturaleza, que no está ligada al tiempo ni a la historia, el mismo siempre; la segunda nos introduce en el tiempo del mundo y se dirige al Señor que conduce el universo y lo atrae a sí. El Mesías, según la fórmula empleada ya por el rabinismo, es el ἐρχόμενος (Mt 11, 3; Lc 7, 19; cf. Hab 2, 3), el que abre la era de la salud. El verbo expresa el sentido y la naturaleza de su venida. Son muchos los textos en que Jesús emplea la palabra en primera persona<sup>161</sup>, lo mismo en Juan que en los sinópticos. Los escritos joánicos precisan que viene «a este mundo» (6, 14; 11, 27), en la carne (1 Ioh 4, 2). La muchedumbre lo aclama como «el que viene en el nombre del Señor»<sup>162</sup>. Lo mismo que vino, Cristo volverá en su gloria mesiánica (Mt 10, 23; 16, 27; 25, 31), con su realeza (Mt 16, 28). La parusía es descrita en el estilo de los apocalipsis judíos.

Como el Antiguo Testamento, el Nuevo emplea ἐρχεσθαι hablando del tiempo y los acontecimientos. El verbo ἐρχομαι se aplica primeramente a Cristo como Mesías para expresar el sentido y la naturaleza de su venida. Los textos en que Jesús emplea la palabra en primera persona son característicos y afirman la conciencia de su misión mesiánica.

Ἐρχεσθαι califica también el tiempo en que suceden acontecimientos importantes (Mt 9, 15); la venida de días decisivos, introducidos por la fórmula ἐλεύσονται ἡμέραι (Lc 17, 22; 21, 6; 23, 29). El evangelio emplea el presente: «vienen días»<sup>163</sup>, o el futuro<sup>164</sup>. Juan se sirve de la fórmula: «viene la hora»<sup>165</sup>.

El verbo, finalmente, caracteriza situaciones y disposiciones que

Dios, de su palabra, de sus ángeles, de sus profetas a los hombres. Significa más especialmente la venida del Mesías (Dan 7,13). Él es el que viene en el nombre del Señor (Ps 118, 26). Ἐρχεσθαι se aplica igualmente a los acontecimientos, a las épocas que vienen y se van (2 Par 21, 19); y más particularmente a la venida de los días escatológicos (día de la salud y día del juicio, Ps 80, 3). El verbo expresa a veces la venida de acontecimientos felices, más frecuentemente de catástrofes (salmos, Job).

El Testamento de los doce patriarcas (As., 7, 3) lo emplea para la venida escatológica de Dios. El Nuevo Testamento recurre igualmente al verbo venir, ora se trate de personas, ora de acontecimientos.

161. H. WINDISCH, *Paulus und Christus*, Leipzig 1934, 156.

162. Cf. Mt 21, 9; 23, 39; Lc 13, 35; 19, 38; Mc 11, 9.

163. 1 Sam 2, 31; Am 8, 11; Lc 23, 29.

164. Mt 9, 15; Mc 2, 20; Lc 5, 35; 17, 22; 21, 6.

165. Ioh 4, 21.23; 5, 25; 16, 25.

aparecen<sup>166</sup>. Se trata de una intervención de Dios que manifiesta al mundo su presencia y su acción como la razón de ser y el fin de la creación<sup>167</sup>.

La oración judía del tiempo de Cristo está nutrida de la espera de un nuevo eón y de la victoria universal de Dios. El qaddiř pide: «Afírmese tu reino en nuestras vidas.» La idea judía de un reino de los cielos en que Yahveh ejerce en un porvenir escatológico su función real, siempre existente, pero que permanece oculta, se encuentra en el mundo futuro del Nuevo Testamento. Esa idea se conjuga con otras nociones, con dos esferas de pensamiento.

El reino aparece primeramente como una realidad estable, comparable a una casa o una ciudad: los habitantes penetran en él (Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3), se sientan a la mesa (Mt 8, 11), comen y beben (Lc 22, 30), o son excluidos de él (Mt 8, 12); tiene quienes lo gobiernan (Mt 16, 19). Es lugar de una reunión. Las parábolas hablan del amo y los invitados (Mt 22, 1-14), del padre y de sus hijos (Mt 21, 28-31), del lugar en que se reúnen los hijos del reino (Mt 8, 12).

Esta noción se amplía en una representación abierta al mundo por venir, en que se encuentran todos los pueblos de la tierra (Mt 8, 11). El reino viene, puede verse (Mc 9, 1); heredarse (Mt 5, 4). Tiene muchas moradas (Ioh 14, 2). Puede buscarse y hallarse

166. Mt 6, 10; Lc 11, 2; 17, 20; 22, 18.

167. Βασιλεία tiene el doble sentido de reino y reinado. Los dos se interfiere en el Antiguo Testamento. A su pueblo da Dios primeramente una tierra, luego un caudillo, un rey. El apogeo de la realeza judía es el reinado de David. En él termina el primer movimiento de la historia sagrada. En reconocimiento David quiere construir un templo a Yahveh. El profeta Natán le responde: No es el hombre quien construye el templo de Dios, Dios mismo se construirá un templo de piedra viva, de la carne davídica (2 Sam 7, 12.16). En lugar de cerrarse en un templo, la historia se abre a una promesa, al Mesías que restaurará el trono de David (Mt 1, 1). La significación del reinado davídico permite profundizar el sentido de la realeza. Lo que importaba no era el país, la tierra, sino su situación respecto a Dios. Israel era el pueblo en que Yahveh era rey. El señorío de Dios se extiende a la creación (*Henoc* 9, 4); su reinado sobre cielo y tierra se afirmaba de manera ejemplar en su pueblo (Ps 103, 19; 145, 11). Los salmos de la entronización cantan la victoria de Dios sobre todos los adversarios de su reino (cf. también Is 52, 7; 6, 5).

El judaísmo postexílico establecía el reinado de Yahveh sobre la manifestación del Sinaí: Israel reconoció el señorío de Dios, llamado reino de los cielos. El pecado había venido a destruir este reino. Pero Yahveh debía intervenir de nuevo para restablecer el reino de Israel, triunfando de Satán, del pecado y de la muerte. El pensamiento rabínico no dice nunca que venga este reino, sino que se manifiesta. St B. 1, 418.

(Mt 13, 44-48). Es una potencia que manifiesta la acción invasora de Dios. Sus fronteras permanecen fluidas, inasibles; su advenimiento sigue siendo impreciso en el tiempo y en sus contornos. Una tensión lleva el reino, es y viene; está aquí y está en otra parte; está ligado al tiempo y a un lugar, y es soberanamente independiente de tiempos y lugares.

En este contexto se esclarece la petición: «Venga a nosotros tu reino.» Algunos comentadores han interpretado el reino del presente, en que el reino de Dios se desenvuelve por el esfuerzo misionero: *regnum gratiae*. Otros han visto ahí el reino definitivo al fin del mundo: *regnum gloriae*. A veces uno y otro aspecto han permitido concluir dos venidas, una en el curso del tiempo y otra al fin. Estas interpretaciones no tienen suficientemente en cuenta el aoristo, tiempo que relata un hecho histórico, en cuanto Dios es el sujeto de la acción. No se descompone en gracia y gloria. Se trata de una venida única y definitiva en que la acción paternal de la *agape* divina realiza su designio de salud. Sobre esta petición pesa una tensión que proviene de la oposición que existe entre el reino de Dios y las fuerzas adversas: Satán, el pecado y la muerte. Este enfrentamiento en que el hombre está preso como entre las mallas de una red, lo sobrepasa; el hombre es prisionero de fuerzas superiores. El reino es una ciudad por venir, abierta hoy a realidades y realizaciones futuras que lo lanzan hacia delante, hacia un acabamiento que no existe todavía.

La congregación del pueblo de Dios no es una realidad política, sino espiritual. Es una comunidad en el amor, la justicia, la adoración y la pureza. Donde comienza la alabanza y la acción de gracias, allí comienza el reino de Dios. Pero desde el comienzo al fin hay que recorrer toda la historia de la salud. Esta tensión entre la espera y la realización, entre el presente y el porvenir del reino, se halla en el evangelio, señaladamente en las parábolas. Existen incluso secretos que están ocultos al Hijo del hombre.

¿Anuncia Jesús el reino o lo instaura? Por razones pedagógicas, Cristo dice primeramente que el reino es inminente. Se esfuerza en desprender a sus oyentes de concepciones demasiado temporales, para prepararlos a recibir en su pureza la buena nueva.

La venida de Cristo es decisiva para el reino de Dios. Es el acontecimiento central de la historia de la salud, realización de todas

las profecías del pasado que se aclaran en Él; profecías de la consumación, que están por venir. Esta entrada en potencia de Dios no solamente se manifiesta en Él, sino que se hace presente por su venida. La entrada en gloria a través de la muerte y la victoria sobre las fuerzas adversas proclaman que Jesús ha realizado eficazmente su obra. Así pues, el centro de la historia no está ya situado en el porvenir, sino en el pasado. La resurrección inaugura el nuevo eón. La realeza de Cristo ha comenzado, pero su obra no está acabada. Su obra acabará con el mundo presente, cuando hubiere venido el reino.

De la venida del rey a la venida del reino, sigue la tensión. Con Cristo han comenzado los «últimos tiempos», pero perduran hasta su acabamiento. La escatología cristiana no sigue a la venida de Cristo, sino que comienza con ella; en Él, el fin está ya presente con los bienes por venir. El tiempo de la Iglesia, tiempo de la misión, permite a la realeza de Cristo tomar posesión del tiempo y del mundo, hasta la plenitud del Espíritu y la resurrección de los cuerpos.

La Iglesia nació para la espera y en la espera de este acabamiento. He aquí lo que da su dimensión y su fervor a la oración de Cristo: «Venga el reino del Padre.» La misma fe, la misma esperanza se expresarán en la oración de la comunidad apostólica: *Marana ta*. Siempre pide la congregación de todos los hombres en la unidad de Cristo, la transfiguración del hombre y del cosmos por la resurrección, el juicio definitivo de Dios sobre todas las cosas.

### *Hágase tu voluntad.*

La tercera petición no se encuentra en Lucas. El texto propio de Mateo presenta algunas variantes<sup>168</sup>. El cielo<sup>169</sup> está en singular, lo que es habitual siempre que se pone en paralelo con la tierra para significar la creación. Entre cielo y tierra, la Escritura conoce ora una oposición, ora un comercio. El plural *cielos* se emplea en sentido absoluto como morada de Dios<sup>170</sup>.

168. El  $\acute{\omicron}\varsigma$  falta en D a b c k.

169. El artículo  $\tau\eta\varsigma$  se halla en  $\aleph$  D pm W.

170. Los autores traducen de modo distinto el  $\acute{\epsilon}\nu$ , ora sobre el cielo, ora en el cielo. La forma  $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\theta\eta\nu$  es rara en el Nuevo Test. En Mc 12, 10 traduce el Ps 118, 22. El uso más frecuente lo hace Mt, que lo utiliza siete veces, cinco en imperativo. Ha de traducirse por «cumplirse», W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín 1952, 287. El verbo es impersonal. El giro de la frase es

La antigüedad se preocupó de armonizar la voluntad humana con la voluntad divina. Sócrates <sup>171</sup> decía a Critón: «Hágase como plazca a los dioses.» El pensamiento judío no apunta a la armonía, sino a la sumisión; no a querer lo que Dios quiere, sino a hacerlo. Ese pensamiento está imperado por la *torah*. No sube de la voluntad humana a la de Dios, sino que desciende de Dios a lo cotidiano. Las palabras *θέλω* y *θέλημα*, hablando de Dios, expresan la voluntad que manda, dirigiendo soberana y eficazmente la creación y la historia (1 Mac 3, 60). El acento no se pone sobre la facultad volitiva, sino sobre el objeto de la voluntad. Percíbese el matiz del amor, matiz espiritualizado para afirmar la complacencia benevolente, vecina de la *εὐδοκία* <sup>172</sup>.

Esta benevolencia se manifiesta de manera más particular en la misión del Hijo y en el cumplimiento del designio salvador <sup>173</sup>. San Pablo la enlaza con el misterio. San Juan la expresa con *ἔργον*, la obra del Padre <sup>174</sup>. Mateo liga habitualmente el *θέλημα* al nombre del Padre y a la noción de *μικροί*. Esta disposición paternal se ejerce más claramente en su benevolencia por los pequeños y humildes <sup>175</sup>. Con *εὐδοκία* (Mt 11, 26), la noción de voluntad recibe su colorido propio de la paternidad divina, que pone al hombre en una dependencia de amor.

En el hombre, la voluntad no es una mutilación, un abandono, sino un consentimiento al designio de Dios; no es una repulsa, sino una aceptación; no un aplastamiento, sino un compromiso. Expresa una toma de posición de parte del que ora. Al nombre de Dios corresponde su exigencia.

voluntariamente general, sin precisar quién realiza la voluntad de Dios ni la manera de cumplirla. La expresión sugiere que la voluntad de Dios se realiza por su dinamismo interno.

171. PLATÓN, *Critón*, 43d.

172. Hallamos la palabra, con el matiz de amor, en Ignacio de Antioquía, Rom 8, 1.3.

173. El padre JACQUEMIN habla del decreto (*La portée de la 3<sup>me</sup> demande du Pater*, Lovaina 1949, 16). Por frecuente que sea la expresión, no es afortunada, es demasiado antropomórfica y jurídica. ¡En qué falsos problemas ha metido a los teólogos esta noción de los dichos decretos!

174. Si las dos primeras peticiones tienen frecuentes paralelos en el pensamiento rabínico y en el *qaddiš*, no sucede lo mismo con la tercera petición. Sólo hallamos un eco de esta oración en la de Eliezer (90-100 después de Cristo). «Cumple tu voluntad, arriba en el cielo, concede un corazón tranquilo a los que te temen en la tierra y haz lo que a tus ojos pareciere bueno» St. B. I, 419-420.

175. Por ej., Mt 18, 14 y 6, 10; 7, 21; 12, 50; 21, 31.

La tercera petición del padrenuestro está dominada por el designio salvador de Dios que se cumple en el interior del reino. La buena voluntad divina se manifiesta en los acontecimientos y cuidados cotidianos. La voluntad de Dios jalona la historia judía cumpliendo lo que se pide. Gracias a esta benevolencia paternal, Dios responde por la paciencia a la impostura del hombre y a su infidelidad (Rom 3, 25).

El designio de salud incluye y sitúa al hombre. En él y con con él se cumple la obra de Dios (Heb 13, 21; Eph 1, 9). La escena de Getsemaní ilustra este encuentro entre Dios y el hombre. El choque proviene no de la oposición entre dos voluntades, sino del encuentro del designio escatológico del Padre y de la parte pedida a Cristo. No tiembla y rehúsa el hombre, sino el Hijo del hombre que reconoce la inmensidad de la obra. La respuesta de Cristo no es abandono, sino decisión y compromiso frente a la obra de salud.

¿A qué voluntad de Dios apela? Los latinos han visto ahí la voluntad moral que conduce al hombre y realiza en él el reino de Dios. Pero la oración del Señor mira a la comunidad antes que al individuo. San Juan Crisóstomo descubre ahí la voluntad escatológica que dispone a los hombres desde el presente a hacer la voluntad de la ciudad futura <sup>176</sup>. La petición supone la tensión que existe entre la voluntad de Dios ya expresada y la dimensión del tiempo, de la historia y, por ende, de los hombres, en quienes y con quienes se realiza la consumación de la obra divina. Esta tensión escatológica existe en el interior de la comunidad y del individuo, en la medida en que rehúsa una parte del ser.

El don del Padre supone una entrega filial, es exigencia y llamada. Exige la entrada de todo el ser y de toda la humanidad en la esfera de Dios a fin de que se realice el designio de salud. La voluntad de Dios toma posesión de nosotros y nos arrastra en su propio movimiento. Es invasora, es una provocación a la acción. «El hombre vale lo que vale su acción», dice san Francisco.

Obedecer es entrar en el juego divino, lo que supone un alma de pobre para recoger el don y hacerlo fructificar, no obstante medir la distancia y la gratuidad de Dios. Oramos para penetrar más ín-

176. *Comm. in Matth.*, hom. 19, 4; PG 57, 279.

timamente en el misterio de la salud. Tal es la búsqueda de nuestra vida, como es el drama del mundo; al someterse a él, cada persona toma parte activa en el establecimiento del reino.

La cláusula *así en la tierra como en el cielo* no se aplica únicamente a la tercera petición, sino también a las tres primeras, como ya observó Orígenes<sup>177</sup>. ¿Qué significa esa cláusula? El texto de la Biblia más cercano a esta frase se encuentra en el libro de los Macabeos, poco anterior al padrenuestro: «Lo que el cielo quisiere, lo cumplirá» (1 Mac 3, 60). En el salterio, en forma de afirmación y no ya de oración, se encuentra el mismo aserto: «Todo lo que place a Yahveh, lo hace en los cielos y en la tierra, en el mar y en todos los abismos» (Ps 135, 6).

La cláusula puede significar que la voluntad divina se realiza sobre la tierra como se realiza ya en el cielo, su dominio indiscutido, donde los ángeles no tienen otro cuidado que cumplirla. Otros autores ven ahí una petición para que Dios aleje todas las fuerzas adversas, todas las potencias de las tinieblas que se oponen a Él<sup>178</sup>.

Si, efectivamente, *así en la tierra como en el cielo* se refiere a las tres primeras peticiones, es más obvio leer ahí una determinación escatológica. Cierta número de exegetas explican que la tierra debe imitar la obediencia actual del cielo. Es ver en las tres peticiones a otro actor que Dios. Además, la correlación  $\acute{\omega}\varsigma\dots \kappa\alpha\iota$ <sup>179</sup> indica una semejanza perfecta, lo que supone, para que haya correspondencia, identidad de tiempo. No puede, por tanto, traducirse: «hágase la voluntad en la tierra como se hace ya en el cielo». Resbalaríamos del presente al futuro.

Dios es el principio de unidad en la creación universal, tierra y cielo (Gen 1, 1); es el dueño del cielo y de la tierra (Mt 11, 25). Su obra consiste en realizar la unidad en el universo entero. A este fin ha dado su señorío a Cristo en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18)<sup>180</sup>. A la protología corresponde una escatología. Por nuestra oración apresuramos su día<sup>181</sup>.

177. *De oratione* 26; PG 11, 500.

178. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 84.

179. Equivale a  $\acute{\omega}\varsigma\dots \acute{\omicron}\tilde{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ .

180. Este tema ha sido copiosamente desarrollado por Pablo, Eph 1, 10; Col 1, 16, 20; Phil 2, 10; y el Apoc 5, 13.

181. El empleo de cielo y tierra se halla en este mismo sentido en Mc 13, 27, a propósito del juicio final.

### *El pan nuestro de cada día dánosle hoy.*

El contraste entre las tres primeras peticiones y las tres últimas es grande. Aquéllas se colocan en el plano de Dios, éstas abordan las necesidades humanas<sup>182</sup>.

En el Antiguo Testamento, dar pan significa alimentar, socorrer las necesidades. Los libros proféticos y poéticos alaban a Dios de que da el pan, y de este ejemplo divino deducen el deber de partir el pan con el hambriento. Todo don, y señaladamente el pan de la mesa, viene de Dios. Este pensamiento se halla en la oración judía de las comidas y en las 18 bendiciones. Los israelitas piden el pan en la oración, cuando se hallan en necesidad, porque saben que Dios cuida de los pobres<sup>183</sup>.

El pan representa la comida de los pobres; el sentido es aquí menos amplio que en arameo, en que significa el sustento<sup>184</sup>. Es el pan de que tenemos necesidad, pues sin él nos morimos de hambre. La necesidad está todavía subrayada por el *σήμερον*. El *hoy* contrasta con las oraciones judías, que piden para la vida en general o sin indicación de tiempo<sup>185</sup>. Los judíos tenían la costumbre de no cocer el pan más que para la jornada. Hay que relacionar la oración del Señor con la instrucción dada al discípulo de salir sin provisiones (Mc 6, 8), que corresponde a la actitud del que no se preocupa del mañana (Mt 6, 34). La cruz de los exegetas se halla en la palabra *ἐπιούσιος*, poco menos que desconocida en la literatura antigua. Toda una biblioteca ha sido consagrada al estudio de esa palabra. Sólo una vez se halla en un papiro en una lista de gustos<sup>186</sup>, para significar el precio de un día. Ya Orígenes conoció la dificultad que presenta la palabra, para la que no conoce ningún

182. La primera petición de la segunda serie es común a las dos recensiones del padrenuestro. Lucas modifica ligeramente el texto; el verbo está en presente, mientras que Mateo trae el aoristo, como en las primeras peticiones,  $\delta\acute{\omicron}\varsigma$ .

El giro de la frase no es simétrico con relación a las primeras peticiones. El complemento, con el solo epíteto de toda la oración, comienza la frase activa. En lugar de  $\acute{\omicron}\tilde{\upsilon}$ , tenemos  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$  y  $\eta\mu\tilde{\iota}\nu$ .

El verbo  $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\mu\iota$ , para significar dar pan, es peculiar de los evangelios. La raíz del verbo expresa el amor que se manifiesta en el don.

183. Por ej., Gen 28, 20; Ex 16, 8; Is 58, 7; Ps 146, 7.

184. Según E. LOHMEYER, *Das Vater unser*, 96, que da sólidos argumentos.

185. *Semone esre*. St. B. iv, 631.

186. F. PREISIGKE, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, Estrasburgo 1915, I, 5224.

paralelo. El sabio alejandrino le consagra un estudio semántico de aspecto completamente moderno<sup>187</sup>.

Las traducciones varían: los sirios traducen ora *panis continuus*, ora *panis necessitatis*, ora *panis abundantiae*. La misma versión en los armenios. Se ha hecho mucho caso del evangelio según los hebreos, que, según san Jerónimo, traduce por el «pan de mañana». Esta versión ha ganado muchos votos contemporáneos. Los latinos traducen *cotidianus* el texto de Mateo, *supersubstantialis* el de Lucas, lo que denota por lo menos una inconsecuencia. Las traducciones en presencia son, pues, el pan de mañana o el pan cotidiano. El pan por venir o el pan necesario.

¿Cómo hay que entender la petición?

En el Antiguo Testamento, Dios es la providencia de su pueblo. En el desierto le envía el maná para la ración cotidiana<sup>188</sup>. Los profetas repiten el cuidado que Yahveh tiene del sustento de su pueblo (Os 2, 6-7.10-15). La morada en el desierto aparece a Oseas como el tiempo del amor y del noviazgo, en que diariamente vela Dios con solicitud de esposo por los que sólo viven por Él (Ez 16, 19). La noción de amor que entraña el verbo «dar» toma aquí un relieve singular.

Las preferencias divinas están aseguradas a los pobres y viajeros (Deut 10, 18; Ps 132, 15); su benevolencia socorre a los hambrientos (Ps 107, 9). Así la oración judía alaba al Señor por hartar de sus bienes a los hombres (Ps 104, 27-28). El autor de los Proverbios pide a Dios, con confianza: «No me des pobreza ni riqueza, concédeme solamente un pedazo de pan» (Prov 30, 8)<sup>189</sup>. El paralelismo del padrenuestro con el versículo de los Proverbios permitiría orientar el sentido de ἐπιούσιος hacia lo que es necesario.

El evangelio repite la significación bíblica. Hallamos aquí la idea de poder, asociada al pensamiento de Dios que alimenta a la crea-

187. De oratione, 27, 7-12.

La palabra ἐπιούσιος puede venir de ἐπί y οὐσία: necesario para la subsistencia (Orígenes, Juan Crisóstomo, Jerónimo), ora de ἐπὶ τὴν οὐσαν (sobreen-tendido ἡμέραν), para el día presente, ora de ἐπιούσα ἡμέρα, el día que viene. En fin, viniendo de ἐπιέναι, si se lo pone en relación con τὸ ἐπιόν, el porvenir, significa el pan futuro (Cirilo de Alejandría y Pedro de Laodicea), ora se trate del porvenir inmediato, ora del reino escatológico.

188. Cf. Ex 16, 4.18, 21; cf. Neh 9, 15; Ps 78, 24; 105, 40; Sap 16, 20.

189. Este último versículo es acaso una glosa. *Biblia de Jerusalén*, ad loc., página 119.

ción (Mt 6, 26). Es un caso esporádico. El evangelio va más lejos. Cristo se encarga de las necesidades de su auditorio: cura y alimenta al cuerpo. Tiene cuidado de saciar a la turba. Aun después de su resurrección, prepara la comida a sus discípulos y rompe el pan con los dos peregrinos de Emaús. Pobres y hambrientos desempeñan un papel central en su enseñanza. Hallamos la pedagogía del Antiguo Testamento, en que Dios daba bienes temporales, el maná, la tierra de Canaán, antes de prometer los bienes mesiánicos.

Cristo no se contenta con saciar, sino que profundiza el sentido del hambre y de la necesidad. Estas necesidades de la vida, cuya legitimidad reconoce enteramente, tienen un valor profético, una significación. Dios habla por lo sensible<sup>190</sup>. Los alimentos terrestres permiten comprender las llamadas superiores.

La multiplicación de los panes referida por los cuatro evangelistas ilustra la cuarta petición del padrenuestro. Las semejanzas verbales permiten una aproximación. Jesús se porta aquí como el padre de familias, da el pan (el mismo verbo «dar» que en el padrenuestro) de la acción de gracias y de la espera. El Evangelio de Juan eleva el hecho diverso a la altura de una profecía, hasta significar la comida escatológica. La turba ha visto ahí una simple disposición de bondad del que da el pan a los que no tenían nada. «Me buscáis no porque habéis visto milagros, sino porque habéis comido pan hasta hartaros» (Ioh 6, 26). No hay aquí un reproche, sino el enunciado de una verdad elemental: el hombre tiene primeramente necesidad del pan de cada día.

Pero Jesús va más lejos, ahonda el sentido de esta hambre «no sólo de pan vive el hombre» — hasta descubrir una necesidad más fundamental que Él viene a satisfacer: «Yo soy el pan de vida. El que viniere a mí, no tendrá hambre; y el que creyere en mí, no tendrá jamás sed» (Ioh 6, 35).

Más allá de la hartura de la muchedumbre, Jesús ha desarrollado por el milagro, signo de la irrupción divina, su programa, que es dar un sentido más profundo al hambre: «Bienaventurados los que tienen hambre, porque serán hartos» (Lc 6, 21). Jesús funda la obligación de «romper el pan» con el hambriento sobre la benevolencia de su Padre que da a todos. Viene a invitar a todos los

190. C. TRESMONTANT (*Essai sur la pensée hébraïque*, París 1953, 54) habla de «materialismo poético».

hombres, pecadores y publicanos, pobres y lisiados, paganos y judíos, al banquete escatológico (Lc 14, 13). Si los judíos veían una ley inscrita en la creación por el hecho de que Dios da a todos el sustento necesario, Jesús invierte las perspectivas: esclarece el presente a la luz escatológica. El cristiano debe anticipar en la tierra la vida de eternidad, acogiendo a Cristo en el hambriento (Mc 10, 42-45; Mt 25, 36). El día del juicio los hartos tendrán hambre (Lc 6, 25; Mt 25, 42; Lc 16, 19 ss).

La reunión final domina desde ahora la actitud cristiana. «El hombre es mendigo a la puerta de Dios.» La pobreza material es como el sacramento de nuestra situación ante Él. Es el descansadero donde esperamos el reino de Dios; los pobres son objeto de preferencia divina.

La primera petición del hombre se refiere, pues, al pan necesario para la subsistencia. Es la única petición cuyo objeto es material y, por este hecho, contrasta con las dimensiones ilimitadas de las peticiones precedentes. La oración por el pan está limitada en el tiempo y en el objeto: se para en las fronteras del día — «Bástale a cada día su propio mal» —, fiándose del Padre; se contenta con lo indispensable, el pan (Eccl 9, 7). El toque no está en el abandono pasivo a la providencia, sino en la caridad y la comunidad que la manifiesta.

El plural dos veces repetido abre al discípulo a la comunidad escatológica. El *nos* no representa una comunidad cerrada sobre sí misma. El Dios del Antiguo Testamento alimenta a toda la creación (Ps 145, 16; 18 bendiciones). El Padre de Cristo y nuestro «no quiere que se pierda uno solo de estos pequeños» (Mt 18, 14). Su amor ha de morar en los suyos y afirmarse en la caridad: «¿Quién es mi prójimo?» El que está en necesidad (Lc 10, 29-37). El juicio versa sobre nuestra actitud para con el que tiene hambre (Mt 25, 35.44-46). Nuestra comunión en la necesidad y en el hambre hoy es una actitud escatológica que se revelará mañana.

Por esta razón los cristianos de las primeras generaciones tenían por inconcebible comulgar con el cuerpo de Cristo y no atender las necesidades de los pobres y necesitados<sup>191</sup>. De los que comían con exceso al lado de los que eran pobres en la comunidad de

191. Véase *Liturgie et action sociale*, en «Maison-Dieu» 36 (1953) 151-172.

Corinto, dice Pablo que se comen su condenación, que anticipan el juicio. Conceder un valor figurativo al pan de cada día para descubrir en él una como anticipación de la comida escatológica, es revelar el mismo simbolismo que en la eucaristía.

Hay que decir del pan de la mesa lo mismo que de los relatos joánicos. Su valor espiritual supone y no anula su historicidad. Sería mutilar la petición del pan restringirla al pan material, no menos que espiritualizarla pura y simplemente.

La cuarta petición nos sitúa en lo concreto de la vida humana, en plena médula, en el drama del mundo; pero levanta el debate a la altura de Dios, que vino y viene bajo la faz del pobre y del hambriento.

*Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores.*

En la quinta petición del padrenuestro, el texto presenta más variantes que anteriormente, ora comparemos Mateo con Lucas, ora con la *Didakhé*<sup>192</sup>.

El término *ὀφείλημα* fue empleado por los LXX en el sentido comercial y jurídico de préstamo e impuesto<sup>193</sup>. Mateo emplea la palabra en el mismo sentido (18, 32). Pero la utiliza igualmente, como el substrato arameo, en un sentido religioso<sup>194</sup>. Es el único que lo hace, y la palabra no reaparece en la antigua literatura cristiana.

192. Mateo emplea el sustantivo *ὀφείλημα*, con el que se relaciona *ὀφειλή*, empleado por la *Didakhé* y en la parábola del siervo insolvente. Uno y otro término está bien atestiguado en la lengua de la *koiné*; el primero sobre todo en los papiros y los *ostraka*, el segundo en la literatura griega. El plural es una garantía de autenticidad. Mateo construye su frase de forma simétrica, empleando en una y otra parte el plural *ὀφειλήματα* — τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν; Lc escribe πάντι ὀφείλοντι — ἡμῖν, que es mejor griego; pero da un giro imperativo a una frase que quiere ser deprecativa.

Tendremos que volver sobre una variante más importante que distingue a los dos evangelistas. Lucas reemplaza en la primera parte de la petición (y no en la segunda) el sustantivo coloreado de Mateo *ὀφείλημα* por la palabra más corriente *ἁμαρτία*, según un procedimiento que le es familiar; porque en el griego clásico el término *ὀφείλημα* no tiene nunca sentido religioso. La comparación es introducida en Mateo por ὡς καὶ, que ciertos manuscritos leen καθά. Lucas escribe de manera más floja καὶ γάρ. Compárense también Mt 20, 28 y Mc 10, 45. Una y otra forma traducen en arameo *kedi*. Sobre esta petición, cf. F.C. BURKITT, *As we have forgiven*, «J. Th. Studies» 33 (1932) 253-255.

193. Por ejemplo, Deut 24, 10; 3 Esdr 3, 20; 1 Mac 15, 8.

194. El padre JOÜON (*L'Évangile de N. S. J. Ch.*, París 1930, 35) hace notar que el arameo (no el hebreo) expresa la noción de pecado por deuda, y la noción de perdón por perdonar una deuda.

El verbo ἀφίημι, por lo contrario, es empleado por el griego clásico en un sentido jurídico y nunca religioso, para significar remitir, librar, perdonar. Este sentido lo hallamos en los LXX (Deut 15, 2; Num 14, 19), que le dan un matiz religioso. El substrato bíblico *nāšā, sālah*, designa una impureza legal. La comparación ἀφίημι-ἀφείλημα pone al hombre delante de Dios en una relación jurídica. Dios es juez. Puede renunciar a su derecho por gracia. El sustantivo ἄφεσις, remisión, pertenece al tiempo escatológico y a la tarea del Mesías (Is 58, 6; 61, 1). El Nuevo Testamento mantiene a veces el sentido jurídico<sup>195</sup>. Más frecuentemente se emplea el sentido religioso con ἁμαρτία (Mc 2, 5; Lc 7, 47); ἁμαρτήματα (Mc 3, 28); παραπτώματα (Mt 6, 14). El verbo expresa el restablecimiento, por gracia, de una relación rota por el pecado.

La remisión de los pecados desempeña un papel central en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Ella subyace a la enseñanza y esperanza profética, de Isaías a Ezequiel<sup>196</sup>. En Jeremías, en la profecía que representa la cima de su libro (31, 31-34), la remisión de los pecados es un rasgo característico de la nueva alianza. La novedad atañe a la interiorización de la religión, a la individualidad y a la iniciativa divina del perdón. En la progresión, este último elemento aparece como el más significativo. El siervo de Yahveh, que se encuentra en la intersección de la línea sacrificial y de la línea de intercesión, toma sobre sí el pecado de todos (Is 53, 6-7). Los salmos postexílicos (32; 51; 130 y 143), que expresan la experiencia espiritual de los *anavim*, analizan la gravedad de la rotura de la amistad con Dios y ahondan la esperanza de la remisión y la espera de Israel.

La predicación del bautista resume y concentra esta espera en el bautismo de la *metanoia* para la remisión de los pecados (Mt 1, 4).

La misión de Cristo está ya expresada por su nombre: «Él librará al pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21). Donde Mateo repite una cita bíblica (Ps 130, 8). Cristo busca sistemáticamente la sociedad de los pecadores, hasta el punto de ser apodado «el amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19). El sacrificio de la cruz se encuentra en la intersección de los dos movimientos bíblicos del

195. Cf. Mt 18, 27 y 32.

196. Cf. Is 33, 24; Jer 31, 34; Is 53, 5; Ez 18, 31; 36, 25-27; Zach 13, 1; Mich 7, 18.

sacrificio y la oración, de la justicia y misericordia; Él cumple la «remisión de los pecados».

San Lucas, sobre todo, desenvuelve el tema del perdón en las parábolas propias suyas (Lc 15) y en la enseñanza de su Evangelio y de los Hechos<sup>197</sup>.

Nos hallamos, pues, en presencia de un tema esencial del evangelio. La remisión de los pecados caracteriza, conforme a la profecía, el orden nuevo que rige las relaciones entre Dios y el hombre; ella inaugura la nueva justicia y afirma la irrupción del señorío de Dios. Es el signo de la transformación y como el advenimiento de la nueva creación. Más rara es la relación entre el perdón de Dios y el del prójimo (Eccli 28, 2). Los textos paralelos del rabinismo son, por lo contrario, más numerosos<sup>198</sup>.

Lo que es el pan para el cuerpo, es el perdón para el alma, que responde a la aspiración del hombre a hacerse hijo del Padre. La oración del hijo pródigo resume la de todo el Antiguo Testamento. La imagen del deudor y del acreedor supone entre Dios y el hombre la economía de una alianza positiva; ella expresa el amor de Dios y compromete la fidelidad de los hombres. Frente a esta benevolencia previniente y gratuita de Yahveh, el hombre es siempre un deudor. Es esencialmente deudor.

Por esta razón, la expresión de Mateo que habla de deudas, término más vago y menos determinado que el de pecados, empleado por Lucas, expresa mejor el pensamiento bíblico. Una asimetría caracterizará siempre las relaciones entre Dios y los hombres, rompiendo el estrecho marco de la imagen jurídica. Este aspecto de la condición humana del pueblo escogido está como reforzado y desnudo por el pecado, que ensancha el foso y hace resaltar el contraste.

Si Dios es benevolente, es también justo; es a par padre y juez. Su intransigencia es también una forma de su amor. Su perdón no es simplemente una idea emanada del concepto de Dios, sino una acción de Dios; es un gesto de su gracia, que se manifiesta en la historia de la salud. La obra de Cristo, el ἐπάπαξ de su sacrificio, constituye la humanidad nueva, transforma al hombre hasta lo más íntimo de su ser y se extiende a la humanidad en toda su exten-

197. Lc 5, 8.10; 7, 48; 23, 43; Act 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38 y 26, 18.

198. St. B. I, 421.

sión. Tal es el sentido de la nueva alianza en la sangre por la muchedumbre.

El hombre, frente a la obra salvadora de Dios, aparece como el deudor eminentemente insolvente. Jamás podrá dar una respuesta adecuada a las prevenciones divinas. La conciencia misma de su pecado — primera etapa de su retorno — es el primer fruto de la gracia. Es la conciencia de su condición de hijo de Dios. El sentido de la *imago* que el pecado mismo no ha logrado borrar enteramente. La parábola del hijo pródigo la compara a la nostalgia de la casa paterna.

Lo trágico del pecado en lo más íntimo del hombre no consiste solamente en separar de Dios, sino también en aislar respecto de los otros. El pecado tiene necesariamente una dimensión social o, más exactamente, horizontal, y no solamente vertical. El doble aspecto de un mismo misterio que hace a Cristo pedir en la cruz el perdón de los verdugos y de los pecadores, permite comprender que la gracia de Dios-*agape*, que se reveló en la cruz, debe necesariamente refluir hacia los otros, sin discriminación ni restricción. La indignidad y la falta del prójimo son para el cristiano una razón más para ir a él.

Si observamos de manera más precisa el texto, que algunos traducen: «Perdónanos nuestras deudas como nosotros hemos perdonado»<sup>199</sup>, la experiencia de las ofensas de otro nos esclarece sobre nuestras deudas respecto de Dios, subrayando su disparidad. No hay proporción entre las deudas de otro respecto de nosotros y las nuestras contraídas con Dios, como no hay proporción entre nuestro perdón y el de Dios (Lc 17, 10). El nuestro no provoca, sino que condiciona el perdón de Dios, que sigue siendo libre (Mt 6, 14; 18, 21-35).

Al establecer por el perdón la comunidad, los hombres garantizan la presencia activa de Dios que perdona. El plural cuatro veces repetido no hace sino subrayar mejor la solidaridad profunda de la humanidad. Personal o colectivo, el pecado es un obstáculo para el fundamento de la comunidad. Como lo subraya la primera carta de Juan, el cristiano es mediador entre Dios y el mundo.

199. Es el caso de BURKITT («Journal of Th. Studies» 33 [1932] 253-255). LOHMEYER cree que el aoristo no permite sacar esta conclusión (*Vater unser*, 112 y 126).

La gracia de la salud se manifiesta estableciendo la comunidad escatológica.

La quinta petición nos permite medir hasta qué profundidad es exigencia el don de Dios frente al hombre y llamamiento a entrar con todo su ser en la economía de la nueva alianza, que constituye la familia de los hijos del Padre.

*No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del maligno.*

No hay que cortar esta petición en dos, como han hecho Lutero y otros comentaristas; la construcción simétrica de la frase, así como el sentido complementario de las dos partes, impone ver una sola petición<sup>200</sup>.

Esta transformación de la petición del padrenuestro la encontramos en oriente lo mismo que en occidente. Cromacio, obispo de Aquilea, la atestigua en su comentario al sermón de la montaña: *Quod ipsum in alio libro evangelii evidenter ostensum est: sic enim scriptum est: et ne nos inferas in temptationem quam sufferre non possumus*<sup>201</sup>. Jerónimo afirma igualmente que rezamos todos los días: *ne inducas nos in temptationem quam sufferre non possu-*

200. La segunda parte falta completamente en Lucas, a pesar de muchos manuscritos. En la primera, las variantes en Lucas y Mateo son de poca importancia. Hallamos el mismo texto en la *Didakhé* (8, 2) y en la carta de Policarpo (7, 2). Es tanto más notable que tenemos por primera vez el subjuntivo de aoristo en lugar del imperativo, cosa bastante habitual para la frase negativa en el griego de la *koiné*. Pero no hay que sacar conclusión alguna de este cambio. En otros textos, el subjuntivo no es menos absoluto que el imperativo; por ej., en Mt 7, 6; 6, 34. Posteriormente, el texto sufrió transformaciones significativas. La Iglesia de África decía: *Ne passus fueris induci nos in temptationem*, que encontramos en el *Codex Bobbiensis* (x) y en la traducción de la Itala. La conjunción «y» falta a menudo. Es muy posible que TERTULIANO fuera causa de este cambio. En su comentario al padrenuestro escribe: *Ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat, De oratione*, 8, PL 1, 1165.

TERTULIANO rezaba todavía la traducción conforme al texto griego, pero Cipriano dice ya: *Et ne patiaris nos induci in temptationem, De oratione*, 25, PL 4, 536. Paralelamente, la Iglesia del Asia Menor inflexiona el texto en el mismo sentido. DIONISIO DE ALEJANDRÍA comenta: «No permitas que caigamos en la tentación», *Fragm.*, PG 10, 1601. Cien años antes escribe Marción: *καὶ μὴ ἄφεσ ἡμῶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμὸν*.

Finalmente, el texto sufre la influencia de otras dos citas escriturarias: *Non me derelinquas usquequaque nimis* (Ps 119, 8), y la afirmación paulina: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados más allá de vuestras fuerzas» (1 Cor 10, 13). San HILARIO comenta el salmo 118, 8 diciendo: *quod et in dominicae orationis ordine continetur, cum dicitur: Non derelinquas nos in tentatione, quam ferre non possumus, Tr. in Ps.* 118, PL 9, 510.

201. *Tr. XIV in Matth.*, PL 20, 362.



mus<sup>202</sup>. Todos estos testimonios permiten medir las dificultades que presenta esta petición. La traducción francesa misma (y la española) se resiente de este arreglo o empeoramiento del texto original: «No nos dejes caer en la tentación.»

Esta petición no tiene en toda la Escritura otro paralelo que la escena de Getsemaní (Mt 26, 41 y par.). Parece incluso contradecir la afirmación de Santiago (1, 13). Las oraciones análogas del judaísmo contemporáneo no piden nunca ser preservado de toda tentación, sino permanecer invencible en la hora de la prueba. Esto no hace sino poner más de relieve la novedad del padrenuestro<sup>203</sup>.

La Biblia es el libro de la tentación; se abre por el relato de los dos primeros hombres tentados en el paraíso terrenal y se cierra con la gran tentación en el Apocalipsis (Apoc 3, 10). El Antiguo Testamento usa por lo general el verbo *πειράζω*, en un sentido religioso, para expresar la condición siempre amenazada del hombre, sea cual fuere el origen de su prueba. Una rápida ojeada permite distinguir el carácter ambiguo de la tentación.

Dios mismo tentó a Abraham, poniendo a prueba su fe y su obediencia (Gen 22, 1-19). De lo mismo se trata respecto a todo el pueblo de Israel (Ex 20, 20), «para saber lo que hay en su corazón, si observa o no los mandamientos» (Deut 8, 2).

En el relato de la caída, la serpiente seduce a Eva. El adversario

202. *Comm. in Ez.*, xiv, 48; PL 25, 485.

La misma idea hallamos expresada en san AGUSTÍN (*De sermone Domini*, II, 9; PL 34, 1282) y el PSEUDO-AGUSTÍN (*Sermo* 84; PL 39, 1909). La Iglesia griega aporta la misma variante, en la liturgia de Alejandría, la liturgia de Santiago, texto griego y siríaco, la liturgia copta (C.A. SWAINSON, *The greek Liturgies*, Cambridge 1884, 6, 62, 225-226, 306-307, 343).

203. El verbo *εισφέρειν* significa primeramente un desplazamiento local (Lc 5, 18). Empleado en sentido figurado, conserva cierto colorido espacial (Act 17, 20). HERMAS, *Sim.*, VIII, 6, 5. Los LXX emplean siempre el verbo en un sentido material, nunca figurado. Aquí el verbo es más fuerte que *εισέρχομαι* (Mt 26, 41), empleado en la escena de Getsemaní, en que Jesús exhorta a sus discípulos a orar «para no entrar en tentación». La petición del padrenuestro pide a Dios que no nos conduzca por su propia mano a la tentación. Dios es el sujeto activo de la frase. La cosa es patente cuando se considera que los LXX traducen el mismo verbo por *ἐγγειν*, *εισάγειν*. Hallamos, por lo demás, este verbo en un papiro de Berlín del siglo VI, que contiene Mt 6, 9-13.

El sustantivo *πειρασμός* precisa la situación que pedimos se nos dispense. Para circunscribir su significado, importa precisar bien el autor y el objeto de la tentación. El griego clásico no emplea la palabra *πειράζειν* en sentido religioso. El verbo significa esforzarse, probar o ensayar; en sentido hostil, poner a prueba. El verbo y el sustantivo expresan el fruto de una prueba, una experiencia adquirida. La prueba adquiere entonces sentido educativo.

aparece preocupado de separar al hombre de Dios. Esta concepción sigue su camino y se encuentra más particularmente en el libro de Job, en que Satán se esfuerza en hacer caer al justo. Job vence la tentación, consagrando a Dios una obediencia a toda prueba (Job 42, 2).

La literatura sapiencial habla mucho de la tentación (Eccli 2, 1; 33, 1), que reviste un carácter educativo, como entre los griegos, lo que explica la oración del salmista que pide ser tentado (Ps 26, 2). Toda la vida humana es una tentación continua, porque Dios educa a los suyos por la prueba<sup>204</sup>. Esta concepción se halla también en Filón. Hallamos la misma palabra en el contexto de las tribulaciones escatológicas que anuncian y preceden el juicio y la consumación (Zach 1, 15; Hab 3, 16). Daniel habla de los justos que serán tentados y purificados (12, 10). Atravesan la prueba para ser salvos (Hen 94, 5; 96, 20). La literatura rabinica recuerda el ejemplo de la fidelidad de Abraham, que resistió a diez tentaciones<sup>205</sup>, y gusta de hablar del instinto perverso que habita en el hombre<sup>206</sup>.

Los escritos de Qumrán dividen a los hombres en hijos de la luz e hijos de las tinieblas. Su condición humana está tensa por esta lucha inevitable que hallamos también en los escritos del Nuevo Testamento. El origen de esta concepción, extraña al Antiguo Testamento y al rabinismo, es muy discutido. Podría haber sufrido la influencia directa o indirecta del parsismo<sup>207</sup>.

Un primer hecho es claro, y es que la tentación pertenece a la condición humana. En la medida en que Cristo comparte esta condición, se sometió también a la tentación, como cuentan los tres sinópticos y lo afirma la carta a los Hebreos (2, 18; 4, 15)<sup>208</sup>.

Antes de definir la significación de la tentación, hay que resolver la cuestión del tentador, pues sólo ella permite precisar el sentido de la sexta petición. El balanceo de nuestra oración nos pone sobre la pista cuando decimos: «Arráncanos del maligno.»

Así pues, la cuestión queda circunscrita: ¿Quién tienta al hom-

204. Sap 3, 5; Eccli 4, 17; 34, 10; 44, 20; 1 Mac 2, 52; Judith 8, 25-27.

205. *Pirqe abot* 5, 3.

206. St. B. IV, 470-480.

207. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des N.T.*, Munich, 1954, 219, que da indicaciones bibliográficas. Lo mismo H. SEESEMANN *Πειρασμός*, en ThWNT, VI, 27.

bre, Dios o Satán? El Antiguo Testamento, jugando con la ambigüedad de la tentación, respondía que uno y otro. No parece que pueda decirse lo mismo del Nuevo. Jamás se dice que Dios tienta al hombre. Santiago (1, 13) afirma claramente lo contrario: «Nadie diga en su tentación<sup>209</sup> que Dios lo tienta. Dios es inaccesible al mal y no tienta a nadie.» De ahí podemos sacar la conclusión de que la tentación de que se trata no significa la prueba que Dios nos envía, sino un mal que es obra del adversario, de Satán o de sus satélites<sup>210</sup>, siempre de una fuerza hostil a Dios y al hombre. El paralelismo de la petición confirma lo que la lectura de los textos permite ya concluir. ¿No es contradicha nuestra afirmación por la petición misma: No nos llesves (o no nos dejes caer) en la tentación? La petición es precisada: «mas libranos». Podríamos parafrasearla diciendo: No nos expongas al peligro de infidelidad, sino arráncanos del poder de Satán.

El hombre es tentado. La tentación forma parte de la condición cristiana (Hebr 2, 18; 4, 15; Ps 11, 5; 66, 8). Venga la tentación de la flaqueza de la carne o de las seducciones demoníacas que el tentador inspira a los enemigos o produce él mismo, siempre es cierto que el fiel tiembla en la situación ambigua de su existencia, viviendo en este mundo sin pertenecer ya a él, sometido siempre a fuerzas adversas.

Las pruebas que toman cariz de persecuciones o de tribulaciones forman parte de la era escatológica y acompañan el paso del eón presente al nuevo eón. En el combate del poder satánico con la *dynamis* de Dios, sean cuales fueren las fuerzas infernales desencadenadas, el hombre está comprometido en la lucha gigantesca que se disputa el mundo. Pero Dios sigue siendo el amo poderoso

En los mss. del desierto de Judá, el rollo que trata de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas ha sido publicado por E.L. SUKÉNIK, *Megillôt Genuzôt*, I, plancha VIII, en *Qumran Cave, I*, Oxford 1955, p. 135-136: dos fragmentos.

Una traducción latina ha aparecido en «*Verbum Domini*» 29 (1949) 47.

208. Hallamos en el Nuevo Testamento el sentido profano de hacer un ensayo, prueba o experiencia (Hebr 11, 29.36; Act 9, 26; 16, 7; 24, 6). Dos veces el verbo *πειράζω* significa probar (2 Cor 13, 5 y Apoc 2, 2). A veces la misma palabra expresa la prueba hostil de los adversarios, como fariseos y saduceos (Mc 8, 11; 10, 2; 12, 15; Mt 22, 35 y Lc 10, 25).

209. La traducción dada por la *Biblia de Jerusalén* no es exacta; in loco.

210. Cf. 1 Cor 7, 5; 2 Cor 2, 11; 1 Thes 3, 5; Mt 4, 3; Lc 8, 12-13; Apoc 2, 10.

so que conduce los acontecimientos y los hombres. Él puede llevarnos al reino sin que caigamos en las redes del adversario. Tal es el sentido de la sexta petición<sup>211</sup>.

La segunda parte de la petición expresa en relieve el mismo pensamiento: «mas libranos del maligno»<sup>212</sup>.

El verbo *ῥύεσθαι* evoca la imagen de un socorro en ruta, en que se nos arranca con violencia de una situación peligrosa. Dios es esencialmente el que nos libra de todo mal (Gen 48, 16). Así, la oración judía lo invoca sin cesar para que nos libre de toda angustia (Ps 54, 9), de la red del cazador (91, 3), de las fauces del león y de los cuernos de los búfalos (Ps 22, 22), de los perseguidores y de los enemigos (Ps 142, 7; 143, 9). Isaías, después del destierro, pide de manera más precisa:

Tú, Yahveh, eres nuestro padre;  
Nuestro liberador: ése es tu nombre desde siempre.  
¿Por qué, oh Yahveh, nos haces errar  
lejos de tus caminos? (Is 63, 16-17).

El segundo Isaías alude claramente al pacto de la alianza por el que Dios se comprometió a conducir a su pueblo a lo largo de su historia, a protegerlo de andar errante, a salvarlo de todo mal (Gen 28, 3), de todo encuentro enemigo sobre la ruta sembrada de emboscadas (Is 48, 17)<sup>213</sup>.

La palabra *πονηροῦ* ha dado lugar a amplias discusiones. ¿Se trata de un neutro o de un masculino? La misma cuestión se plantea para la oración sacerdotal de Jesús. La Iglesia latina, a partir de Cipriano y de Agustín, ha leído un neutro, viendo en él ora la acción mala, ora la situación nefasta o el poder adverso de que pedimos ser arrancados.

211. Puede verse el sugestivo estudio de K.G. KUHN, *Πειρασμός-ἀμαρτία-σάρξ im N.T.*, en «*Zeitschrift für Theol. und Kirche*» 49 (1952) 200-222.

212. Es difícil, entre otras razones por la del paralelismo, mantener la hipótesis de CH. JAEGER, que entiende la tentación del hombre que tienta a Dios. (*À propos de deux passages du sermon sur la montagne*, en «*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*» 18 [1938] 415-416.)

El texto propio de Mateo está bien autenticado por los manuscritos. Hallamos alusiones a este versículo en la oración sacerdotal (Ioh 17, 15) y en san Pablo: «El Señor me libraré (*ῥύσεται*) de toda obra pérfida (*πονηροῦ*)», 2 Tim 4, 18. La misma idea se halla en la *Didakhé* (10, 5) y en las oraciones rabínicas.

213. La preposición *ἀπό* pone el acento sobre la persona que libra, mientras que *ἐκ* subraya el peligro y la acción de la liberación.

La idea de que Dios libra del mal es familiar al Antiguo Testamento: Yahveh libra de todo mal (Gen 48, 16E). «Tú nos salvas de todo mal»<sup>214</sup>. Los dos textos más cercanos a nuestra petición tienen la misma fórmula (2 Tim 4, 18; *Did.*, 10, 5). Pero las dos veces tenemos el adjetivo *todo*, que acentúa el sentido neutro, pero que no hallamos en el padrenuestro.

Πονηροῦ puede ser tomado como un masculino, en el sentido de «hombre malo», acepción bastante frecuente en el Antiguo Testamento<sup>215</sup> y que reaparece menos frecuentemente en el Nuevo<sup>216</sup>. Más numerosos son los textos que llaman al diablo el πονηρός. Es la interpretación de la iglesia griega, comentando el pasaje del padrenuestro, desde Orígenes a Teodoro de Mopsuesta.

En el Evangelio de Mateo, cuando se trata del mal, hallamos el adjetivo πᾶς (5, 11; cf. Mc 7, 23; 1 Thes 5, 22). En otras partes el singular significa siempre al diablo, como lo prueban las dos parábolas del sembrador y de la cizaña en el campo (Mt 13, 19).

Los lugares paralelos del versículo en que Mateo habla del πονηρός dicen explícitamente: Satán, Mc 4, 15, y el diablo, Lc 8, 12. Mateo mismo interpreta explícitamente πονηρός en este sentido (Mt 13, 39). Lo mismo hay que decir del texto en que Juan trata del πονηρός (1 Ioh 2, 13; 3, 12; 5, 18 y 19)<sup>217</sup>.

Parece como si Mateo quisiera aquí arrancar la máscara al autor del mal y llamarlo por su nombre. No es una abstracción, sino una persona en toda la literatura del Nuevo Testamento, en Pablo y Juan, lo mismo que en los sinópticos. El paralelismo simétrico de la última petición no hace sino reforzar esta representación de la lucha de los dos reinos. Por lo demás, las fuerzas en presencia en el drama apocalíptico que envuelve la vida humana en su fase escatológica, no son personificaciones, sino ángeles y servidores, demonios y príncipes, el Padre y el Maligno.

El Antiguo Testamento no conoce el dualismo entre Dios y el demonio: Satán es el acusador público que, en la corte celeste, ocupa un puesto casi oficial. Él contamina la obra de Dios, en la que sigue integrado. La literatura postexilica y rabínica desenvuelve

214. Por ej., Sap 16, 8; cf. también 1 Sam 19, 9 y Iob 1, 1.8; y Mt 5, 11.

215. Por ej., Deut 17, 12; 19, 19; 21, 21.

216. Cf. Mt 12, 35; 1 Cor 5, 13.

217. Es curioso que Pablo traduzca el neutro del Deuteronomio (13, 6; 17, 7; 19, 19; 22, 24) por un masculino, 1 Cor 5, 13.

la demonología. Satán es el príncipe del mal, el príncipe del anti-reino de Dios. Acusa al hombre delante de Dios, lo dispone al pecado, es el autor del mal y de la desgracia y combate a Dios y su designio de salud. En el Nuevo Testamento es el príncipe de los demonios, como es el príncipe de este mundo (Ioh 12, 31; 14, 30; 16, 11). Pablo llega a llamarlo el «Dios de este eón» (2 Cor 4, 4). Su reino se extiende del mundo al cielo (Lc 10, 18). Es el adversario de Dios, de su creación y de su reino.

Al hacer presente el señorío de Dios, Jesús tropieza con el príncipe de este mundo, cuya tiranía viene a vencer (Ioh 12, 31). Ve en vida caer a Satán del cielo como un rayo (Lc 10, 18). Las expulsiones demoníacas significan el advenimiento del reino de Dios, que desbarata al de Satán, consolidado por la flaqueza del viejo Adán (Mt 12, 22.28.32). La resurrección de Cristo afirma en primer lugar la derrota de Satán y la soberanía de Dios por el tiempo que nos separa del fin del mundo. Vencido, en los espasmos de los últimos tiempos que nos separan de la consumación, el demonio puede todavía dañarnos. Los escritos del Nuevo Testamento están llenos de advertencias contra el príncipe de este mundo en acción. La parábola de la cizaña enseña la ambigüedad que perdura hasta la consumación.

Ahora es más fácil explicar la sexta petición, cuya construcción absolutamente simétrica expresa la misma verdad en forma negativa y positiva. Para dar su matiz, podríamos traducirla así: «No nos abandones en la tentación, sino arráncanos del maligno.»

El dualismo que desgarrar a este mundo en tinieblas y luz, y al hombre en carne y espíritu, no reconoce un doble principio inicial. Dios es creador y señor de la tierra, lo mismo que del cielo. Por misteriosa y violenta que sea la potencia del tentador, toda la historia de la salud afirma el señorío de Dios sobre el malo.

La oración cristiana se funda en la victoria de Jesús, que nos ha salvado del demonio. Esta victoria, para el tiempo que nos separa de la consumación, no incluye una vida tranquila y apacible, sino el combate demoníaco bajo la forma de instintos interiores y de persecuciones externas. El Apocalipsis no nos disimula lo trágico de la condición cristiana.

Nuestra oración colectiva pide para el tiempo escatológico la liberación definitiva que «nos arranque a las potencias de las ti-

nieblas y nos traslade al reino del Hijo amado» (Col 1, 13). Es una formulación más concreta de la segunda petición; el reino de Dios se instaure con gran lucha. Así pues, en definitiva, nuestra oración es un acto de fe en el señorío de Dios que tendrá la última palabra.

*Apéndice: Porque tuyo es el reino.*

Cierto número de manuscritos traen después del padrenuestro una doxología que no es ciertamente auténtica<sup>218</sup>. El testimonio más antiguo proviene de la *Didakhé* (8, 2), que termina el padrenuestro: «Porque tuyo es el poder y la gloria en los siglos»<sup>219</sup>. El amén no se encuentra en ella, pero está atestiguado por Taciano (según von Soden): «Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria en la eternidad. Amén.» La misma doxología se encuentra en las versiones siríacas en la forma: «Porque tuyo es el reino y la gloria en los siglos de los siglos.» La hallamos también en el *Sinaiticus*. Parece venir de Siria o Palestina.

*El texto del padrenuestro en Lucas.*

Desde Taciano y la recensión de la *koiné*, Lucas posee el texto completo de Mateo. Pero los manuscritos más antiguos y más importantes, H. W, atestiguan su forma muy particular<sup>220</sup>. Entre el texto de Mateo y el de Lucas, ciertas diferencias no carecen de importancia. Ya hemos tenido ocasión de indicarlo<sup>221</sup>.

218. Se halla en el códice E de Basilea (07 Gregory), el L de París (019 Gregory). Falta en todos los unciales antiguos, en la mayor parte de los mss. de la Itala y en la Vulgata. Los antiguos comentaristas no aluden a ella.

219. El texto y el uso es una referencia al Antiguo Testamento. Cf. 1 Par 29, 11. Respecto de la doxología, los manuscritos presentan variantes. Βασιλεία en el papiro de Berlín, κ, *Didakhé*; δὴναμις está ausente del papiro de Berlín syc. Amén no se encuentra en T<sup>3</sup>, κ, *Didakhé*.

220. Algunas vacilaciones secundarias para el texto:

Lc 11, 2: ἐλθέτω en lugar de ἐλθάτω.

11, 4: ἀφίεμεν en lugar de ἀφίομεν.

παντὶ ὀφείλοντι, ora con, ora sin artículo.

Entre la primera y segunda petición, D introduce ἐφ' ἡμᾶς, que se halla en la traducción alemana y española; explicación del texto (cf. Lc 11, 20) o introducción de Marción.

221.	Mateo	Lucas
6, 9:	πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν	11, 2: πάτερ

Algunas pueden explicarse por una traducción divergente, partiendo de un mismo substrato arameo<sup>222</sup>. Más importante parece ya la variante en la petición del pan. Mateo escribe σήμερον con el aoristo, mientras que Lucas emplea el presente γκαθ' ἡμέραν. El giro de Lucas expresa una experiencia de la vida que se escalona sobre un lapso de tiempo, lo que excluye la explicación escatológica para ἐπιούσιος y acentúa el carácter individual de la necesidad, a que la benevolencia divina hace frente según la concepción bíblica (Ps 145, 15; Prov 30, 7-8).

El tiempo presente se encuentra en la siguiente petición: ἀφίομεν, que contrasta con el aoristo, el cual expresa la intervención histórica y escatológica de Dios. El fiel perdona a lo largo de su existencia con la esperanza de que el día del juicio, Dios, a su vez, lo perdonará a él. El παντὶ ὀφείλοντι acentúa el aspecto individual, como el correspondiente αὐτοὶ, que sustituye al ἡμεῖς de san Mateo.

Lucas ha abandonado la estructura en seis peticiones, tres de las cuales se refieren a Dios y otras tres al hombre, para reemplazarla por dos peticiones que tratan de las cosas de Dios, y tres de las del orante. Ya no es tanto la comunidad escatológica la que ora, cuanto cada cristiano que pide ser fiel en el curso de su vida mortal<sup>223</sup>.

Esta santificación por la invocación del nombre de Dios se realiza literalmente en el bautismo, en que «somos lavados en su nombre» (Act 22, 16; cf. 9, 15). El mismo nombre es invocado en la celebración eucarística (*Did.*, 10, 2)<sup>224</sup>. El martirio acaba la obra

τοῖς οὐρανοῖς	11, 3: δίδου
6, 11: δὸς	καθ' ἡμέραν
σήμερον	11, 4: ἀμαρτίας
12 ὀφειλήματα	καὶ γὰρ
ὡς	αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι.
ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις	

222. Así es en ὡς καὶ y καὶ γὰρ, que traducen *kedí*. Lo mismo en τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν y παντὶ, que pueden traducir el participio de *hób*.

223. El *Codex Bezae* ha introducido ἐφ' ἡμᾶς entre la primera y segunda petición, en Lc, que el texto latino enlaza a la primera petición, y la tradición occidental a la segunda, diciendo: *Sanctificetur nomen tuum super nos*. La Biblia conoce la santificación ἐν ο ἑνώπιον, nunca ἐπί. Este enlace existe, sin embargo, con el sujeto: «Sea invocado tu nombre sobre nosotros» (Is 4, 1; cf. Ier 14, 9; Is 63, 16.19 y Gen 48, 16; Deut 14, 23; 28, 10). Hallamos esta forma en la antigua literatura cristiana (Iac 2, 7 y HERMAS, *Sim.*, VIII, 6, 4).

224. El nombre que mora en nuestros corazones recuerda Deut 12, 11; 14, 23; 16, 2.6.11; Ps 74, 7; Ez 43, 7.

del bautismo y de la eucaristía inscribiendo el nombre de Dios en la ciudad celeste (Apoc 3, 12).

La adición ἐφ' ἡμᾶς puede provenir de la primera comunidad eclesíastica congregada por el culto, que utilizó el padrenuestro durante el bautismo y la eucaristía con conciencia de ser heredera del pueblo de Israel. La *Didakhé* parece atestiguar este uso al insertar el padrenuestro entre el bautismo y la eucaristía <sup>225</sup>.

Esta aplicación de la santificación a los fieles parece, sin embargo, indebidamente restrictiva, como lo notó ya Tertuliano. De tal forma, que algunos comentadores leen: «En nosotros venga tu reino», lo que sería bastante conforme a la palabra del Señor que envía sus discípulos con este mensaje: «Decid a las gentes: El reino de Dios está cerca de vosotros» (Lc 10, 9). En esta interpretación, la Iglesia tiene conciencia de realizar el reino de Dios en la tierra, lo que supone una iglesia ya organizada. Aunque posterior, esta manera de orar tomó una gran extensión en los países occidentales (Alemania, Inglaterra). Más importante es la variante de la segunda petición en Lucas: «Venga tu Espíritu Santo y nos purifique» <sup>226</sup>.

Este texto se remonta hasta Marción, quien, según Tertuliano, lo ponía en primer lugar antes de la oración por el reino. Parece inspirarse en Lc 11, 13: «El Padre celestial dará su Espíritu Santo a los que se lo pidan.» Puede ser una inserción de algunas comunidades prepaullinas de raíz judía, que hallan realizadas en Jesús las esperanzas veterotestamentarias <sup>227</sup>, a no ser que provenga del uso del padrenuestro durante la iniciación cristiana (Harnack) y no se haya infiltrado en la oración del Señor desde el siglo segundo. Las dos recensiones del padrenuestro atestiguan a la vez una doble tradición — tal vez galilea y jerosolimitana — y la parte de libertad dejada a las comunidades. El texto de la oración no parece haber sido estereotipado e inmutable.

225. *Didakhé*, 8.

226. Con la variante «entre nosotros». El texto está atestiguado por dos minúsculos n.º 700 (British Museum 2610 Egerton) y n.º 162 (Cod. Vaticanus). Gregorio Niseno habla de ella en tres ocasiones, en las homilias consagradas al padrenuestro, y afirma que este texto se encontraba en Lucas. Máximo Confesor atestigua la misma petición y da el texto de n.º 162. Tenemos dos testimonios indirectos, uno en los *Hechos* de Tomás (c. 27), otro en la liturgia de Constantinopla.

227. Cf. *Test. XII, Iud.*, 24, 2. En E. LOHMEYER, *Das Vater unser*, 191.

Siempre es cierto que una y otra recensión pone a la comunidad que ora en una perspectiva escatológica, en la espera y la esperanza del cumplimiento final, desligando la oración de toda coloración apocalíptica, formulando el objeto de la plegaria cristiana en términos sobrios, nítidos, de densidad inagotable, que preludia la liturgia romana.

#### IV. ENSEÑANZA DE JESÚS SOBRE LA ORACIÓN

No deja de tener interés precisar el vocabulario empleado por los evangelios sinópticos para expresar la oración.

##### *Semántica.*

El término más frecuente es la raíz εὐχή, que en el griego clásico significa orar o hacer un voto. Los LXX tradujeron el verbo hebreo por προσεύχομαι, empleándolo habitualmente con prefijo <sup>228</sup>; el sentido de hacer un voto no es empleado. En el Nuevo Testamento (excepto Iac 5, 15), el prefijo se halla siempre tanto en el verbo como en el sustantivo. Es la expresión corriente para designar la oración en general como actitud religiosa.

Muy cercanos de προσεύχομαι, se encuentran δέομαι y δέησις, que Lucas es el único en emplear (con Pablo, excepto Mt 9, 38) y que expresan una oración de petición, en una situación o necesidad concreta (Lc 5, 12; 9, 38; 21, 36; 22, 32).

Ἐρωτάω, que significa inicialmente preguntar, invitar, expresa una petición modesta y respetuosa. Juan es el único que lo emplea para expresar la oración a Dios. El cuarto evangelista emplea el verbo para la oración de Jesús (14, 16; 16, 26; 17, 9.15.20) o la que los discípulos dirigen a Él (4, 31; 1 Joh 5, 16).

Ἄιτέω, por lo contrario, significa pedir, exigir, lo mismo en el uso profano que en el religioso. Expresa menos intimidad y más impetuosidad. Jesús no lo emplea nunca hablando de su oración ni en su oración (Mt 5, 42; 7, 7; 18, 19; 21, 22; Lc 11, 5-13).

El verbo εὐλογέω es de cuño netamente bíblico y significa alabar con reconocimiento o acción de gracias (Lc 1, 64; 2, 34), cuando

228. El prefijo aparece con Esquilo. LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, 1511

Dios es su objeto. Bastante cercano de este verbo está εὐχαριστέω, de origen helénico, que expresa el agradecimiento respecto a Dios. Los hallamos intercambiados en el relato de la multiplicación de los panes<sup>229</sup> y de la última cena<sup>230</sup>, en que se manifiestan las dos influencias, palestinense y griega, en la redacción de los relatos<sup>231</sup>.

Si del vocabulario pasamos a la enseñanza de Jesús, nuestra inquisición gana siguiendo a los distintos evangelistas, en la medida que atestiguan tradiciones autónomas.

#### Mateo 5, 44.

Mateo ha reunido en el sermón de la montaña los temas esenciales del evangelio. Se hace una alusión a la oración en la exposición de la ley nueva, que trae la plenitud a «la ley y los profetas». El amor al prójimo debe extenderse hasta los enemigos: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt 5, 44)<sup>232</sup>. La afirmación: «Odia a tu enemigo»<sup>233</sup>, no se encuentra en la Escritura; el Antiguo Testamento exige ya, por lo contrario, amar a los enemigos<sup>234</sup> y nos presenta ejemplos de ese amor<sup>235</sup>. Siempre es cierto que los salmos, nacidos en tiempo de la persecución, maldicen a los enemigos de Dios. No se trata evidentemente de una venganza personal, sino de la causa divina. La luz plena sólo vendrá de Cristo, cuya obra consiste en salvar, y no en perder (Mc 2, 10; 8, 34-36; 9, 43).

Si el odio a los enemigos era enseñado en tiempo de nuestro Señor por ciertos rabinos, no estaba establecido como regla. Los romanos, sin embargo, echaron en cara a los judíos su «odio al

229. C. Mc 6, 41 y Ioh 6, 11 y Mc, 8, 6.

230. Mc 14, 22 εὐλογήσας, y Mt 26, 26; Lc 22 19; para el cáliz, los tres relatos traen εὐχαριστήσας.

231. Excelentes observaciones de J. DELORME, *À propos de la dernière Cène*, en «Ami du Clergé» 1955, 657-660.

232. Lucas dice: que os maltratan, ἐπιτρεαζόντων. Esta palabra sólo se emplea dos veces, aquí Lc 6, 28 y 1 Petr 3, 16. Matiz más personal, el verbo διώκειν expresa la persecución oficial de la Iglesia (Mt 10, 23; Lc 21, 12; Mc 4, 17; Act 8, 1; 13, 50). Mt 5, 11 y Lc 6, 22 manifiestan la misma diferencia de punto de vista.

233. Hay que notar el paso del singular al plural en la antítesis, lo que no hace sino poner de relieve el contraste de las dos economías.

234. Cf. Ex 23, 4; Lev 19, 17-18; Prov 24, 17.29; 25, 21; Eccli 27, 30 — 28, 7.

235. Por ej., Gen 45, 1-15; 1 Sam 24; 26; 2 Reg 6, 21; Iob 31, 29; Ps 140, 5-7.

género humano»<sup>236</sup>. Dentro del pueblo judío, el fariseo aborrecía al *amhaarez*, que ignoraba la ley (Ioh 7, 49).

En pugna con esta mentalidad, Jesús exige — el imperativo es formal — amar a los enemigos, lo que se urge todavía en el precepto de orar por los perseguidores, los mismos que habían provocando los salmos de imprecaciones y maldiciones<sup>237</sup>.

El sermón de la montaña contrasta violentamente con las concepciones judías. La persecución aparece en él como una ley de crecimiento del reino (Mt 5, 11-12), proclamando bienaventurados a los que la sufren. El ejemplo de Jesús, víctima del odio, permite descubrir el fundamento sobre el que fue establecida la comunidad mesiánica. Jesús ruega por sus verdugos<sup>238</sup> sobre la cruz (Lc 23, 34). Actitud que da a su sacrificio su valor de reconciliación universal. Esteban la imitará (Act 7, 60).

La razón profunda del precepto está en que el Dios que nosotros invocamos es padre de los buenos y de los malos, de los perseguidos y de los perseguidores. Él nos visitó en tiempo de nuestros pecados. Nuestra oración sería farisaica si no se acordara de que somos deudores infieles (padrenuestro), si no tratara de pedir la comunidad de todos los que han sido graciosamente salvados. Dios exige más que el perdón (Mt 6, 12 y 14-15; cf. Mc 11, 26 y la parábola de los dos criados, Mt 18, 23-35); quiere que este perdón se manifieste en un acto positivo, la oración por el perseguidor. Este acto es una prueba de que la *agape* del Dios que perdona habita en nosotros y motiva el diálogo de una oración filial.

#### Mateo 6, 1-6 y 7-8.

El sermón de la montaña enuncia seguidamente el principio de la nueva ley; su ejercicio no ha de estar inspirado por los hombres, sino por el amor del Padre que está en los cielos. Tres aplicaciones tipo se dan de esta práctica cristiana: la limosna, la oración y el ayuno<sup>239</sup>.

236. TH. SOIRON, *Die Bergpredigt*, Friburgo 1941, 297.

237. Cf. Ps 109, 6-20; cf. Ier 18, 21-23; Ps 17, 13.14; 28, 4; 31, 18-19; 40, 15-16; 52, 7; 137; 139, 21-22.

238. Esta oración ha podido provocar, por armonización posterior, el cambio διωκόντων en ἐπιτρεαζόντων operado por Lc (6, 28).

239. En el Antiguo Testamento hemos visto la oración unida al ayuno;

Como hemos visto, el padrenuestro es introducido por dos grupos de *logia* (Mt 6, 5-6 y 7-8). En el contexto del sermón, Mateo expone cómo la oración ordena las relaciones con Dios: «Cuando orareis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las calles, para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que recibieron ya su paga. Tú, empero, cuando orares, entra en tu granero<sup>240</sup> y, cerrada la puerta, ora en secreto a tu Padre, y tu Padre, que ve en lo secreto, te lo pagará» (Mt 6, 5-6).

Las directivas de Cristo son antitéticas y se sitúan frente por frente de la práctica de los hipócritas. Se trata, pues, primeramente de la rectificación de un abuso y de una situación dada. A pesar de las apariencias, Jesús no rebaja en nada el valor de la oración colectiva, cuya superioridad proclama en otra parte (Mt 18, 19-20). Existen hipócritas que representan una comedia aun en la oración personal; toda oración saca su valor de las disposiciones interiores, que son siempre el secreto de Dios.

Su eficacia no viene de nosotros, sino de Dios, que cumple su obra. He ahí por qué el espíritu de oración buscará siempre, a ejemplo de Jesús, la soledad para dar al diálogo con Dios su carácter de reserva e intimidad<sup>241</sup>.

Después de los hipócritas, los gentiles: «Al orar, no habléis mucho, a la manera de los gentiles, que se imaginan ser oídos a fuerza de palabras. No os asemejéis a ellos, porque vuestro Padre sabe de qué tenéis necesidad aun antes de que se lo pidáis» (Mt 6, 7-8).

Es fácil darse cuenta de que estos dos versículos no guardan relación con lo que precede: la frase pasa del singular al plural. Este *logion* no introduce en sí un texto de oración, puesto que se propone darnos exhortaciones sobre la actitud interior de la oración, y no ofrecernos una oración tipo. Después del versículo 8, no se espera un espécimen, sino un silencio. Ya el Antiguo Testa-

éste es un medio de asegurar la eficacia de la oración. Ier 14, 12; Neh 1, 4; 9, 1-3; Ier 1, 14; 2, 12; 15-17. Lo mismo en la *Didakhé*, 8, 1-2.

La limosna aparece en el judaísmo postexílico como una obra de piedad: por ej., Eccli 7, 10; Tob 12, 8.

240. Se trata de una pieza en que el labrador palestino recoge sus utensilios y provisiones. Alusión posible a Is 26, 20.

241. E. LOHMEYER quiere descubrir aquí el aspecto «críptico» de la fe cristiana, que prepara la fase escatológica (*Vater unser*, 13).

mento había reaccionado contra la *βαττολογία*. Isaías escribe: «Cuando multiplicáis vuestras oraciones, yo no os escucho» (Is 1, 15). Elías habla con ironía hiriente de la oración de los sacerdotes gentiles (1 Reg 18, 27). La historia de las religiones y la sociología religiosa justifican esta crítica, que apunta a judíos y gentiles, y denuncia una amenaza que renace sin cesar<sup>242</sup>.

La oración no da noticias a Dios<sup>243</sup>, no trata de informarle por nuestros discursos, y menos intenta ejercer una presión mágica para forzar a la divinidad, como sucedió con los sacerdotes de Baal en el monte Carmelo. La oración cristiana está inspirada por su objeto, la cosa de Dios, que el orante conoce y desea eficazmente. Pone a prueba al hombre y no a Dios. «Porque vuestro Padre sabe...» ¿Quiere eso decir que la oración es inútil? ¿Para qué orar? Juan Crisóstomo responde: «No para enseñarle a Él nada, sino para inclinarlo hacia ti; para acercarte a Dios por la costumbre de la oración, para humillarte, para que te acuerdes de tus pecados»<sup>244</sup>.

La lucha que puede existir, la tensión que se manifiesta en la oración prolongada de Getsemaní, arranca a Dios el consentimiento del hombre, nuestra propia sumisión. A este precio la victoria es segura y el reino de Dios se instaura. El ser oídos sólo puede ser fruto de nuestra confianza y sumisión filial.

#### Mateo 7, 7-11.

El mismo sermón de la montaña, después de haber enunciado las exigencias sobrehumanas de la nueva ley, exhorta una vez más a la oración. En Lucas esta exhortación sigue a la enseñanza del padrenuestro. Es difícil decir cuál fue el contexto original. Lo único patente es que estos *logia* están puestos en relación con el padrenuestro.

242. F. HEILER, *Das Gebet*, 154-155, 231, 484-485.

El mucho hablar se refiere a largas fórmulas de oración, que distraen, y no a una oración prolongada, que recoge; en otro caso, la enseñanza (Lc 18, 1-8) y el ejemplo de Jesús (Mc 14, 39) irían contra el sermón de la montaña. «Una cosa es hablar mucho, otra orar mucho», dice san AGUSTÍN, *Epist.* 130, 10, 19-20, PL 33, 501-502. La abundancia de palabras aturde y disipa. La oración del corazón acoge la palabra de Dios.

243. D precisa: «Vuestro Padre conoce vuestras necesidades antes de que abráis la boca.»

244. *Comm. in Math.* hom. 4. Cf. J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, I, 225-226. (trad. castellana: Madrid 1942).

¿Cuál es en Mateo la ilación de esta enseñanza con lo que precede? Todas las hipótesis han sido emitidas, lo que desanima para tomar una posición y, más aún, para pretender hallar una solución satisfactoria a la cuestión. Más vale sin duda tratar cada texto por sí mismo, a fin de desprender su enseñanza.

El texto mismo en Mateo y Lucas está compuesto de aforismos, seguidos de la comparación del padre y del hijo. «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá»<sup>245</sup>. Porque todo el que pide recibe, el que busca encuentra, y al que llama se le abrirá» (Mt 7, 7-8).

De Mateo a Lucas, el texto es de sorprendente identidad. Estamos en presencia de un *logion* que no ha sufrido retoque. La forma pasiva se emplea aquí, lo mismo que en el padrenuestro, para evitar el nombre de Dios, que es el sujeto sobrentendido<sup>246</sup>.

El verbo αἰτέω va acompañado de otros dos como imagen. Ζητέω, que los filósofos griegos empleaban para la búsqueda de la sabiduría (cf. 1 Cor 1, 20), designa una actitud espiritual<sup>247</sup> que liga el esfuerzo del hombre y descubre el centro de sus preocupaciones. El verbo está puesto en relación con el reino de Dios<sup>248</sup>: orar es esencialmente buscar a Dios. El verbo muestra que la oración es una actitud existencial que compromete a todo el hombre y a toda la vida<sup>249</sup>. Κροῦω no se encuentra más que tres veces en los LXX<sup>250</sup>. Como Dios está presente en la oración, debe abrirnos, dado que su designio es salvar al hombre.

El imperativo denota la necesidad de pedir primeramente lo que toca a Dios y sobrepasa los medios humanos. Dios debe llevar a buen fin lo que es obra suya. Esta convicción constituye la fe y confianza del que ora. El hombre está seguro de ser oído si pide lo que Jesús le ha enseñado a pedir en el padrenuestro, subordinando toda petición a lo esencial, que es el reino de Dios. La forma intransitiva de los verbos prueba que el don de Dios es ilimitado.

245. El presente en B y Wh. El texto vacila entre ἀνοιγήσεται y ἀνοίχθησεται (DEW pm. T).

246. St. B. I, 443, procura otros numerosos ejemplos.

247. Ζητεῖν προσώπων τοῦ Θεοῦ. Ps 24, 6; 27, 8; 40, 17.

248. Por ej., Mt 13, 45; 6, 33; cf. 6, 10.

249. Para la significación de la palabra en la vida judía, cf. St. B. I, 458. Los rabinos utilizaban la palabra para el que llama a la puerta de la misericordia, en la oración.

250. En Iud 19, 22; Cant 5, 2; Judith 14, 14.

La enseñanza de Jesús recurre a una comparación que, en su tenor general, se encuentra en el mismo contexto en Lucas. «¿Quién hay entre vosotros que, pidiéndole pan su hijo, le dé una piedra? ¿O que si le pide un pez le dé una culebra? Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más dará cosas buenas vuestro Padre celestial a los que se las pidan?» (Mt 7, 9-11).

La comparación con Lucas acusa sensibles diferencias. Parece que el tercer evangelio tradujo más libremente el original que le era común con Mateo. Lucas introduce πατέρα. Abandona el doble paralelismo pan-piedra, pez-culebra<sup>251</sup> y lo sustituye por pez-culebra, huevo-escorpión, que contiene una gradación (útil-inútil, útil-nocivo). Más importante es la substitución de Πνεῦμα ἄγιον (Lucas) u los ἀγαθά de Mateo.

La comparación manifiesta claramente que se trataba de Dios en los aforismos precedentes. Aquí se llama «padre» con toda la plenitud que esta palabra expresa en el padrenuestro. El evangelista saca una conclusión a fortiori (compárese con Mt 6, 25). La comparación parte de cosas esenciales a la vida: pan, pez, que constituyen el sustento de los pobres (recuérdese la multiplicación de los panes) y permiten una relación con el padrenuestro. Dios da lo que corresponde a lo indispensable. El don refleja la imagen del dador, que es el solo bueno. Él nos hace elevar nuestra oración a su altura para descubrir esta bondad y ajustar nuestros deseos no a nuestra maldad nativa, sino a la bondad divina. La palabra ἀγαθά representa los bienes de la salud (cf. Hebr 9, 11 y 10, 1). Dios da porque es el amor, por su naturaleza y su perfección, y Lucas, sin traicionar, explica que se da a sí mismo, porque su don perfecto es su espíritu.

Al afirmar en un *logion* paralelo que todo es objeto de oración y de gracia concedida a la oración, Marcos (11, 24) precisa que esta oración ha de estar inspirada por la fe que traslada los montes: «Por eso os aseguro que cuanto pidieréis en la oración, tened fe de conseguirlo, y se os concederá»<sup>252</sup>.

251. La antítesis pan-serpiente falta en B y los it. cod. antiguos. Una vez, en Epifanio y Orígenes, los ms. que traen la antítesis en Lc debieron de ser influidos por el texto paralelo de Mateo.

252. Hay que mantener, por ser la lección difícil, ἐλάβετε con preferencia a λαμβάνετε (L<sup>1</sup> pm) λήμψετε (D Θ al), que parecen aligeramientos. El axioma



El giro singular: «tened fe de que ya lo habéis recibido», recuerda a Mt 6, 8 y a Isaías:

Antes de que me llamen, responderé;  
Estarán aún hablando, y yo los oiré (Is 65, 24).

La oración no sirve a Dios, sino al hombre en la medida en que expresa en ella su fe. Por ella penetra el hombre en la economía de la salud. La fe como obra de Cristo es capaz de milagros (Mc 9, 29): de una y otra parte, estamos en presencia del señorío de Dios, que pone su poder a nuestro servicio. Los exegetas se preguntan si Dios oye toda oración, aun la más injustificada. Plantean un falso problema. La promesa de Dios se hace a toda oración formulada por una fe viva.

#### Condiciones de la oración.

Dispersas en el evangelio de Mateo, hallamos las exigencias espirituales que prueban de forma obvia que la oración no puede disociarse de la vida cotidiana. Jesús reprende muy severamente a los fariseos, «que devoran los bienes de las viudas aceptando rezar largas oraciones» (Mc 12, 40; Lc 20, 47). La oración es «comprometida» cuando está sostenida por el ayuno. La estructura misma del sermón de la montaña había revelado el vínculo que existe entre una y otro. Jesús lo enseña explícitamente, si el versículo es auténtico, con ocasión de la curación de un muchacho epiléptico: «Esta especie de demonios no se expulsa sino por la oración y el ayuno» (Mt 17, 21)<sup>253</sup>. El ayuno para Jesús es un signo de la fe y *metanoia* de los hijos respecto de su padre. Él permite someterse más eficazmente a la economía de la salud por una actitud de vida.

Más explícita es la seguridad concedida a la oración comunitaria. Sólo en Mateo hallamos este *logion* (18, 19-20): «Os digo más, que si dos de vosotros se unieren entre sí sobre la tierra para pedir

de Cristo se halla en el mismo contexto en Mt 21, 22, en que se ha simplificado el texto primitivo y πιστεύετε se ha reemplazado por πιστεύοντες, lo cual suprime la dificultad.

253. El texto no es seguro. Ha podido ser introducido, tomado de Mc 9, 29, en que el complemento νηστειᾶς se halla en numerosos manuscritos.

algo, sea lo que fuere, les será concedido por mi Padre que está en los cielos. Porque donde se hallaren dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.»

Este texto no tiene paralelo en los otros sinópticos. En el evangelio de Mateo está en continuidad con la enseñanza del padre-nuestro y con la promesa final (Mt 28, 20). Según su costumbre, el primer evangelista acentúa el aspecto eclesiológico del evangelio. Por lo demás, el capítulo 18 está consagrado a la comunidad y la oración desempeña en él un papel esencial.

Las afirmaciones de Mateo sólo tienen analogía con el judaísmo contemporáneo, que concede un poder especial a la oración común de la sinagoga. El rabí Aha bar Hanina apoya esta creencia en la *midraš* que comenta a Iob 36, 5 y el salmo 55, 19. Los judíos creían en la presencia de Dios entre ellos. El rabí Hanina bar Terad-yon decía ya: «Si dos personas están reunidas sin que se trate entre ellas de la *torah*, es una reunión de burlones. Pero si dos personas se reúnen y hablan de la *torah*, la *šekinah* permanece entre ellas. ¿Por qué se llama a Dios *maqôn*, “el lugar”? Porque en todo lugar en que se encuentran los justos, allí se encuentra también Dios cerca de ellos»<sup>254</sup>.

El poder ilimitado de la oración se funda primeramente en la comunidad, aun reducida a su más sencilla expresión. Jesús da la razón, y es que la comunidad está segura de la presencia invisible de Cristo, que es el vínculo de la comunidad cristiana. Esta presencia de Jesús realiza y prolonga la *šekinah*, es decir, la presencia de Dios en su pueblo. Lo que une en la nueva alianza no es la sangre, ni la raza, sino la pertenencia a Cristo de quienes, bautizados en su nombre<sup>255</sup>, viven la experiencia de la fe en la comunidad de los hermanos.

En el relato de la escena de Getsemaní, Mateo y Marcos refieren la palabra de Jesús: «Velad y orad, para que no entréis en tentación» (Mt 26, 41; Mc 14, 38).

Se trata primeramente, en este caso, de la lucha contra el sueño; pero Jesús ensancha el episodio para recordar que la vigilancia es una disposición permanente del cristiano, como permanente es el peligro que le acecha. Respecto de los apóstoles, el relato de la

254. En St. B., I, 793-794.

255. Cf. Mt 28, 19; cf. Act 2, 38; 8, 16; 19, 4.

pasión de Jesús muestra bien a las claras hasta qué punto eran necesarias la oración y la vigilancia para resistir a la prueba. Respecto del cristiano, el desencadenamiento de las fuerzas infernales constituye en la era escatológica la gran tentación.

En esta prueba, la oración reconoce el papel de Dios; la vigilancia, el del hombre.

### *El evangelista de la oración.*

No hay exegeta que no haya señalado la importancia que adquiere la oración en el evangelio de san Lucas. En cinco ocasiones nos describe el evangelista a Cristo en oración, cuando los lugares paralelos no hablan de ella <sup>256</sup> (9, 18; 9, 28; 11, 1; 6, 12; 3, 21). La oración aparecía al evangelista griego como la actitud habitual de Cristo y como un elemento característico del cristianismo. Por esta razón corre como un hilo conductor a través de su evangelio y del libro de los Hechos. El tercer evangelio se abre con la oración de la espera del pueblo judío y se cierra con la acción de gracias de los cristianos (1, 10; 24, 53).

El nacimiento de Juan Bautista es anunciado a Zacarías como respuesta de Dios a su oración. El nombre del hijo expresa que es «don de Yahveh» (1, 13). Sin duda, aquí no se trata de una oración particular, sino de una actitud más sensible a la espera mesiánica (2, 25) que a una descendencia carnal. Dios, al oír la oración de la carne, concede el signo del cumplimiento mesiánico. Lucas es también el único que habla de la oración de bendición, si se prescinde de la multiplicación de los panes, común a los tres sinópticos. Lucas no emplea nunca la palabra εὐχαριστεῖν, ni siquiera en la cena, cuando los otros dos evangelistas emplean indiferentemente εὐλογεῖν y εὐχαριστεῖν: uno y otro traducen el mismo término hebreo *bērēk*.

La palabra griega εὐλογία, εὐλογεῖν significa hablar bien o hablar en bien de alguno; más a menudo, alabar, exaltar. La noción de bendecir es bastante extraña al mundo griego. La de εὐλογεῖν ha sido profundamente transformada por la lengua religiosa de Israel. Los LXX emplean la palabra más de 400 veces para expresar habitualmente la bendición.

256. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, 23.

Primitivamente, el hombre posee como un poder de bendición que puede transmitir a sus descendientes <sup>257</sup>. Esta concepción la hallamos en el Eclesiástico: «La bendición del padre construye la casa de los hijos» (3, 9).

Implícita o explícitamente, el autor de la bendición es el Señor Dios. Él bendice por la benevolencia que atestigua a un pueblo o a un individuo. Su bendición es una gracia que acompaña la obra de sus manos. El Señor Dios bendice la creación (Gen 1, 28), a los hombres, a los animales e instituciones.

El hombre es el primer objeto de la bendición divina en el curso de la historia de la salud: Adán, Noé, Abraham, Moisés son los bendecidos de Yahveh (Gen 17, 7-8; 26, 3-5). La bendición de Abraham alcanza a toda su descendencia hasta el cumplimiento de la promesa en Cristo Jesús. La eficacia de esta bendición no es mágica, sino que está ligada a la observancia de la ley y a la pureza de vida <sup>258</sup>.

La bendición forma parte del culto y el sacerdote la pronuncia en nombre de Yahveh. Tal es ya el caso de Melquisedec, que bendice a Abraham (Gen 14, 19); de Moisés, que bendice la anfictionía de Israel (Deut 33, 1-29); de Josué (14, 13; 22, 6-7). El sumo sacerdote Elí (1 Sam 2, 20) y Samuel bendicen al pueblo (1 Sam 9, 13). David bendice con ocasión del traslado del arca, en nombre del Señor de los ejércitos (2 Sam 6, 18); Salomón, con motivo de la dedicación del templo (1 Reg 8, 14.55).

Lentamente, fundándose en el ejemplo de Aarón (Num 6, 22-27), la bendición pasa a ser privilegio del sacerdocio. Los levitas se encargan de pronunciar las palabras de bendición (Deut 10, 8; 21, 5; 1 Par 23, 13). «Sea la bendición sobre tu pueblo» (Ps 3, 9). Bajo la acción del culto, la bendición es ora obra de Dios o de su representante, ora también obra del hombre que bendice a Dios o en nombre de Dios, es decir, reconoce en Él su poder de bendición <sup>259</sup>.

Bendecir el nombre de Dios es función de la comunidad judía, que lo hace en la oración, en el culto y en casa. Bendecir es confiarse a Dios en la fe, la esperanza y acción de gracias, y glorificarlo. La fórmula «bendecir el nombre de Dios...» abre la oración

257. Para Isaac y Jacob, véase, por ej., Gen 27, 1-40; 49, 26.

258. Cf. Deut 27, 9-10; 11, 26; 30, 1-14; Ps 24, 4-6.

259. Gen 24, 48; Deut 8, 10; Iud 5, 2.9; Tob 12, 6; Ps 16, 7; 34, 2; 68, 27.

y designa las obras de Yahveh (Tob 12, 6). El judaísmo post-exílico desarrolló el papel de la bendición, que posee su ritual propio en el templo, en la sinagoga y en la vida religiosa de Israel.

Los sinópticos repiten y desarrollan la noción de bendición; es el caso, particularmente, de Lucas. El hombre bendice a Dios en la alabanza y la acción de gracias. El cántico de Zacarías comienza por la palabra Ἐυλογητός: «Bendito sea el Señor Dios de Israel»<sup>260</sup>. Como Tobías, Zacarías enumera las hazañas de Dios (Lc 1, 68-79). Lo mismo hay que decir del anciano Simeón (Lc 2, 28), que bendice a Dios en la acción de gracias por habersele concedido ver con sus ojos la salud de Israel. Simeón bendice a su vez a los padres del niño (Lc 2, 34), porque se hallan en la órbita de la bendición divina. María es bendita desde la visita del ángel, es la εὐλογημένη (cf. Judith 13, 18; 15, 12; Deut 28, 3-6; Iud 5, 24). Si ya la fecundidad es signo de bendición, lo es a fortiori en la madre del Mesías (Lc 1, 28.42).

El Mesías es el bendito en primerísimo lugar. La muchedumbre lo aclama cantando: «Bendito sea el que viene en el nombre del Señor» (Mc 11, 9; Mt 21, 9; Lc 19, 38; Ioh 12, 13)<sup>261</sup>. Marcos añade: «Bendito sea el reino de nuestro padre David.» Este versículo significa dos cosas: el Mesías está protegido por la bendición divina y es saludado por la muchedumbre que se somete a Él<sup>262</sup>.

260. El término εὐλογητός atribuido a veces en el Antiguo Testamento a hombres (Gen 12, 2; 26, 29; 43, 28), sólo aparece ya en el Nuevo Testamento aplicado a Dios (Mc 14, 61; Lc 1, 68), y forma parte de las doxologías (Rom 1, 25; 9, 5; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; 1 Petr 1, 3). Hubo de entrar bastante pronto en la liturgia cristiana; cf. liturgia de san Juan Crisóstomo, F.E. BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 353.

261. La sola vez que Juan emplea el verbo εὐλογεῖν. El estudio comparativo de los cuatro relatos no carece de interés:

Mc	Mt	Lc	Ioh
Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου	Εὐλογημένος, ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου	Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος	Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου
Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ...		ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι Κυρίου	ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

La exclamación de la muchedumbre está sacada del salmo 118, 26. El judaísmo la aplicaba a la redención mesiánica. St. B. I, 850. *Midraš* P. 118, 22. Jesús mismo aplica este versículo al día de su parusía, Mt 23, 39; Lc 13, 35. Ya hemos visto el sentido escatológico del verbo «venir». Véase supra, p. 115s.

262. Inicialmente todo saludo era una bendición; hasta tal punto, que bendecir era sinónimo de saludar, 1 Sam 13, 10, donde Saúl va al encuentro de Samuel para bendecirle, es decir saludarle.

Al dar el pan a la muchedumbre, Jesús mismo, como cualquier padre de familia judío, pronuncia la bendición sobre el pan<sup>263</sup>. Los tres sinópticos completan la bendición por la precisión: Ἄναψαλας εἰς τὸν οὐρανόν, que une el milagro y la oración<sup>264</sup>. Al romper con los usos heredados de Israel<sup>265</sup>, Jesús imprimía a la escena una significación mesiánica en unión con su Padre, cuya obra cumple.

En el cenáculo, lo mismo que en el albergue de Emaús, Jesús permanece fiel a las palabras de bendición<sup>266</sup>. Jesús bendice igualmente a los niños (Mc 10, 16) y a los discípulos en el momento de la ascensión; éstos le responden por una alabanza a Dios (Lc 24, 50-53). En los Hechos, Pedro resume la actividad de Jesús diciendo que fue enviado por Dios para bendecir (Act 3, 25-26). Los que son elegidos por la gracia de Dios y están protegidos por la bendición divina, sólo pueden bendecir, hasta a aquellos que los maldicen (Lc 6, 28), neutralizando así sus maldiciones<sup>267</sup>. En la selección escatológica, serán acogidos como los benditos del Padre (Mt 25, 34).

Más sorprendente parece todavía la exhortación de Cristo en el momento en que, según san Lucas, envía a los 72 discípulos a su primera misión (Lc 10, 3; Mt 9, 38)<sup>268</sup>. «La mies es mucha, pero los obreros pocos, rogad, pues, al amo de la mies para que envíe obreros a su mies.»

El momento es solemne. La cifra 70 evoca el número de los ancianos que asistían a Moisés en el gobierno del pueblo (Num 11, 16). El rabinismo contemporáneo de Cristo creía que el mundo se componía de 70 ó 72 pueblos<sup>269</sup>. La misión de los 70 significa,

263. Primera multiplicación Mc 6, 31-44; Mt 13, 13-21; Lc 9, 10-17; Ioh 6, 11: εὐχαριστήσας.

264. Mc 7, 34. Cf. también Mc 7, 34 con Ioh 11, 41 y 17, 1.

265. St. B. II, 246.

266. Mc 14, 22; Mt 26, 26, únicos que emplean εὐλογεῖν, y sólo para el pan; Lc 24, 30.

267. La blasfemia ἀνάθεμα Ἰησοῦς se aparta diciendo la bendición cristiana (1Cor 12, 3): Κύριος Ἰησοῦς. La bendición es aquí sinónimo de confesión, como en la parusía: Los benditos son los que hubieren confesado a Cristo, que serán confesados por Él.

268. El mismo consejo hallamos en Mt 9, 38 a propósito de la misión de los doce. Lucas conoce dos misiones, una, Lc 9, 1-6, común con Mt 9, 35 — 10, 42; cf. también Mc 6, 6-13; otra que sólo él refiere, la de los 72. Ésta se halla en el «relato de viaje», 9, 51 — 19, 27, en que Lucas reúne materiales propios.

269. Una parte de los ms. (B D pc lat Sir) leen 72, lo que parece provenir de la traducción de los LXX, que, en Gen 10, habla de 72, en vez de 70 pueblos.

pues, la proclamación universal del reino de Dios que coloca a los hombres ante la opción. La imagen de la mies expresa la obra de Dios, que se realiza a través del tiempo y las peripecias <sup>270</sup>, hasta el día escatológico <sup>271</sup>.

Al insistir sobre la necesidad de obreros, Jesús parece provocar a los suyos a la acción, pero les pide paradójicamente que oren. La oración es el reconocimiento de la primacía de Dios en la obra que realiza el designio de salud. La palabra de Jesús se enlaza con la petición del padrenuestro. Dios provee de grano y da el crecimiento. La obra misionera sólo puede consistir en hacer la obra del Padre (1 Cor 3, 9-11; Eph 2, 10). Jesús no minimiza el trabajo del enviado, sino que lo sitúa en su verdadero puesto en la economía de la salud. Un Pablo de Tarso no disociará nunca apostolado y oración, pues la oración es la contemplación de la obra del Padre y el apostolado una oración «comprometida». En el mismo relato de viaje, Lucas nos presenta dos parábolas que tienen relación con la oración, y es el único que las relata.

La parábola del amigo importuno (11, 5-8) forma parte de la misma secuencia que el tercer evangelio consagra a la oración. Va precedida del padrenuestro y seguida de aforismos, con los que no forma cuerpo, puesto que el sujeto no es el mismo. La parábola parece hablar de la importunidad del amigo como condición del éxito; los versículos 9-13 se contentan con exhortar a orar con confianza filial. Mateo, por lo demás, ha disociado los *logia* para insertarlos en el sermón de la montaña (7, 7-11), lejos del padrenuestro.

Así pues, la parábola *del amigo importuno* ha de explicarse no por su contexto sino por sus datos internos <sup>272</sup>:

Díjoles también: Si alguno de vosotros tiene un amigo y va a media noche y le dice: Amigo, préstame tres panes, porque acaba de llegar de viaje otro amigo mío a mi casa y no tengo nada que darle; aunque el otro desde dentro le responda: No me molestes, la puerta está ya cerrada y mis hijos y yo estamos acostados, no puedo levantarme a dártelos; si el otro porfía en llamar, yo os aseguro que, aunque no se levante a dárselos por amistad, a lo menos por librarse de su

270. Mc 4, 1-9.26-29; Mt 13, 24-30.39.

271. Is 9, 2; Os 6, 11; Ioh 4, 35.

272. El texto presenta una variante en el v. 8, en que la Vulgata sixtoclementina añade: *et si ille perseveraverit pulsans*, que falta en el griego y hasta en varios mss. de la Vulgata jeronimiana.

importunidad se levantará y le dará cuanto hubiere menester. Así os digo yo: Pedid y se os dará; buscad y encontraréis; llamad y os abrirán. Porque todo el que pide recibe, y el que busca encuentra, y al que llama se le abre.

Ciertos exegetas han querido ver en la enseñanza de Jesús una lección en favor de la oración perseverante, que alcanza lo que pide a fuerza de insistencia e importunidad <sup>273</sup>. En realidad, Dios, como el hombre, ocupa el centro de esta parábola de contrastes. Se trata de un razonamiento a fortiori: si ya un amigo acaba por responder a las insistencias para estar tranquilo, con cuánta más razón oirá vuestro Padre las llamadas y os socorrerá.

El amigo refunfuñador no es en manera alguna imagen de Dios. El Padre, según la palabra de san Agustín, tiene más ganas de dar que nosotros de recibir. *Plus vult ille dare quam nos accipere* <sup>274</sup>. La parábola quiere inspirar confianza a los discípulos respecto de Dios y de la oración. Con una punta de ironía excita Jesús a una fe filial y «crea la atmósfera de la oración confiada» <sup>275</sup>.

El padre Buzy reduce la parábola a la comparación siguiente: «Lo mismo que un hombre que pide un servicio a su amigo a hora intempestiva, después de haber sufrido una repulsa categórica, alcanza lo que pide a fuerza de insistencia e importunidad, así Dios terminará por oír nuestra oración a condición de que sea perseverante. Dios aparenta de pronto no oír nuestra oración, si no llega a la importunidad» <sup>276</sup>.

Dios quiere ser importunado, la importunidad es la regla de la oración, no porque ejercite la paciencia de Dios, sino porque manifiesta la perseverancia del hombre. Dios se hace de rogar para poner a prueba la paciencia del hombre, fruto de las virtudes teológicas.

Es la oración del paralítico junto a la piscina probática, es la oración del ciego de Jericó, es la oración de la cananea, que terminan por cansar a los discípulos y arrancan el milagro. Dios sabe que la dilación aviva el deseo y agranda el don a nuestros ojos.

273. Por ej., D. BUZY, *Les Paraboles*, París 1932, 594-595.

274. *Sermo* 105, PL 38, 619.

275. J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques*, París 1949, 199. La misma interpretación en J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich 1952, 120-121.

276. D. BUZY, *ibid.*

Lucas es igualmente el único que relata la parábola *del juez y de la viuda* (18, 1-8):

Había un juez en una ciudad que no temía a Dios ni le importaba nada de los hombres. Había en la misma ciudad una viuda que venía a decirle: Hazme justicia de mi contrario. Durante mucho tiempo el juez se lo rehusó, pero luego se dijo a sí mismo: Por más que yo no temo a Dios ni me importa nada de los hombres, esta viuda me importuna; voy a hacerle justicia, no sea que a fuerza de importunarme termine por romperme la cabeza <sup>277</sup>.

El Señor añadió: «Escuchad lo que dijo ese juez inicuo. ¿Y Dios no hará justicia a sus escogidos <sup>278</sup> que claman a Él día y noche? Él no cesa de escucharlos con benevolencia <sup>279</sup>. Yo os aseguro que no tardará en hacerles justicia.»

En el pensamiento de Lucas, la parábola debe ilustrar la lección de que «hay que orar siempre y no desfallecer». El evangelista, pues, quiere torcer el sentido de la parábola para leer en ella la exhortación a una oración perseverante. ¿Responde la adición redaccional de Lucas, o no responde realmente al contenido del relato? La perseverancia en la oración, ¿es la enseñanza que se desprende de la parábola, o no lo es?

Los dos personajes son bien conocidos de la literatura bíblica: el juez sin conciencia y la viuda sin apoyo. El papel principal no lo desarrolla la viuda, sino el juez, que ocupa el centro del relato. A él se subordina toda la narración y de él se desprenderá la lección. No nos hallamos en presencia de una comparación ordinaria, que podría parecer chocante y hasta escandalosa, sino de una parábola de contrastes que procede en forma antitética.

Ésta es ante todo una enseñanza acerca de Dios, infinitamente bueno, siempre dispuesto a acudir sin tardanza a los llamamientos

277. Εἰς τέλος señala un movimiento, y hay que referirlo por tanto a ἐρχομένη. Cf. la traducción de los LXX de *Ha.*, 1, 4; Ps 103, 9; Job 14, 20. Ὑπωπίδῃ με significa pegar bajo el ojo, en la cara. Los comentaristas se dividen para traducir en sentido real o figurado.

278. El elegido designa al cristiano como la palabra «santo».

279. Texto muy cercano de Eccli 35, 15-24, sobre todo los v. 21-23. La dificultad consiste en traducir καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς, en que el verbo en presente de indicativo está coordinado a un subjuntivo futuro. El arameísmo traducido aquí representa una proposición relativa. Cf. 2, 15b. Otros autores traducen: ¿Tardaría respecto a ellos? Más vale modificar la puntuación, poner signo de interrogación después de νικῶς, pues el resto es independiente. Cf. H. SAHLIN, *Zwei Lukasstellen*, en *Symb. Bibl. Ups.* 1945, 9-20. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 118; J. HORST, art. μακροθυμία en *ThWNT* IV, 384, nota 56.

de sus hijos. Si el juez inicuo sólo se rinde a fuerza de intancias repetidas, Dios hará pronto justicia. El cristiano no tendrá necesidad de multiplicar las oraciones ni de rogar largamente; está seguro de alcanzar justicia y gracia.

La parábola contiene, aunque secundaria y subordinada, una lección sobre la oración cristiana. Ésta será siempre escuchada. El relato no responde necesariamente a nuestra petición, sino a nuestra necesidad. Dios da lo que juzga justo y necesario; no un distribuidor automático, sino un padre que ve mejor y más lejos que nuestras peticiones. «Sus caminos no son nuestros caminos, su justicia va más lejos que la nuestra. Él oye siempre y pronto a sus escogidos, pero a menudo de otro modo y mejor de lo que ellos esperarían» <sup>280</sup>.

La oración aparece aquí no solamente como un episodio, sino como la condición misma cristiana, porque es ejercicio de la fe. Jesús presenta su enseñanza en forma irónica para hacer caer en la cuenta de lo absurdo de los temores y de la duda. La existencia cristiana se asemeja a la de la viuda. La preocupación constante del cristiano durante su vida debe ser recurrir al Padre del cielo. La fe lleva consigo la concesión. La bondad divina inspira la oración confiada, que sigue siendo para el cristiano la lección esencial de la parábola.

La parábola *del fariseo y del publicano sigue* en san Lucas a la precedente (18, 9-14a).

Dijo la parábola siguiente apuntando a los que ponían en sí mismos su confianza <sup>281</sup>, porque se creían justos y despreciaban a los demás.

Dos hombres subieron al templo para orar; el uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo se paró <sup>282</sup>, y rogaba dentro de sí de esta manera: «Oh Dios, yo te doy gracias porque no soy como los demás hombres: rapaces, injustos, adúlteros; o como ese publicano; ayuno dos veces por semana y doy el diezmo de todo lo que poseo» <sup>283</sup>.

280. J. PIROT, *Paraboles et allégories*, 192.

281. Πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας significa: que ponen su confianza en sí mismos en lugar de ponerla en Dios. Cf. 2 Cor 1, 9. Ὅτι tiene sentido causal: sacan su justicia de sí mismos.

282. No hay por qué ver una caricatura de rasgos sombríos, sino una pintura que los fariseos parecen firmar.

283. La oración está bien compuesta: contiene una parte negativa, seguida de otra positiva. El fariseo hace más de lo debido, ayuna dos veces por semana, en lugar de una. Paga el diezmo de todos sus ingresos, incluso de las legumbres que no estaban tasadas (Mt 23, 23; Lc 11, 42).

El publicano, quedándose lejos, no osaba<sup>284</sup> siquiera levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho diciendo: «Oh Dios, ten compasión de mí, que soy un pecador...» Yo os digo que éste bajó a su casa justificado<sup>285</sup>, y no el otro.

La parábola no representa un cargo o una caricatura de los fariseos<sup>286</sup>. Es fácil hallar oraciones contemporáneas de Jesús que reflejan el mismo estado de espíritu. Así *Ber.*, 28b: «Yo te alabo, Señor Dios, de que me has colocado entre los que se sientan en esta casa de instrucción y no entre los que se sientan en los cruces de caminos (cambistas y mercaderes). Yo me levanto de mañana y ellos se levantan también de mañana; yo me levanto para estudiar las palabras de la ley y ellos para las vanidades. Yo trabajo y ellos trabajan; yo trabajo y recibo una recompensa; ellos trabajan y no reciben recompensa. Yo corro y ellos corren; yo corro hacia la vida del siglo por venir y ellos corren hacia el abismo de la destrucción»<sup>287</sup>.

Si la parábola no trata exclusivamente de la oración, la incluye. Aprovecha el ejemplo de la oración para caracterizar la actitud espiritual del fariseo y del publicano<sup>288</sup>. Una y otra oración expresan un estado de alma. El fariseo se justifica, su oración se concentra en sí mismo y, por el mero hecho, se torna ineficaz. No es un llamamiento, ni siquiera una acción de gracias en el sentido de reconocimiento. No tiene el sentido de la dependencia ni del pecado. El publicano descubre en sí mismo una situación desesperada. Su balanza no está equilibrada; delante de Dios es sólo un pecador. Su oración se refiere al salmo 51, 13.19. Es un llamamiento a la misericordia divi-

284. ὄυκ ἤθελεν, «no se atrevía». Cf. Mc 6, 26; Lc 18, 4; Ioh 7, 1. El arameo no tiene palabra para expresar «atreverse». J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 115.

285. Este versículo presenta algunas dificultades. El verbo δικαιῶν, tan familiar a Pablo, sólo ocurre una vez en los evangelios, y es en este lugar. La pasiva expresa que Dios lo justifica.

El giro griego se esfuerza por traducir la preposición hebrea *min*, que hace de comparativo. Lo insólito del giro repercute sobre la transmisión textual, que se esforzó por reproducir el comparativo ἢ ἐκεῖνος (W Θ). El comparativo tiene a menudo un sentido exclusivo, por ej.: Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (Act 5, 29; cf. también 4, 19; 20, 35; Rom 1, 25). Con el mismo verbo δικαιῶσθαι, los LXX traducen Gen 38, 26: δεδικαιώται. Tamar está justificada en comparación de mí; es decir, yo no lo estoy.

286. D. BUZY exagera, viendo un cargo (*Paraboles*, 270-275).

287. St. B. II, 240, que ofrece otros textos semejantes.

288. D. BUZY es demasiado exclusivo en su comentario (*Paraboles*, 270-282). Monseñor CERFAUX, más matizado, *Trois réhabilitations dans l'Évangile*, en *Recueil Cerfaux*, II, 53-55.

na, que se inspira sólo en la voluntad de salvar; Dios justifica por bondad al pecador, que no lo merece jamás. Delante de Dios el hombre no es nada o, lo que es peor, es pecador. La humildad de su oración no hace, pues, sino expresar su situación ontológica y la lucidez de su conciencia esclarecida por la luz de Dios, que lo recoge.

La historia de los últimos días de Jesús en Jerusalén, el discurso escatológico que prelude la pasión, terminan por una exhortación a la vigilancia, al acercarse el día.

La exhortación es particular de Lucas: «Vigilad, no sea que... aquel día sobrevenga sobre vosotros como un lazo; porque se abatirá sobre los que habitan la faz de la tierra entera. Vigilad, pues, y orad a su tiempo, para tener fuerzas<sup>289</sup> y escapar a todo lo que ha de suceder y presentaros con seguridad delante del Hijo del hombre» (Lc 21, 34-36).

Oración y vigilancia están aquí asociadas como en la exhortación que Cristo dirige a los compañeros de Getsemaní, relatada por Mateo y Marcos (Mc 14, 38; Mt 26, 41)<sup>290</sup>. El *logion* amplía la exhortación y hace de ella una ley general de la vida cristiana. La recomendación de Cristo permite situar el drama personal dentro del drama general: la vigilancia es la ley del individuo, no menos que de la colectividad, a ejemplo de Cristo mismo, cuando viene la hora.

La vigilancia colora el sentido de la oración; una y otra deben ser activas. La oración es conciencia de la lucha inevitable y ha de prolongarse, por ende, por la vigilancia, que es un despertar de todos los recursos. La oración cristiana es una oración armada: entregarse filialmente al Padre de los cielos no dispensa de estar alerta (cf. Col 4, 2). La exhortación del Maestro se da la mano con las peticiones del padrenuestro e ilustra el alcance escatológico de la vida cristiana.

La noción de vigilancia está ligada a la escatología<sup>291</sup>. La parábola de los criados (Mt 24, 45-51), la de las vírgenes (Mt 25, 1-13), comparan la parusía a una llegada durante la noche. En la comunidad

289. Καταξιωθήτε, «juzgados dignos», en K D pl lat sy.

290. στήσεσθε que podáis parecer: D it sy<sup>sc</sup> Tert.

291. Lucas omite la exhortación a la vigilancia, pero trae dos veces la de la oración (Lc 22, 40.46).

291. Por ej., Mt 24, 42; 25, 13; Mc 13, 35-37; Lc 12, 37-39.

apostólica, estar despierto es la imagen de la existencia misma cristiana<sup>292</sup>. Se alía, pues, natural y necesariamente a la oración.

Pero no basta la vigilancia; para resisitir la prueba final es necesaria la gracia de Dios.

*Apéndice: los cánticos de Lucas (1, 46-56; 68-80).*

El Evangelio de san Lucas es el único que nos ha conservado dos cánticos, atribuidos uno a María<sup>293</sup> y otro a Zacarías. Los dos plantean las cuestiones típicas propias del tercer evangelio. De buenas a primeras, uno y otro cántico atestiguan la fusión de las tradiciones concernientes al Bautista y al Mesías, más allá de todo antagonismo, en perfecta unidad. Los textos de uno y otro canto están tan inextricablemente ligados al contexto, que parece necesario admitir que Lucas los halló en las fuentes en que se inspira.

En ellos hallamos el cuño del judaísmo precristiano, sostenido por la espera mesiánica. La semejanza con ciertos textos litúrgicos de Qumrán es sorprendente. El acontecimiento es situado, de una y otra parte, dentro de la historia de la salud. Los autores están impregnados de lectura bíblica y formulan su oración con las expresiones del texto sagrado que aflora en todos los versículos. Como en la oración veterotestamentaria, la acción de gracias brota de la meditación de los designios divinos.

Mi alma exalta al Señor  
y mi espíritu se estremece de alegría<sup>294</sup> en Dios, mi salvador,  
porque ha mirado la bajeza de su esclava:

292. Cf. 1 Cor 16, 13; 1 Thes 5, 4-8; 1 Petr 5, 8.

293. Tres versiones latinas (a b l) anteriores a Jerónimo atribuyen el cántico a Isabel. Lo mismo hay que decir de NICETAS DE REMESIANA («Revue biblique» 6 [1897] 286). El traductor latino de Orígenes hace alusión a ello (PG 13, 1817). Lo hallamos también en IRENEO (*Adv. haer.*, IV 7, 1), según una traducción armenia y dos mss. latinos, que están por lo demás en desacuerdo con el texto ireneico, y otro pasaje en que las dos versiones concuerdan con la lección *María* (*Adv. haer.*, III, 10, 2). Todos los otros testigos, mss. griegos, versiones, padres, atestiguan la lección *María*, que es la única defendible desde el punto de vista crítico textual.

La crítica interna no permite atribuir el himno a Isabel. El versículo 48 sólo puede aplicarse a la madre del Mesías. El paralelismo entre Juan Bautista y Jesús exige que a la alabanza del padre del precursor responda la acción de gracias de la madre del Salvador.

Para juzgar de las raíces judías, cf. E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübinga 1919, 378-379, 385-386.

294. En lugar de ἐπί, se encuentra ἐν en D lat.

ni, en adelante todas las generaciones  
me llamarán bienaventurada:  
porque el Todopoderoso ha hecho por mí  
cosas grandes<sup>295</sup>.  
Su nombre es santo;  
de generación en generación<sup>296</sup>  
se extiende su misericordia sobre los que le temen.  
Hizo alarde de la fuerza de su brazo,  
dispersó a los soberbios de corazón,  
derribó de su trono a los poderosos  
y engrandeció a los pequeños.  
Colmó de bienes a los hambrientos  
y despachó vacíos a los ricos.  
Recibió a Israel, su siervo,  
acordándose de su misericordia.  
Como lo prometiera a nuestros padres,  
en favor de Abraham y su descendencia para siempre<sup>297</sup>.

El *Magnificat* se funda en el cántico de Ana (1 Sam 2, 1-10), pero también en gran número de citas bíblicas en que profetas y salmos — sobre todo los salmos de los *anawim* — se llevan la parte del león<sup>298</sup>; lo cual no le quita la frescura de una improvisación.

El cántico está estructurado, como los himnos, en estrofas cuya distribución no es fácil de deslindar. Glorifica la obra cumplida en

295. H pone aquí la coma.

296. El texto presenta variantes. Al lado de nuestra lectura hallamos: εἰς γενεάς καὶ γενεάς ἤ (D) trae εἰς γ. γενεῶν; εἰς γενεῶν καὶ γενεῶν N λ φ pm it. ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεῶν A 565 pc; texto aceptado B C\* pc lat.

297. Ἐως αἰῶνος C λ φ pm S

298. Aparte los préstamos de Ana (1 Sam 2, 1-10), de María (Ex 15), de Débora (Jud 5), de Judit (16), un simple cuadro permitirá juzgar hasta qué punto está el *Magnificat* penetrado de citas escriturarias:

- v. 46: cf. Ps 35, 9; Ecli 43, 31; Ps 69, 31.  
47: cf. Ps 31, 8; 35, 9; Hebr 3, 18.  
48: cf. 1 Sam 1, 11; Gen 29, 32; Ps 31, 8; Gen 30, 13; Ps 113, 5-9; 2 Sam 7, 18; Mal 3, 12.  
49: Deut 10, 21; Ps 111, 9; 126, 3; Ex 15, 11.  
50: Ps 103, 13.17; Gen 17, 7.  
51: Ps 89, 11; 2 Sam 22, 28; Ex 15, 6; Is 51, 9; 1 Sam 2, 3.9; Ps 2, 1-6; Dan 4, 37; Mal 4, 1.  
52: Eccl 10, 14; Iob 12, 19; Ez 21, 31; Iob 5, 11; 1 Sam 2, 7; Ps 113, 7; Eccl 4, 14.  
53: Ps 107, 9; 34, 11; 1 Sam 2, 5.  
54: Is 41, 8-10; Ps 98, 3; Is 63, 15.  
55: Mich 7, 20; 2 Sam 22, 51; Gen 17, 7; 18, 18; 22, 17.

María por el Espíritu Santo. Del caso personal, el himno ensancha el fresco y canta la obra de la salud comenzada en Israel. En María se realizan las promesas hechas a los padres. De una y otra parte, Yahveh ha manifestado su santidad y misericordia, su poder y fidelidad.

Hallamos aquí un rasgo característico de la oración y de la actitud de Jesús: la entera sumisión al designio de Dios, la objetividad de la alabanza, en que el caso individual toma puesto en la historia universal. El himno ilustra y prolonga la palabra de María: «He aquí la esclava del Señor» (Lc 1, 38). El *Magnificat* proclama con el advenimiento mesiánico el señorío de Dios, cuyo poder se expresa en signos paradójicos por la inversión de los valores recibidos: los *anawim* suceden a los potentados (cf. Mt 5, 3), los hambrientos quedan colmados en lugar de los ricos. Es un prelude al fondo particular del Evangelio de Lucas, con sus parábolas del hijo pródigo (15, 11-32), de la oveja perdida, del rico glotón y de Lázaro, del rico necio (12, 13-21), del fariseo y del publicano, no menos que un prelude al sermón de la montaña (Lc 6, 20-49).

Para juzgar de la antigüedad del *Magnificat*, basta comprobar que no se hace en él, en parte alguna, alusión a la persona del Mesías, a su obra ni a su pasión. El himno, en su estructura, es escatológico y presenta como cumplidos acontecimientos futuros, lo cual es regla del género profético (cf. Is 44, 23; Ps 47, 5-8).

El *Benedictus* (Lc 1, 68-80) expresa lo que se ha dicho antes: «Y [Zacarías] hablaba bendiciendo a Dios» (1, 64). Se presenta como un canto profético (1, 67). Zacarías está lleno del Espíritu Santo. Como el *Magnificat*, su canto está tejido de reminiscencias bíblicas<sup>299</sup>.

299. Un cuadro comparativo ilustrará los préstamos del Antiguo Testamento:

- v. 68: Ps 41, 14; 72, 18; 106, 48; 111, 9; 130, 8; cf. Lc 7, 16.  
 69: 1 Sam 2, 10; Ps 89, 25; 132, 17; 18, 3; Ez 29, 21.  
 70: 2 Reg 17, 23; Ps 132, 17; Is 9, 5-6; Ier 23, 5, 6.  
 71: Ps 106, 10; Num 24, 8; Is 49, 25; Ez 34, 28; Soph 3, 15.  
 72: Ex 2, 24; Ps 105, 8; 106, 45; Lev 26, 42; Gen 17, 7; Ez 16, 60.  
 73: Gen 22, 16-17; Mich 7, 20; Ier 11, 5.  
 74: Ier 11, 5; Mich 4, 10; Ier 30, 8; Is 32, 17.  
 75: Ier 31, 33; Ez 36, 27.  
 76: Mal 3, 1; Is 40, 3.  
 77: Is 52, 6; Ier 31, 34.  
 78: Num 2, 17; Is 60, 1-2; 63, 7; Ier 23, 5; Mal 3, 20.  
 79: Is 9, 1; 42, 7; 59, 8; Mich 5, 4.

Comienza por la bendición en el estilo de la oración judía:

Bendito sea el Señor<sup>300</sup>, Dios de Israel,  
 porque ha visitado y librado a su pueblo;  
 Él nos ha suscitado un poder salvador<sup>301</sup>,  
 en la casa de David su siervo,  
 como lo anunció por boca de sus santos profetas,  
 de los tiempos antiguos,  
 para salvarnos de nuestros enemigos  
 y de la mano de todos los que nos aborrecen.  
 Así hace misericordia con nuestros padres,  
 así se acuerda de su alianza santa,  
 del juramento que hizo a Abraham, padre nuestro<sup>302</sup>,  
 de darnos la gracia, para que, ya librados de la mano de  
 nuestros enemigos  
 le sirvamos sin temor, en santidad y justicia,  
 bajo su mirada, todos los días de nuestra vida<sup>303</sup>.  
 Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo,  
 porque irás delante del Señor<sup>304</sup>  
 para prepararle los caminos;  
 tú enseñarás al pueblo que Dios va a salvarlo  
 perdonándole sus pecados<sup>305</sup>;  
 por la tierna misericordia de nuestro Dios  
 recibiremos<sup>306</sup> la visita del Mesías de las alturas<sup>307</sup>,  
 para que su luz inunde a los que se hallan  
 en las tinieblas y sombra de la muerte,  
 para que sean guiados nuestros pasos  
 por el camino de la paz.

Dos partes componen el cántico: la primera (68-75) es la que más se acerca al *Magnificat*. Representa el porvenir como ya cumplido, según el estilo literario de los himnos escatológicos. No sobrepasa los límites de la espera de Israel y se desenvuelve en un clima veterotestamentario.

300. Cf. el comienzo de las oraciones judías, supra, p. 72. Sobre la comparación entre el *Benedictus* y la bendición del sacerdote en la incensación, cf. TH. INNITZER, *Kom. zum Ev. des h. Lukas*, Graz 1922, 61-62.

301. Literalmente, «un cuerno de salud», pues el cuerno era entre los semitas signo de fuerza. Ps 18, 3; St. B. II, 110.

302. Se trata de Gen 22, 16-18.

303. *πάσαις τ. ἡ* falta en *ⲗ̅ ⲕ̅ D pl*; *τῆς ζωῆς ⲗ̅ ⲕ̅ pm*.

304. El Señor, es decir, Dios, y no el Mesías. Cf. Mal 3, 1 e Is 40, 3.

305. *ἡμῶν* C pm 122 al.

306. *ἐπισκέψατο* C *ⲗ̅ ⲕ̅ D pl latt T*. El futuro *ἐπισκέψεται* está atestiguado por B *ⲛ* pc sy.

307. O bien: seremos visitados por «el sol naciente, que viene de lo alto», que designa al Mesías.



La salvación es traída por el Mesías, el «cuerno de salvación», que viene a realizar la profecía de Natán a David (2 Sam 7, 12). El primer beneficiario es el pueblo, sin que por ello se excluya al resto de los hombres; Dios visita (cf. Lc 7, 16; 19, 44) a su pueblo, librándolo políticamente del ocupante (v. 71, 74). La independencia exterior condiciona un servicio santo y justo, en pureza interior.

La segunda parte (v. 76-79) es una profecía concerniente al papel de Juan Bautista en la obra de la salud. Profeta del Altísimo, su misión lo pone al servicio de Dios (Lc 1, 16) y de su Mesías. Este último es llamado «el oriente de lo alto». El término ἀνατολή traduce en los LXX el nombre del Mesías (Jer 23, 5; Zach 3, 8; 6, 12). Se había convertido en sinónimo de la sinagoga<sup>308</sup>. Una y otra expresión designan al Mesías (Lc 24, 49). La imagen significa la irrupción del mundo de la luz y de la paz sobre la tierra de las tinieblas y de la división (Mt 4, 14-16). De esta manera el Mesías instaurará la soberanía de Dios, a la que está subordinado el *Benedictus*, lo mismo que el *Magnificat*. Ni en el *Benedictus* ni en el *Magnificat* se habla de la pasión y de la cruz del Mesías o de su precursor, cuando su lugar es grande en el tercer evangelio.

El *Benedictus* halla los acentos del profetismo para anunciar el mesianismo que está llamando a la puerta. Más cercano de un Isaías que del rabinismo ambiente, canta los tiempos nuevos y se inspira en grado menor que el *Magnificat* en el Antiguo Testamento. Su composición es más pesada, su sintaxis menos semítica. Cada parte se compone de una sola frase, deslabazada y maciza. Uno y otro himno se fundan en la promesa hecha a Abraham, antepasado de Israel.

#### V. JESÚS Y EL CULTO NUEVO

Si la religión de Jesús está enraizada en la de Israel, Cristo permanece independiente respecto del pasado religioso. Él inflexiona las tradiciones en el sentido del culto nuevo, espiritualizándolas. El sacrificio se hace obediencia y caridad.

308. H. SCHLIER (art. ἀνατολή, ThWNT I, 355) da otra explicación, literariamente plausible, teológicamente más dudosa: el astro que viene del cielo. Cf. FILÓN, *Conf. ling.*, 14, que ve en Zach 6, 12 al Logos. Esta interpretación sería conforme al v. 79 y a la interpretación de Zach 6, 12 por Justino (*Dial.*, 100, 4; 106, 4; 121, 2; 126, 1) y por Melitón.

En el momento en que la comunidad redacta los evangelios, el culto, la eucaristía principalmente, anima ya el fervor cristiano y representa el foco de la oración cristiana. La liturgia de la Iglesia primitiva se enraíza en la vida y enseñanza de Jesús. Es fácil discernir en los evangelios sinópticos sus líneas generales.

#### El templo.

La expulsión de los mercaderes del templo toma figura de manifiesto al principio de la vida pública de Jesús. Marcos nos ha conservado el texto: «Está escrito: Mi casa se llama casa de oración para todas las naciones, y vosotros habéis hecho de ella una madriguera de ladrones» (Mc 11, 16; cf. Mt 21, 13; Lc 19, 46). Jesús cita una palabra del segundo Isaías, 56, 7, que imagina el universalismo como una congregación de todos los pueblos en el templo de Yahveh. Cristo obra como Mesías; su gesto es un signo de los tiempos nuevos, en que el culto y la santidad del templo terminan en el culto nuevo (cf. Mc 13, 22; 14, 58; Mt 12, 6; Mc 7, 1; Mt 5, 17-18).

Jesús en persona viene a sustituir el culto del templo, según la afirmación deformada por los falsos testigos (Mc 14, 58), que originariamente podía responder al texto de Juan: «Destruid este templo y yo lo reconstruiré en tres días»<sup>309</sup> (Ioh 2, 19), o según la fórmula de Marcos: «Yo edificaré otro que no será hecho por manos humanas» (Mc 14, 58). Testigos y acusado daban a esta palabra sentido mesiánico. La renovación del templo era considerada como signo de los tiempos esperados (Ez 40-48; Hen 90, 28).

El templo nuevo no será hecho por manos de hombres, sino que será el milagro de la nueva tierra de Dios. Ligado a la historia de la salud, con la tierra nueva acaba el culto (Mt 24, 14; 3, 2.10), pero sacando su valor y significación de la obra que viene a realizar Cristo. La cima de esta historia la constituye la muerte y resurrección de Jesús. La historia de Israel lo anuncia y figura. Jesús, polarizado por la hora del Padre, da a los judíos el signo profético de Jonás, que se refiere a su muerte y resurrección (Mt 12, 38-45).

309. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich 1950, 73.

*El bautismo.*

Lo mismo hay que decir del bautismo. Juan Bautista precisa el alcance provisional del bautismo de penitencia, que será sustituido en la nueva economía por el bautismo en el espíritu del fuego<sup>310</sup>.

El bautismo que recibe Jesús mismo es un signo precursor de la obra del Calvario. Sale de las aguas, levanta consigo al mundo, ve abrirse los cielos que Adán había cerrado para él y para su raza. Comienza la redención<sup>311</sup>.

Pero, al recibir el bautismo de Juan, Jesús va a imprimirle una significación nueva en la obra de la cruz. Al hablar de su cercana pasión, Jesús la llama «el bautismo que ha de recibir» (Mc 10, 38; Lc 12, 49-50). «He venido a traer fuego sobre la tierra, y ¡cómo quisiera que estuviera ya encendido! He de recibir el bautismo, y ¡cuál no es mi angustia hasta que esté consumado!» Lo que va a encender el fuego, es el bautismo de sangre que Cristo recibirá sobre la cruz.

Las expresiones: «bautismo por el fuego», «encender el fuego» son alusiones al culto. Al fuego del sacrificio judío, celosamente guardado en el templo, corresponde en un paralelismo estricto el sacrificio de Cristo que acaba la ley y los profetas. Él es en la historia cristiana el templo del nuevo culto. La prueba del fuego a que Jesús aspira con todo su ser es la ofrenda del Calvario, en que la víctima libremente devorada, reconocida pura, se convierte en purificante al permitir dar en adelante el culto nuevo al Dios vivo (Hebr 9, 14). El término cultural «bautismo» significa que Cristo cumple una vez por todas y para todos los tiempos el culto nuevo y perfecto<sup>312</sup>.

*La cena eucarística.*

Lo mismo cabe decir, con mayor razón, de la cena. La recomendación del Maestro de preparar la comida en la habitación alta

310. Cf. Mt 3, 11; Lc 3, 16; cf. Mc: «bautismo en el Espíritu Santo», 1, 8. O. CULLMANN ha querido ver en el verbo *καλύειν* una alusión al rito bautismal (*Die Tauflehre im N.T.*, Zurich 1948, 65-78). Ha sido contradicho por A.W. ARGYLE, O. Cullmann's Theory concerning Koluein, en «Expos. Times», oct. 1955, 17.

311. Nuestro artículo *Le baptême de feu*, en «Mélanges de science religieuse» 1951, 290.

312. *Ibid.*, p. 292.

(Mc 14, 12-17; Lc 22, 8) recuerda su palabra conservada por Juan: «Voy a prepararos una morada<sup>313</sup> en la casa de mi Padre» (Ioh 14, 2) Ella expresa el valor profético del culto, concebido como una anticipación del fin.

Los sinópticos insertan la última cena dentro del marco de la celebración pascual. Parece probable que, históricamente, cena y pascua hayan estado unidas<sup>314</sup>. De la pascua judía hay que decir lo mismo que del templo. Se realiza en la persona del Mesías y en el acontecimiento de su muerte y resurrección, anticipado ritualmente por la cena del jueves santo. Jesús sustituye al viejo el culto nuevo, la pascua del éxodo es reemplazada por la pascua cristiana, que ritualiza al testamento nuevo.

Los tres sinópticos nos refieren la institución. Paralelamente, san Pablo, en su carta a los Corintios, formula lo que ha recibido de la tradición (1 Cor 11, 23). De la comparación de los relatos evangélicos resulta claro que el texto de Marcos se aproxima al de Mateo; mientras que Lucas es autónomo y utiliza fuentes que le son comunes con Pablo. Una y otra versión reproducen tal vez las dos tradiciones litúrgicas de Antioquía y Palestina.

Entre Marcos y Mateo el parentesco es evidente y puede explicarse por una fuente común. Las variantes son mínimas y no cambian el tenor del relato. Ciertos retoques del texto han podido ser provocados por el uso litúrgico que ejerció su influencia sobre la redacción. El silencio de Marcos sobre la reiteración se explica por el hecho de que las celebraciones litúrgicas lo expresaban implícitamente.

El texto de Lucas<sup>315</sup> se distingue del de Marcos y hasta del de san Pablo, que conoce, porque lo abrevia o lo alarga. Lucas se

313. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 107.

314. La cuestión ha sido muy discutida por cierto número de exegetas protestantes. Por el enlace de cena y pascua, J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga 1949, donde se hallará una bibliografía exhaustiva. Art. *Κλάσας* y *πᾶσχα*, en ThWNT; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium des Markus* (NTD).

Contra el enlace: H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Berlín 1955, 212; W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 1125, 156-193; THÉO PREISS, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?* en «Theol. Zeitschr.» 4 (1948) 84-101; G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1954, 50.

315. Cf. J. LEBRETON, *Vie et enseignements de Jésus-Christ*, II, 253. P. BENOÎT, *Le récit de la cène dans Luc XXII, 15-20*, en «Revue biblique» 48 (1939) 357-393. Cf. también el importante trabajo de H. SCHÜRMAN, *Der Paschamahlbericht*, Lk, 22, 7-14, Munster 1953.

enfuerza por insertar el relato dentro del marco de la comida pascual, que desaparece en Pablo. Para el pan, el relato concierne con Marcos y Mateo. Lo mismo hay que decir de la perspectiva escatológica, dos veces repetida (v. 16, 18; cf. Mc 14, 25). El mandato de reiteración es particular a la tradición paulina. En Lucas se hace mención de dos copas, la primera de las cuales es una de las copas de la comida pascual; se la menciona a causa de la profecía: «Ya no beberé más...», que se aplica a la bebida ordinaria. Es posible que se esfuerce por conciliar el relato histórico de la cena y el uso litúrgico existente, mientras que Marcos y Mateo sólo relatan el segundo elemento.

El uso litúrgico se manifiesta en la versión de Lucas y de Pablo, frente a la de Marcos y Mateo, cuando habla de la copa (v. 20) «por vosotros» y del mandato de reiteración (v. 19).

El contexto del relato es común a la tradición de Marcos y a la de Pablo y representa la forma primitiva; Jesús tomó pan, dijo una oración y precisó su significación. Lo mismo hizo con el vino. Luego las palabras explicativas pronunciadas sobre el pan y sobre la copa. Es de notar que las palabras sobre el pan son comunes a las dos tradiciones. Las de la copa presentan una variante<sup>316</sup>. En fin, la perspectiva escatológica común a Mc 14, 28 y a Pablo, 1 Cor 11, 26.

### La última cena de Jesús con los suyos.

Parece muy probable que la última cena de Jesús fue una celebración pascual. Las objeciones formuladas no tienen suficientemente en cuenta los textos<sup>317</sup>. Por lo demás, ciertas dificultades se desvanecen, si se coloca la celebración el martes santo, como lo sugiere el calendario judío arcaico y la tradición conservada por la *Didascalia*<sup>318</sup>.

La cena pascual comenzaba por un servicio preparatorio<sup>319</sup>.

316. Marcos

Pablo

Ésta es mi sangre (sangre de la alianza). Este cáliz es la nueva alianza, en mi sangre.

317. Para la discusión y la prueba, cf. sobre todo: G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 1922, 80-160. St. B. IV, 41, II, 812. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 10-46.

318. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, París 1957. La tesis del autor podrá modificar la cuestión del carácter pascual de la cena.

319. La descripción nos la procura la *Mišná*, en *Pes.* 10. St. B. IV, 56-76. J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte*, 40.

El padre de familia pronunciaba primeramente una doble bendición; la primera por la solemnidad, la segunda sobre el vino: «Bendito seas tú, Yahveh, Dios nuestro, rey del universo, que has creado el fruto de la viña.» Y la copa pasaba en medio de los comensales. Luego se lavaban la mano derecha. Se traía el primer plato compuesto de hierbas amargas, de panes ácidos, de jugo de fruta y del cordero asado. El hijo pregunta a su padre en qué se distingue esta noche de las otras noches. El padre evoca la maravillosa salida de Egipto y cita las palabras de la Escritura (Deut 26, 5-11), para recordar que el pan ácido es un recuerdo del pan que no tuvo tiempo de fermentar (Deut 16, 3); las hierbas amargas evocan los tiempos de amargura por que pasó Israel en Egipto. El cordero asado figura el cordero que cada familia judía hubo de inmolar aquella noche y cuya sangre, sobre la puerta de las casas, los preservó del ángel exterminador. «Así estamos obligados a dar gracias, a confesar, alabar y glorificar... a aquel que nos ha librado, a nosotros y a nuestros hermanos, de Egipto, y nos dio aquella noche.»

Por la acción de gracias cuyo objeto es la salud en el pasado y el presente, la oración contempla la esperanza escatológica: «Permítenos, Yahveh, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, celebrar las fiestas que se preparan en la paz, regocijándonos de ver reconstruirse nuestra ciudad y de poderte servir. Nosotros te cantaremos nuestra acción de gracias con un cántico nuevo»<sup>320</sup>.

Después de cantar la primera parte del *hallel*, la última copa pasa a los comensales. El padre de familia dice la bendición sobre los panes ácidos:

«Bendito eres, Yahveh, nuestro Dios, rey del mundo, que has hecho producir pan a la tierra.»

Ahora rompe el pan y distribuye los trozos a los comensales que los comen con hierbas amargas y jugo de frutas. En este momento comienza la manducación del cordero pascual. Acabada la comida, el padre de familias dice la bendición sobre la última copa, que es la acción de gracias por la comida; de ahí el nombre de copa de bendición<sup>321</sup>.

La comida termina con el final del *hallel* y tal vez con una

320. *Pes.* 10, 4-6. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua, Ergänzungen ...*, 1929, 9.

321. Este nombre no estaba reservado a la tercera copa, sino que se daba también a la copa, sobre la que se pronunciaba una oración de acción de gracias durante una comida solemne.

cuarta copa. Jesús cantó los salmos con los suyos. Es la sola oración que parece haber dicho con ellos. Los relatos de la última cena acumulan las indicaciones convergentes que permiten descubrir su carácter pascual: el uso del vino, extraño a las comidas ordinarias (1 Cor 11, 25; Mc 14, 23.25; Lc 22, 17) y que se prescribe incluso a los pobres<sup>322</sup>, la evocación de la historia de la salvación, significada por los elementos de la comida (1 Cor 11, 24; Mc 14, 22), la perspectiva escatológica sobre el reino de Dios (Mc 14, 28; Lc 22, 16.18), la afirmación explícita de Lucas, así como el marco de su relato<sup>323</sup> (Lc 22, 15.17.19).

Se imponen dos observaciones. En el momento en que los sinópticos relatan el relato de la cena, el uso litúrgico atestigua la fe de la comunidad apostólica. La economía nueva está instaurada. Por el culto, los cristianos se unen al *Kyrios* invisiblemente presente entre los suyos (Lc 24, 3.35.43; cf. Ioh 21, 5.9.13). Esta experiencia litúrgica aflora en el relato evangélico e imprime sello pascual al relato de la cena, conforme a las intenciones expresadas por Cristo mismo durante la última comida.

El relato de los sinópticos no tiene nada de estereotipado, las versiones son libres y abreviadas. Supone todo el evangelio con el que forma cuerpo y que explica las formas lapidarias de la institución.

La fracción del pan<sup>324</sup> era un gesto familiar de Cristo, por el que pudieron reconocerlo los discípulos de Emaús (Lc 24, 35): en

322. *Pes.*, 10, 1.

323. A estas indicaciones se pueden añadir otros indicios:

1. La última cena tiene lugar de noche, 1 Cor 11, 23, cosa que únicamente se da en la pascua, pues la comida ordinaria se tomaba al fin de la tarde.

2. Jesús se queda aquella tarde en Jerusalén, donde debe celebrarse la pascua, siendo así que pasaba las otras noches fuera de la ciudad, Mc 14, 13.

3. La comida exige preparativos cuidadosos confiados a dos discípulos, Mc 14, 12, lo que no se comprendería de una comida ordinaria.

4. La posición de recostado, inhabitual en las comidas ordinarias, estaba reservada a la celebración pascual, Mc 14, 18; Ioh 13, 23.

5. Las dos copas de Lucas suponen el rito pascual, Lc 22, 17.20.

6. Jesús da gracias sobre la tercera copa y la hace circular, después de la comida, 1 Cor 11, 25, y Pablo la llama expresamente la copa de bendición.

7. La anamnesis cristiana (1 Cor 11, 24), evoca la oración del padre de familias.

8. El canto final, Mc 14, 26, es una alusión al *hallel* mayor de la pascua. Se puede alegar, en sentido contrario, Ioh 13, 29: muchos pensaban en los preparativos «para la fiesta».

324. *Κλάσις*, en ThWNT III, 726-743.

muchas ocasiones lo habían visto romper el pan; la más solemne, en la multiplicación milagrosa (Mc 6, 41; Lc 9, 16). Jesús había afirmado que Él era el pan verdadero (Ioh 6, 39.48.51): el que da la vida eterna. El pan roto era el vínculo de la comunidad. Pan y vino evocan el sacrificio de Melquisedec, por el que los frutos de la tierra permiten comulgar entre los hombres, pero también con «el Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11, 25)<sup>325</sup>.

La sangre significaba la vida y desempeñaba un papel importante en el culto (Mc 10, 45); este uso litúrgico se halla en el término «derramado». En el Sinaí, la sangre de las víctimas fue en parte esparcida sobre el altar del sacrificio, en parte utilizada para rociar a la muchedumbre. Era el signo de la alianza entre Yahveh y su pueblo: «He aquí la sangre de la alianza que Yahveh ha concluido con vosotros, a condición de que guardéis todas sus palabras» (Ex 24, 8).

La alianza del Sinaí prefiguraba la del Calvario, anunciada por Jeremías:

He aquí que vienen días — oráculo de Yahveh — en que yo concluiré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza, no como la alianza que celebré con sus padres, el día que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Esta alianza — mi alianza — que ellos quebrantaron. Entonces les hice sentir mi señorío — oráculo de Yahveh —. Mas he aquí la alianza que yo celebraré con la casa de Israel después de aquellos días — oráculo de Yahveh —. Yo pondré mi ley en el fondo de su ser y la escribiré sobre su corazón. Entonces yo seré Dios de ellos y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que instruirse mutuamente, diciendo uno a otro: ten conocimiento de Yahveh; sino que todos me conocerán, desde los más pequeños a los mayores — oráculo de Yahveh —, porque yo perdonaré su iniquidad y no pensaré más en su pecado<sup>326</sup>.

La sangre es derramada «por la muchedumbre»<sup>327</sup> (Mt 26, 28; Mc 14, 24), lo cual es una expresión tomada a Isaías (Is 53, 11) para significar la masa, los hombres de todas las naciones (Mt 20, 28; 24, 11.12). Mateo es el único que explicita: «para la remisión

325. En Qumrán hubo igualmente comidas religiosas de pan y vino. Cf. supra, p. 83. Cf. D. BARTHÉLEMY, y T. MILIK, *Qumrán Cave*, 1, Oxford 1955, 108-118.

326. Ier 31, 31-34; cf. Ez 36, 25-30 y Zach 9, 11.

327. La expresión «la muchedumbre» se halla igualmente en Qumrán.

de los pecados», según Jeremías (31, 34). Refiérese aquí al conjunto de su evangelio <sup>328</sup>.

El único pan roto y la copa única de que beben los apóstoles (1 Cor 10, 16-17) expresan que ellos componen la familia de Dios (Mc 3, 35), el pueblo nuevo congregado en torno de la mesa del Señor <sup>329</sup>.

Varias ideas maestras se desprenden de los relatos sinópticos: El culto nuevo está ligado a la persona de Cristo (Lc 17, 20-21). Jesús es el siervo paciente que cumple las profecías del segundo Isaías (42, 6; 47, 7.8; 53) <sup>330</sup>. Es el testamento de Dios. La historia de la salud termina en Él y Él la cumple en el sacrificio de la cruz, el bautismo que debe recibir, el cáliz que debe beber. Por esta razón, la Iglesia apostólica afirma que Cristo es «nuestra pascua» inmolada.

Según Juan, la muerte de Cristo coincide con la manducación del cordero pascual.

El sacrificio de Cristo es obediencia y caridad, hasta la muerte. Él expía y quita el pecado del mundo, obstáculo a la reconciliación de los hombres con Dios y entre sí. «El Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por la muchedumbre» <sup>331</sup>. Él abre la comunidad cristiana que acoge a todos los hijos de Abraham y en que la salud de Dios se extiende a todas las familias de la tierra. La pascua nueva termina la era en que se realizan las promesas hechas a Abraham.

Esta perspectiva universal y escatológica inspira a Cristo, que va a la muerte, el acento de triunfo (Mc 14, 25). Él sabe que el amor que tiene al Padre y a los hombres triunfará del odio y de la indiferencia, y que Él abre el reino en que todos los hombres están convidados al banquete de Dios.

Él es el cordero pascual que derrama su sangre por el pecado del mundo <sup>332</sup>. Así libera al pueblo (Is 53, 5.10.11). El misterio de esta eficacia reside en la obediencia perfecta a su Padre y en la caridad indefectible para con los hombres con que acepta libremente el dolor y la muerte. La voluntad del Padre, la obra que esta

328. Cf. Mt 6, 12; 7, 11; 9, 1-8; 11, 19; 12, 31; 18, 23-35; 16, 19; 18, 18.

329. Cf. Mc 3, 14.16.35; 9, 36-37; Mt 5, 13-16; 16, 18-19; Lc 10, 20; 12, 32.

330. Cf. infra, p. 203-210.

331. Mt 20, 28; Mc 10, 45; cf. Mc 14, 21; 26, 24; Lc 22, 22.

332. Cf. Is 53, 4.5.6.8.10; Ex 12, 12.13.23.27.49.

voluntad le manda realizar, objeto primero que eran de su oración, se convierten en la meta esencial de su acción y sacrificio.

La pascua eucarística ritualiza la ofrenda de la cruz por la que Jesús libera al pueblo del pecado y del poder del demonio. La primera etapa de la obra del Padre termina en la nueva y eterna alianza, que constituye al nuevo Israel. Esa etapa se traduce en júbilo indecible durante las celebraciones eucarísticas, porque el Señor glorioso permanece invisiblemente presente en las reuniones de los suyos.

### *Conclusión: La oración de Jesús.*

Heiler ha podido escribir: «Jesús inaugura verdaderamente una era nueva desde el punto de vista de la oración interior» <sup>333</sup>. La reflexión es acertada, pero está lejos de tener en cuenta toda la novedad y riqueza de la oración de Jesús. Ésta expresa el secreto del alma, de la naturaleza y de la misión de Cristo.

Jesús tiene plenamente conciencia de las misteriosas relaciones que lo unen con su Padre. Esta conciencia de una unión íntima con Dios aparece desde su infancia, porque existía desde que el Verbo tomó posesión de su alma humana. A la edad de doce años, Jesús habla como ningún místico osó jamás hablar de Dios, con la plenitud de una experiencia espiritual inmediata, que no pertenece a ninguna otra criatura y lo pone aparte de todos, incluso de su madre.

Esta comunión personal con el cielo que lo sitúa en el mundo de Dios como en su mundo propio, aparece nítidamente en la expresión «mi Padre», en que Cristo distingue siempre su relación filial de la de sus discípulos. Cristo tiene conciencia de la relación señera que lo une con su Padre. Sólo Él dice «mi Padre», y sólo Él recibe la respuesta: «Tú eres mi Hijo muy amado» (Mc 1, 11), que expresa el comercio de su alma con la divinidad en una reciprocidad total (Mt 11, 27).

La oración introduce a Jesús en el corazón de esta intimidad única, la más personal que cabe. La oración de Jesús emerge de esta comunión con su Padre, es verdaderamente la respiración de su

333. F. HEILER, *Das Gebet*, 239.

alma, el alto en que el alma halla su descanso, su secreto y su vida más profunda. La oración le es natural. Jesús no experimenta jamás el sentimiento de distancia que los más grandes místicos han sentido aun en sus éxtasis. Bastará comparar la oración de Jesús con la de Pablo para medir lo que la separa de la de un privilegiado. Nunca tampoco un sentimiento de impotencia, de miseria ni de angustia, sino siempre la alegría de abordar el país de su alma. Jesús busca la soledad para hundirse mejor en el huerto de este misterio.

El sentimiento de adoración es a par alabanza y acción de gracias. Jesús está en constante dependencia respecto a la voluntad divina. La sumisión es la vida de su alma: «Mi comida es hacer la voluntad de aquel que me ha enviado» (Ioh 4, 34). La voluntad de Jesús, apoyada en su Padre, esclarecida de lo alto, no conoce ni la seducción de abajo, ni el atractivo de la infidelidad.

Toda situación, toda petición reduce siempre a Jesús al objeto de su misión: la voluntad divina, la obra que su Padre le confió. Jesús no conoce otra cosa. La oración le permite descubrir y bendecir el designio paternal que ha venido a servir. Sus peticiones no tienen otro objeto que el querer del Padre y el obrar a su servicio. En Getsemaní, Jesús sólo halla descanso en la sumisión a su Padre; es el fruto de su oración.

Puede, pues, dar gracias antes de un milagro, porque su Padre le escucha siempre, su voluntad está enteramente de acuerdo con la de Dios. Esta sumisión motiva su confianza filial y absoluta. Jamás hubo oración que lo expresara con tal fuerza, con tal audacia, de una manera tan absoluta: «Todo lo que pidiereis lo alcanzaréis» (Mc 11, 21).

La oración de Jesús es «comprometida», tiende al acto, quiere expresarse en la acción. Ella guía e impera toda la actividad de Jesús, a par que es toda pasividad. San Lucas, con más insistencia que los otros evangelistas, ha puesto de manifiesto que todas las decisiones mayores, los momentos fuertes emergen siempre de la oración asidua. Lejos de aislarlo de los hombres, la oración lo hunde más profundamente en el corazón de su misión (Mc 11, 25; Mt 5, 23-24), que es salvar al mundo. La oración le hace comprender mejor el sentido de su venida, hacer más suya toda la historia humana y dar plenitud y cumplimiento a la expectación de

su pueblo. Le permite comprender por experiencia su vocación de siervo paciente y responder a las exigencias inauditas que lleva consigo. La transfiguración prepara ya el misterio de la muerte. En el momento de agonía, Jesús gusta la amargura del cáliz que ha de beber; pero la oración le permite vencer los estremecimientos de la carne y las cobardías de la flaqueza humana, respondiendo a la voluntad divina por una sumisión incondicionada, heroica, absoluta. La oblación del Calvario se efectúa con grande grito<sup>334</sup> (Mt 27, 50) que proclama a la faz del mundo la sumisión filial y amorosa de Jesús respecto de su Padre, la fidelidad en acto de lo que su vida entera no cesó nunca de repetir. La oración de Jesús es oblación y su oblación es oración. Ésta expresa el drama del pueblo, la lucha contra los poderes desencadenados en una perspectiva de victoria. La obra confiada a Jesús por su Padre está cumplida.

334. W. GRUNDMANN, art.,  $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ , en  $\text{ThWNT}^3$  III, §900-903.

## Capítulo II

## LA ORACIÓN EN LA COMUNIDAD APOSTÓLICA

## A. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

El libro de los Hechos continúa el evangelio de san Lucas, con el que, originariamente, formaba una sola obra. Fueron separados cuando los cristianos desearon poseer juntos los cuatro evangelios en el mismo códice. Ello fue hacia 150<sup>1</sup>.

Los exegetas han tratado de descubrir las fuentes de que se sirvió el redactor. Para la primera parte (cap. 1-15), compuesta de pequeñas unidades literarias sin fuente común, Lucas hubo de utilizar una documentación variada y circunstancial. En la segunda parte (cap. 15-28), en que el redactor habla en plural (secciones «nos»), el autor pudo servirse de notas de viaje redactadas para su uso personal<sup>2</sup>.

Aquí analizaremos principalmente la primera parte (remitiendo la segunda al capítulo consagrado a san Pablo), compuesta de un mosaico de episodios que tratan de ilustrar la progresión del cristianismo y que está concebida para el uso misionero de cristianos y catecúmenos.

1. L. CERFAUX, *Introduction aux Actes des Apôtres*, en *Bible de Jérusalem*, 7.

2. Los trabajos más recientes sobre la cuestión de las fuentes son los de L. CERFAUX, *La composition de la première partie du livre des Actes*, Recueil Cerfaux II, 63-91; J. JEREMIAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, en ZNTW 37 (1937) 205-221; P. BENOÎT, *Remarques sur les sommaires des Actes*, II, 42-v, en *Aux sources de la Tradition chrétienne* (Mélanges Goguel), 1-10; W.L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, 16-39.

Se hallará la bibliografía reciente sobre el libro de los Hechos en J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Analecta Lovaniensia et Orientalia, serie II, fasc. 17), Lovaina 1950. Luego H. Greeven ha reunido los estudios de M. Dibelius sobre la misma cuestión, en M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Forsch. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., 42), Gotinga 1951. Cf. la recensión de A. D. NOCK, en «Gnomon» 25 (1950) 497-505.

Sobre la oración en los Hechos, consúltese PH. MÉNOUD, *La vie de l'Église naissante*, París 1952, 44-48.

Es fácil distinguir en ella los relatos compuestos de una serie de anécdotas y pinturas; los discursos que son ya el resumen estereotipado de la predicación misionera cristiana; los sumarios que arman o disponen los relatos; éstos provienen de la documentación general o de la redacción posterior de Lucas. Estos sumarios nos interesan aquí más particularmente porque nos procuran preciosos datos sobre la oración y el culto de la comunidad apostólica.

La historia contada en los Hechos cubre los treinta primeros años de la Iglesia. Los últimos trabajos críticos fijan la redacción del libro hacia el año 70<sup>3</sup>.

Los exegetas admiten comúnmente la unidad de autor para el tercer evangelio y los Hechos. El estudio semántico del vocabulario que concierne a la oración permite corroborar esta tesis. Hallamos las palabras caras al Evangelio de Lucas, lo mismo que a los sinópticos, por ejemplo, εὐλογεῖν, προσεύχεσθαι, προσευχή, ἀγαλλιάσθαι, ἀγαλλίασις; otros términos propios del tercer evangelio se hallan también en los Hechos<sup>4</sup>. Marcos y Mateo los ignoran, y no se encuentran en otra parte fuera de Pablo.

## I. LAS ORACIONES EXPLÍCITAS

Las oraciones propiamente dichas son poco numerosas en el libro de los Hechos. Sólo hallamos tres: la de los apóstoles cuando la elección de Matías (Act 1, 24), la de los cristianos cuando la liberación de Pedro (4, 24-30) y la de Esteban en el momento de su martirio (7, 59-60).

*La elección de Matías.*

La primera oración conservada es la que los apóstoles dirigen al cielo para la elección de un sucesor de Judas (Act 1, 24).

Entonces hicieron esta oración: Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos cuál de estos dos has escogido para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto que dejó Judas, para irse a su lugar.

3. J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes*, p. 21.

4. Así: αἰνεῖν (Lc 2, 13.20; 19, 37; 24, 53; Act 2, 47; 3, 8.9. Κλάσας (Lc 24, 35 y Act 2, 42), κλῆρον (Lc 24, 30 y Act 2, 46; 20, 7; 27, 35).

¿A quién se dirige esta oración: a Dios o a Cristo? La cuestión ha sido objeto de frecuentes discusiones. Parece más probable que se dirija al Padre. El atributo καρδιογνώστης es aplicado siempre a Dios en Lucas <sup>5</sup>. El título de *Kyrios* en la oración, sin otra precisión, se refiere a Dios (Act 4, 29). Cuando mira a Cristo, éste es ordinariamente nombrado (Act 7, 59). Además, en el pensamiento de los Hechos, es Dios quien dirige la historia de la salud y fija las elecciones que a ella se refieren.

A ejemplo de Cristo, los apóstoles someten a Dios todo lo que concierne a la obra de la salud, la misión que han recibido de anunciar el evangelio al mundo. El momento es solemne; se trata de designar al que con los once, colectivamente, dará testimonio de la resurrección de Cristo. La oración de los apóstoles es un acto de fe en la primacía de Dios en el apostolado que les ha sido confiado.

#### *La oración de la comunidad durante las persecuciones.*

Más importante y rica de significación es la oración de los cristianos perseguidos, cuando la liberación de los apóstoles Pedro y Juan (Act 4, 24-30). Ella permite discernir la transición entre la oración judía y la cristiana. En ella descubrimos un cristianismo arcaico apenas destetado del judaísmo <sup>6</sup>.

Lucas parece sin duda transmitirnos una oración tipo, sin introducir modificaciones, que nos procura el esquema de la oración en la comunidad de Jerusalén. El acontecimiento se inscribe en el contexto de la historia de la salud, comenzando por la creación, al ritmo de las profecías y su cumplimiento. Estas últimas sitúan y esclarecen la persecución presente. Los discípulos de Cristo toman de ahí seguridad (παρηρησία) para anunciar la palabra de Dios.

Ellos, al oírlo, levantaron todos unánimes la voz a Dios y dijeron: «Señor, tú eres el que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto en ellos se contiene; el que hablando por boca de David, padre nuestro y siervo tuyo, dijiste:

5. Cf. Act 15, 8; Lc 16, 15; lo mismo Ier 17, 10; Ps 7, 10.

6. Para situar esta oración y los problemas que suscita, hay que referirse al artículo de monseñor CERFAUX. *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en Recueil Cerfaux II, 125-156. J. DUPONT («Revue biblique» 62 [1955] 45) limita la oración a los apóstoles.

¿Por qué así se amotinan las naciones  
y los pueblos maquinan planes vanos?  
Los reyes de la tierra se sublevan,  
los príncipes conspiran de consuno  
contra el Señor y su Mesías.

Porque verdaderamente se mancomunaron en esta ciudad, contra tu santo siervo Jesús a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato con los gentiles y las tribus de Israel, para ejecutar lo que tu poder y providencia determinaron que se hiciese. Ahora, pues, Señor, mira sus amenazas y da a tus siervos predicar con toda confianza tu palabra, extendiendo tu mano para hacer curaciones, prodigios y portentos en el nombre de Jesús, tu siervo.» Acabada esta oración, tembló el lugar en que estaban congregados, y todos se sintieron llenos del Espíritu Santo, y anunciaban con seguridad la palabra de Dios.

La estructura de la oración es insólita. Comienza por una invocación al Señor, cuya personalidad se explica por dos proposiciones relativas, una de las cuales precisa la obra de la creación; la segunda sirve de transición a la cita profética, que esclarece el acontecimiento actual a la luz de Cristo. La conclusión es introducida por un nuevo vocativo, Κύριε <sup>7</sup>. Sin forzar el texto, es fácil descubrir en él dos cuartetos paralelos (4, 24-26; 27-30), que recuerdan la oración de Ezequías (Is 37, 16-20).

«Ellos, al oírlo, levantaron unánimes la voz a Dios» (4, 24) <sup>8</sup>. La expresión ἕραν φωνήν es un lucanismo (cf. Lc 17, 13). El acento de la frase se pone sobre ὁμοθυμαδόν <sup>9</sup>. La expresión es cara a Lucas, único que la emplea <sup>10</sup> a par de san Pablo (Rom 15, 6). El término entre los griegos significa la unanimidad que proviene no de una simpatía, sino de causa o de una obra común en una situación dada. Lucas lo emplea para describir la vida de la comunidad apostólica, cuando se trata de la palabra evangélica (Act 8, 6; 20, 18) o de la oración (1, 14; 2, 1.46; 4, 24; 5, 12; cf. Rom 15, 6).

La armonía no es espontánea en la comunidad, es un don, una

7. G. DELLING, *Der Gottesdienst im NT*, 1952, 115.

8. Después de ἀκούσαντες, el código de Beza añade καὶ ἐπιγόντες τὴν τοῦ Θεοῦ ἐνέργειαν: «Y ellos reconocieron la fuerza de Dios.» Es una cláusula explicativa que parece introducida por la oración siguiente.

9. J. NIELEN ha hecho resaltar bien la importancia de esta expresión (*Gebet und Gottesdienst im N.T.*, 147-149).

10. Cf. Act 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12; 7, 57; 8, 6; 12, 20; 15, 25; 18, 12; 19, 29.



obra de Dios (que implica un γίγνεσθαι, Act 15, 25) que se expresa en la oración en que los fieles reconocen la presencia activa de Dios por Cristo en el mundo y en la Iglesia; en el caso presente, el poder divino se ha manifestado en la liberación maravillosa de los apóstoles.

La oración de la comunidad se dirige al Δεσπότης. El término es un helenismo que sólo se encuentra una vez en los evangelios, en el *Nunc dimittis* de Simeón (Lc 2, 29). En los dos empleos, el señor o amo contrasta con el siervo o los criados (Lc 2, 29), o con el esclavo (Act 4, 29). El término califica aquí a Dios, cuando en otras partes se refiere a Cristo (2 Petr 2, 1; Iuda 4), en que están conjugados Δεσπότης y Κύριος. Δεσπότης expresa mejor que Κύριος el poder soberano de Dios y su derecho absoluto sobre toda la creación<sup>11</sup>. En el Antiguo Testamento está frecuentemente seguido de un complemento de plenitud, ἀπάντων<sup>12</sup>. La expresión es menos utilizada por los LXX que Κύριος, y aparece sobre todo en la literatura postexílica, en que la influencia griega es más sensible<sup>13</sup>. El término *despotes* aparece sobre todo en la oración (Ier 1, 6; 4, 10; 14, 13; 15, 11). En Josefo es la invocación más frecuente, y de ahí pasó sin duda a Lucas (2, 29).

Tú has hecho el cielo, la tierra, el mar y todo lo que en ellos se contiene.

Cita bíblica que hallamos en las confesiones de fe de la oración judía<sup>14</sup> para expresar la fe en el Dios verdadero, creador del universo. La cita pasa sin más a la confesión cristiana (Act 14, 15; 17, 24; Apoc 10, 6; 14, 7). La volveremos a encontrar constantemente en las confesiones de fe de los apóstoles y de los mártires<sup>15</sup>. Así descubrimos desde el umbral los vínculos que unen la confesión de la fe y la liturgia, la confesión y el martirio. Ante el tribunal del

11. K.H. RENGSTORF, Δεσπότης, en ThWNT II, 44.

12. Cf. Iob 5, 8; Sap 6, 7; 8, 3; Eccli 36, 1; cf. *1 Clem.*, 8, 2; 20, 11; 33, 2; 52, 1.

13. Así de 3 Esdr 4, 60 (19); Tob 3, 14; 8, 17; Iudith 9, 12; Dan 3, 37; 9, 8.15.16.17.19.

14. Ex 20, 11; Neh 9, 6; Ps 146, 6. Cf. también Gen 1, 1; Is 37, 16; Ier 32, 17.

15. *1 Clem.*, 59-61. *Didakhé*, 10, 3. IRENEO refiere (*Adv. haer.*, I, 10, 1): «La fe en un solo Dios, padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, y de todo lo que encierran.» Más adelante estudiaremos esta fórmula desde las actas de los mártires.

mundo, el cristiano atestigua la fe recibida en el bautismo, nutrida por la fracción del pan.

Tú dijiste por el Espíritu Santo y (por la) boca de nuestro padre David, siervo tuyo<sup>16</sup>.

La expresión παιδός σου significa, con unos versículos de intervalo, a David y al Mesías. El salterio es atribuido globalmente a David, lo cual no es una afirmación crítica, sino conformarse al uso común (Act 1, 16; 2, 25.34; Rom 4, 6; 11, 9; Hebr 4, 7). Esta introducción vale para toda otra cita de salmo.

¿Por qué así se amotan las naciones  
y los pueblos maquinan planes vanos?  
Los reyes de la tierra se sublevarán,  
los príncipes conspiran de consuno  
contra el Señor y su Mesías.

Las palabras del Ps 2, 1-2 son una cita literal de la traducción de los LXX, que todos los códices dan con perfecta unanimidad. La oración cristiana bebe naturalmente en los salmos de la sinagoga como fuentes de inspiración, lo mismo que su fe halla en las profecías mesiánicas el fundamento de su confianza. La comunidad apostólica, en el uso del salterio, permanece fiel al ejemplo de Cristo.

16. El texto de la primera parte del versículo está en muy mal estado. N BAE, 13, 15, 27, 29, 36, 38 ofrecen la variante ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δ. παιδός σου εἰπών.

Pero esta construcción es incorrecta y no da un sentido aceptable. En ninguna parte de las Escrituras se dice que Dios hable por el Espíritu Santo.

En ella se dice que Dios habla por los profetas (Act 3, 18; Lc 1, 70; Hebr 1, 1) o el Espíritu por boca de David (Act 1, 16; Mt 22, 43).

Ireneo, en su texto latino, parece corregir la lección dada: *qui per Spiritum Sanctum ore Patris nostri, pueri tui dixisti*. Se suprime una dificultad, pero sigue la afirmación insólita de que Dios hable por el Espíritu Santo. El códice de Beza mejora un poco el texto: ὅς διὰ Πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ στόματος λαλήσας Δ παιδός σου.

Torrey cree que este texto intraducible proviene de una mala traducción del griego primitivo, que ha terminado por dar «un amasijo incoherente de palabras»; C.C. TORREY, *The beginning of Christianity*, IV.

Antiguos y modernos han tratado de remediar esta situación por medio de operaciones quirúrgicas. Hilario y Agustín suprimen πνεύματος ἁγίου; otros, πατρὸς ἡμῶν D Pesch Boh Didimo; otros, uno y otro. Ps. Chrys. Preuschen. Es posible que πνεύματος ἁγίου sea una glosa.

Loisy conserva el texto de la Vulgata: *qui Spiritu Sancto per os Patris nostri David, pueri tui, dixisti*. Zahn construye la frase de manera análoga: ὁ διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ στόματος λαλήσας Δ. παιδός σου.

CURIAUX aplica παιδός a Cristo, leyendo: ὁ διὰ στόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δ. διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ παιδός σου εἰπών; Recueil Cerfaux II, 141, nota 2.

La inteligencia de la Escritura es un don del Espíritu (Lc 24, 45; Act 4, 13) que permite discernir en ella la trama de la economía salvadora. Es más que un argumento que prueba la realización de las profecías; es la presencia actuante del Espíritu, el poder de Dios para imponer la fe en la resurrección de Cristo<sup>17</sup>.

Porque verdaderamente se mancomunaron en esta ciudad contra su santo siervo Jesús a quien ungió, Herodes y Poncio Pilato con los gentiles y las tribus de Israel, para ejecutar lo que tu poder y providencia determinaron que se hiciese.

La oración de los fieles aplica el salmo 2 a Jesús y a los personajes que participaron en su muerte. Hay continuidad de acción de una y otra parte: son los mismos que, con idéntico espíritu de hostilidad para con la Iglesia, persiguen a los cristianos. El Evangelio de Lucas había ya subrayado esta continuidad entre los profetas del Antiguo Testamento, Cristo y los cristianos<sup>18</sup>.

El aoristo *συνήχθησαν*, lo mismo que la conjunción *γάρ*, afirman la realidad histórica de la profecía realizada en las conjuras urdidas contra Cristo. *Ἐπ' ἀληθείας* (que subraya la veracidad del hecho) es una expresión propia de Lucas (Lc 20, 21; 4, 25; 22, 59; Act 10, 34). La frase contiene otros dos lucanismos: el hebraísmo *ἡ χεὶρ σου*, que significa la omnipotencia de Dios, y *ἡ βουλή τοῦ θεοῦ*<sup>19</sup>, que afirma el designio de Dios.

El término más importante de la perícopa es *ἅγιος παῖς σου* «el santo siervo Jesús que tú ungió» (v. 27 y 30). Como para distinguir los dos empleos de la expresión *παῖς*, Lucas, al aplicarla a Cristo, lo califica de «santo».

¿Qué representa el título de *παῖς θεοῦ*, aplicado a Cristo por la comunidad apostólica? Aquí nos hallamos en el nudo de una de las cuestiones más complejas y más importantes del Nuevo Testamento. Es menester buscar las armónicas de que estaba cargada la expresión «siervo de Dios» para la comunidad judeocristiana.

17. El importante problema de la exégesis del Antiguo Testamento por el Nuevo ha sido estudiado muchas veces. Baste remitir aquí al artículo de CERFAUX: *L'exégèse de l'Ancien Testament*, en *Recueil Cerfaux* II, 205-217; C.H. DODD, *The Old Testament in the New*, Londres 1952, y *According to the Scriptures*, Londres 1953.

18. Así Lc 4, 24; 11, 47-51; 12, 11; 21, 12-15; 13, 34-35; Act 7, 51.

19. Cf. Lc 1, 66; Act 11, 21; 13, 11 y Lc 7, 30; Act 2, 23; 20, 27.

El término «siervo» o el verbo «servir» (en hebreo, *'ebed*) incluye la doble noción de trabajo y sumisión. Según domine una u otra, tenemos el sentido de trabajador o el de esclavo. El mismo verbo puede ser traducido por «trabajar» u «obedecer». Estas diversas significaciones se encuentran lo mismo en el dominio profano que en la vida religiosa<sup>20</sup>.

En la vida corriente, *'ebed* designa a un hombre esclavo que ha venido a ser propiedad de otro<sup>21</sup>. Tal fue la condición de Israel en tierra de Egipto<sup>22</sup>. Por lo demás, el mismo término designa a un personaje sometido a un superior: el súbdito de un rey o de un caudillo (1 Sam 8, 17), el soldado obligado al servicio, el ministro o mensajero de un rey (Gen 40, 20; 22, 17; 2 Reg 22, 12).

Más rica es la significación del término *'ebed* en el dominio religioso: el siervo es el que está sometido a Dios y trabaja en su servicio; si se llama siervo, el piadoso israelita no emplea la simple fórmula protocolaria que se halla en los saludos profanos; pertenece a Dios por la alianza sellada en la liberación maravillosa del yugo egipcio. El servicio de Dios contiene, pues, primeramente una significación litúrgica y cultural. Pero este servicio no se limita a algunas ceremonias religiosas, sino que se extiende a todos los dominios de la vida, pues el mismo término significa el trabajo, el servicio y el culto. No hay compartimiento estanco entre el trabajo y la adoración en el pensamiento bíblico. Para el judío, toda su vida se ilumina a la luz de la alianza, en que su historia humana se ha hecho, entera, historia sagrada.

El siervo de Yahveh es el pueblo de Dios en su actividad religiosa, y más especialmente el que, en el templo, está encargado de celebrar el culto: el sacerdote y el levita (Num 18, 7; Neh 11, 3; Esdr 6, 18). No debería restringirse el sentido de servicio a la vida ritual: el servicio de Dios es ante todo una actitud moral del hombre ante su Dios, que se expresa por la sumisión a la *torah* (1 Reg 8, 23; Ps 69, 37; 102, 15). Dios es celoso hasta el punto de no admitir que su pueblo sirva a otros dioses. Israel recibe, en cambio, las bendiciones y las promesas, protección, gracia y perdón.

Esta teología del servicio y del siervo de Yahveh está desarro-

20. J. JEREMIAS, art. *παῖς*, en *ThWNT* v, 653-713.

21. Así Gen 20, 14; 24, 35; 30, 43; 32, 6.

22. Cf. Ex 20, 2; Deut 5, 6; 6, 12.

llada por el libro de la consolación de Israel (Is 40-55), a la luz de su historia santa, desde sus orígenes hasta su elección (Is 44, 2.21; 41, 8; 44, 1; 45, 4). Esa teología culmina en la descripción del siervo de Yahveh<sup>23</sup>.

A partir del destierro, el término se desliza de la significación colectiva hacia una parte del pueblo, un grupo de fieles que se preocupan del siervo de Dios<sup>24</sup>; los siervos son los justos que se oponen a los malvados. El término, en fin, toma un sentido individual para designar a Abraham (Gen 26, 24), a Moisés (Ex 14, 31), a David (2 Sam 3, 18; cf. Act 4, 25), o al justo en general. Como tal se encuentra a menudo en los salmos y lamentaciones, donde la meditación bíblica se hace sentir más profundamente<sup>25</sup>. El término designa más explícitamente al rey, investido de una misión especial (Is 37, 35; Ier 33, 21), o al profeta, como mensajero de la voluntad divina.

Cuatro pasajes del libro de la consolación describen más especialmente al siervo de Yahveh, en los cánticos que llevan su nombre. ¿Cuál es el personaje designado por estos trozos poéticos? Los exegetas están divididos, primeramente, entre la explicación colectiva y la individual. Si es cierto que la mayor parte se inclina por un personaje único, están muy lejos de ponerse de acuerdo sobre su nombre. ¿Es alguien del pasado (Moisés, David), un descendiente del presente (un profeta, el autor mismo) o del porvenir (el Mesías o un rey glorioso del fin de los tiempos)?<sup>26</sup>

Históricamente, el judaísmo postexílico, en las esferas helenizantes, traduce el *παῖς* de los LXX por «hijo de Dios» y lo interpreta preferentemente en un sentido colectivo. El judaísmo palestino ve en el *παῖς* una colectividad, al autor o al Mesías (hablando de Is 42, 1; 43, 10; 49, 1.6; 52, 13). La explicación mesiánica es constante respecto de Is 42, 1; 52, 13, aplicándose el último texto al juicio final<sup>27</sup>.

El Nuevo Testamento refleja las posiciones del judaísmo palestino. Sólo ocho veces emplea la expresión, una hablando de Is-

23. Cf. Is 42, 1-6; 49, 1-6; 50, 4-9; 55, 13 — 53, 12.

24. Ps 34, 22-23; 35, 27; Is 65, 8-14; Mal 3, 17-18.

25. Por ej., Ps 19, 12-14; 31, 17; 109, 28; 119, 17.23.38; 143, 2.

26. La exposición de JEREMIAS, en ThWNT v, 664-672, es de una prudente moderación.

27. JEREMIAS, loc. cit., v, 697.

rael (Lc 1, 54), dos de David (1, 69; Act 4, 25), cinco de Cristo (Mt 12, 18 = Is 42, 1; Act 3, 13.26; 4, 27.30)<sup>28</sup>.

Los textos que llaman a Cristo *παῖς θεοῦ* provienen de tradiciones antiguas. Este título es aplicado a Jesús más particularmente en las oraciones o fórmulas litúrgicas. Jamás logró derecho de ciudadanía en los medios etnicocristianos. San Pablo no lo emplea nunca. De ahí podemos concluir que nació en tierra palestina, antes de que se dejara sentir la influencia helénica. El título designa a Cristo, a quien aplica las citas del segundo Isaías<sup>29</sup>, interpretadas mesiánicamente<sup>30</sup>.

La cristología de la comunidad primitiva está muy influida por la descripción del siervo paciente. Las profecías iluminan el drama de la cruz. Las alusiones escriturarias son numerosas en el relato de la cena y en el resto del evangelio. Hallamos referencias al siervo paciente en la liturgia eucarística (Mc 14, 24), así como en la oración arcaica, en que la expresión se mantendrá hasta el siglo II<sup>31</sup>. Finalmente, Cristo, como siervo paciente de Dios, desempeña un papel importante en la parénesis cristiana.

Por esporádicas que sean las alusiones de Cristo mismo al siervo paciente, según el relato de Marcos y Mateo, parece sin duda que leyó en Is 53 la necesidad y el sentido de su pasión, así como la significación de su misión mesiánica<sup>32</sup>.

Los discursos del libro de los Hechos muestran que Jesús es llamado siervo porque su vida entera estuvo sometida a la voluntad de su Padre y no cesó de servir a los hombres, bendiciéndolos para salvarlos. Este servicio encontró la oposición de los hombres, y más particularmente de los grandes, que se coaligaron contra Jesús. Pero la cruz es en adelante signo de salvación. El Padre glorificó a su siervo por su servicio; sólo de Dios le viene su gloria.

La oración de los Hechos prueba que los cristianos establecie-

28. El substrato arameo de *παῖς* en Mc 1, 11 y Lc 3, 22 es discutido. O. CULLMANN lee ahí el hebreo *'ebed* (*Tauflehre des Neuen Testaments*, 11-13).

29. Cf. Is 42, 1-6; 49, 6 y 52, 13 — 53, 12.

30. Esta posición es bastante común. J. JEREMIAS, loc. cit., 701. L. CERFAUX, *Recueil Cerfaux II*, 139-140.

31. *Didakhé*, 9, 2, 3. La expresión se halla también en CLEMENTE DE ROMA, donde se desliza ya hacia la significación de hijo de Dios (*1 Clem.* 59, 2); este sentido parece ya nítido en el *Martyr. Pol.* 14, 1.

32. Mt 12, 18; cf. también Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33; 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20; J. JEREMIAS, loc. cit., 709-710.

ron ilación en la misma figura histórica de Jesús entre la dignidad mesiánica suprema (Hijo del hombre) y la humildad absoluta del siervo paciente<sup>33</sup>.

La expresión *παῖς*, empleada por la liturgia y la oración cristiana, que corresponde a la de cordero *ἀμνός*, cuyo substrato bíblico<sup>34</sup> es el mismo, tiene por sí misma valor cultural. Efectivamente, Cristo, siervo paciente, une en su persona el culto y la acción, el trabajo y el servicio, sin compartimiento estanco. Su oblación sacrificial es su acción suprema; su vida entera culmina en el sacrificio de la cruz. Su resurrección es el signo de la eficacia de su sacrificio, y su glorificación por el Padre. Nos hallamos aquí en el corazón del misterio cristiano que la liturgia ritualiza en la fracción del pan<sup>35</sup>.

33. Un cuadro permitirá darse cuenta mejor de la continuidad de los préstamos:

<i>Act 3, 11ss</i>	<i>Act 4, 5</i>	<i>Act 4, 24-31</i>	
3, 13.26; cf. Ex 3, 6 <i>παῖς</i> Jesús		4, 27.30	
..... al que vosotros habéis entregado (Is 53, 12) <i>παρεδώκατε</i>			
al que vosotros habéis negado <i>ἠρνήσασθε</i> (cf. Mt 10, 33) Pilato		4, 27	Act 7, 35
<i>δικαιον</i> (Lc 23, 47) <i>ἀγιον</i>		4, 27.30	Act 2, 27 Act 7, 52
(Is 53, 11)			
3, 17	4, 5.9: <i>ἄρχοντες</i> cf. Lc 23, 35	4, 26	
3, 18. 21 <i>χριστόν</i>		4, 26	
4, 5 <i>συναχθῆναι</i>		4, 27	
4, 13 <i>παρησία</i>		4, 29	

En el discurso de Pedro hallamos la expresión *παῖς* en un contexto que evoca la oración judía, pues invoca al Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob (Ex 3, 6. 15) como la oración de Manasés y el *šemone esre*.

Las alusiones a Isaías en todos estos textos son numerosas; Jesús es el *παῖς* (Is 52, 13); ha sido entregado (Is 53, 12); el Justo (Is 53, 11); la piedra rechazada (Is 52, 14 — 53, 5).

Pedro emplea el término *ἀρνέω*, que significa la anticonfesión (Mt 10, 33; Lc 12, 9; cf. 8, 45; 9, 23). Este término técnico prueba bien que se trata aquí de una confesión en el proceso abierto delante de Pilato.

En fin, la oración de la comunidad responde a todo el episodio narrado en los Hechos: discursos de Pedro, arresto por los príncipes, confesión de la fe con plena seguridad (*παρησία*).

34. Visto ya por O. PROCKSCH, "Αγιος, en ThWNT I, 103, y por H. SCHLIER, 'Αμνός, *ibid.* I, 343. La misma conclusión de O. CULLMANN, *Die Tauflehre des N.T.*, 12-13.

35. Cf. J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 150 y nota.

Lucas precisa que las profecías, al hablar de reyes, apuntan a Herodes y Pilato. Uno y otro son objeto de relatos propios del Evangelio de Lucas (9, 9; 23, 6-16). Ellos figuran la responsabilidad pagana en el proceso de Jesús que sitúan en la historia. Los *ἄρχοντες* son los príncipes de los sacerdotes, los mismos que en el Calvario aplican a contrapelo la profecía del siervo a Cristo en la cruz: «Sálvese a sí mismo, si es el Mesías de Dios, el Elegido» (ὁ ἐκκληκτός, Is 42, 1; Lc 23, 35).

Estas alusiones están provocadas por los hechos que motivaron la prisión de Pedro y Juan. Ante la muchedumbre reunida junto a la puerta hermosa del templo, Pedro confesó solemnemente: «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis delante de Pilato» (Act 3, 13). El mismo apóstol ha reincidido delante de los *ἄρχοντες* (Act 4, 5.9), confesando «el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros habéis crucificado y a quien Dios ha resucitado»<sup>36</sup>. El proceso de Pedro continúa el de Jesús y permite al apóstol confesar a Cristo ante los tribunales terrenales, seguro de que el Hijo del hombre lo confesará a su vez a él delante de Dios (Lc 12, 8).

En el proceso se han dado la mano judíos y gentiles (Act 2, 23). La misión de los cristianos es en adelante dar testimonio ante el mundo, confesando a Cristo como Ungido y *Kyrios*. La oración de los fieles entraña, pues, una confesión de fe.

Ahora, pues, Señor, mira sus amenazas y da a tus siervos predicar con toda confianza tu palabra: extiende tu mano para hacer curaciones, prodigios y portentos en el nombre de Jesús, tu siervo santo.

La invocación *Κύριε* dirigida a Dios, que hemos encontrado en la oración de Jesús (Mt 11, 25; Lc 10, 21), bastante rara en el Nuevo Testamento, está ligada a la omnipotencia divina, que gobierna al mundo según su designio<sup>37</sup>. Es el título ordinario de

36. Conducido ante el sanedrín, Pedro «confiesa» una vez más el nombre de Jesús. Ya delante del pueblo había «confesado a Cristo, conducido ante Pilato» (cf. Act 3, 13 y 4, 27). Así se explica sin duda que el personaje haya entrado en toda confesión de la fe. JUSTINO, *Dial.*, 76, 6; 85, 2. Cf. también O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich 1943, 20, 22.

37. W. FOERSTER, art. *κύριος*, en ThWNT III, 1086-1087.

Yahveh en el Antiguo Testamento. Su empleo prueba el carácter arcaico y palestinese de la oración de los fieles.

Los fieles piden para sí la *παρρησία*. En la Biblia, este término designa una disposición del fiel delante de Dios en la oración, hecha de seguridad, libertad y alegría. Los LXX la emplean para traducir dos pasajes del libro de Job:

¿Es que Dios escucha sus clamores,  
cuando le sobreviene la desgracia?  
¿Hallaba sus delicias (*παρρησία*) en el Todopoderoso,  
lo invocaba en todo momento? (Iob 27, 9-10).

Hallamos otra vez el término con la misma significación de tranquila libertad delante de Dios:

Si te convirtieras al Todopoderoso,  
si te humillas y alejas de tu morada la culpa,  
tendrás oro como polvo,  
y como guijas del torrente, fino oro de Ofir.  
Entonces harás del Todopoderoso tus delicias (*παρρησία*)  
y alzarás a Dios tu rostro.  
Orarás y Él te escuchará,  
y tendrás motivo de cumplir tus votos (Iob 22, 23.24.26.27).

El término toma un sentido escatológico en la Sabiduría: es la seguridad del justo en el tribunal de Dios (Sap 5, 1). El justo expresa esta tranquila seguridad particularmente en la oración<sup>38</sup>. La *παρρησία* está ligada a la persecución en la literatura posterior (4 Mac 9, 5).

En el Nuevo Testamento, a par de los Hechos, el término es empleado por los escritos joánicos y paulinos. En los Hechos, la *παρρησία* caracteriza el comportamiento de los cristianos frente a los hombres judíos o paganos, siempre hostiles; es el valor de afrontar el tribunal del mundo gracias a una asistencia del Señor, fruto de la oración. La *παρρησία* acompaña la confesión de la fe. El término está ligado a los verbos *λαλεῖν* y *διδασκαλεῖν*<sup>39</sup>, hasta el punto de que *παρρησιάζεσθαι* toma el sentido de «predicar»<sup>40</sup>.

La palabra anunciada, que prolonga el testimonio, supone, pues,

38. Por ej., Iob 22, 27; Ps 37, 4-11; 50, 1-3.

39. Act 4, 29.31; 9, 27; 18, 26.

40. Act 9, 27; 14, 3; 18, 26; 19, 8.

la proclamación pública del evangelio. Una y otra son don del poder divino, que sobrepasa los recursos de los siervos, y permiten discernir la presencia de la acción del Espíritu.

Esta última se hace más manifiesta todavía por curaciones, signos y prodigios (los tres van juntos, Act 2, 19.22). Son los *mirabilia* que atestiguan la obra de Dios durante la vida de Cristo y autentican la obra de los discípulos como cumplida «en nombre de Jesús», Act 4, 7:

Acabada esta oración, tembló el lugar en que estaban congregados, y todos se sintieron llenos del Espíritu Santo, y anunciaban con firmeza la palabra de Dios.

Dios, invocado por los fieles como Señor y creador, manifiesta su presencia y poder por una nueva pentecostés comparable a la primera (Act 2, 1-13). Fue la respuesta del cielo a su oración, la prueba de que la mediación de Jesús era eficaz. La acción del Espíritu es fuerza; Él afirmó a los discípulos concediéndoles la constancia intrépida para anunciar el evangelio.

El milagro subraya la continuidad que existe de la pentecostés a la Iglesia; es siempre el mismo Espíritu que trabaja; obra con la comunidad y por ella para confundir o convencer<sup>41</sup>. Él dirige y unifica la acción apostólica desde el centro de Jerusalén hasta la evangelización de las naciones paganas. Dentro de esta actividad, el martirio de Esteban ilustra de manera maravillosa la condición cristiana al enfrentarse con el mundo.

#### *La oración de Esteban.*

La acción de Esteban, apoyada por los prodigios y los signos (Act 6, 8; cf. 4, 30) de que hablaba la oración de los fieles, presenta un progreso en el desenvolvimiento de la comunidad. El relato referente al protomártir pertenece al pliego que monseñor Cerfaux llama E, que agrupa todo lo que concierne a los helenistas y permite ver la continuidad de los Hechos respecto del tercer evangelio<sup>42</sup>. Las persecuciones cristianas prolongan las sufridas por los profetas del Antiguo Testamento (Act 7, 51).

41. L. CERFAUX, en Recueil Cerfaux II, 164-166.

42. Ibid., II, 170-174.

Para el estudio crítico del discurso de Esteban, cf. W. MUNDLE, *Die Stephanusrede, Apostelgeschichte 7: Eine Märtyrerapologie*, en ZNTW 20 (1921) 137.

Esteban nos es presentado (Act 6, 10) lleno de sabiduría y del Espíritu, lo que evoca la frase de Lc 21, 15: «Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que ninguno de vuestros adversarios podrá resistir ni contradecir.»

La oposición de los helenistas a Esteban adquiere su significación dentro de la perspectiva de las persecuciones mesiánicas. La semejanza entre el proceso de Jesús y el de Esteban está intencionalmente subrayada. La visión de Esteban («Veo los cielos abiertos») recuerda la afirmación de Jesús delante de sus jueces (Lc 22, 69). Ella implica una confesión del *Kyrios* glorioso, de pie, como testigo que defiende una causa ante el trono de Dios<sup>43</sup>. Paralelismo entre la confesión del mártir y la confesión, escatológica, del Hijo del hombre, que cumple la promesa de Jesús al sumo sacerdote: «Desde este momento<sup>44</sup>, el Hijo del hombre se sentará a la derecha del poder de Dios» (Lc 22, 69). Es al mismo tiempo la rotura de los límites judíos (Act 6, 13). La confesión de Cristo atrae la condenación del diácono, como la confesión mesiánica de Jesús había sido la causa de su muerte (Lc 22, 71; Mc 14, 63). El testimonio de Esteban, es, a par, jurídico, religioso y mesiánico.

En este contexto se explican las dos oraciones de Esteban, que corresponden a las últimas palabras de Jesús, que el diácono conocería por la tradición oral<sup>45</sup>.

Y mientras lo apedreaban, Esteban hacía esta invocación: «Señor Jesús, recibe mi espíritu.» Luego dobló las rodillas y dijo, dando un gran grito: «Señor, no les imputes este pecado.»

Toda la escena del martirio está puesta bajo el signo del Espíritu Santo, que dirige a la Iglesia (Act 7, 55). El verbo *ἐπικαλέω*, en voz media, ha venido a ser un término técnico en los LXX para tra-

M. DIBELIUS, *Zur Formgeschichte des N.T.*, en «Theol. Rundschau», nueva serie 3 (1931) 234.

43. L. CERFAUX (Recueil II, 170) afirma que, en la confesión de Esteban, «se ha olvidado el objeto primero del testimonio, la resurrección de Cristo». Parece, sin embargo, implícito en la visión de Cristo glorioso, que se podría relacionar con la que tiene Pablo en el camino de Damasco.

44. Texto modificado adrede por Lc 22, 69, si se compara con Mc 15, 62. Los comentaristas que se preguntan por qué Cristo está de pie, plantean un problema falso. Lucas estiliza el texto a fin de subrayar en la posición del testigo celeste, de pie, su papel de confesor respecto de los que le confiesan delante de los hombres (Lc 12, 9).

45. Cf. Act 7, 59 y Lc 23, 46; Act 7, 60 y Lc 23, 34.

ducir con *κράζειν*, el hebreo *qârâ'*: invocar en la oración. El objeto de esta oración del Antiguo Testamento es Dios, lo cual aparece aún, aunque raras veces, en el Nuevo<sup>46</sup>. Las más de las veces se trata de Cristo como Mesías e Hijo de Dios<sup>47</sup>. Invocarlo en la oración y el culto (Act 9, 14.21) es signo de salud. La expresión semítica «invocar su nombre» (Ioel 3, 5, en Act 2, 21) prueba el origen palestino de la fórmula<sup>48</sup>.

El empleo del verbo *ἐπικαλεῖσθαι* esclarece el término *Κύριος* y prueba la fe de la comunidad apostólica en la mesianidad y divinidad de Cristo<sup>49</sup>. La expresión «invocar al Señor» es una confesión de Cristo como Señor. En Él se realizó la profecía de Joel (3, 5; cf. Act 2, 21; Rom 10, 9-13). En adelante, el término «Señor» no designa ya a Yahveh, sino a Jesús, que trae la salud, el Salvador. En esta fe, los cristianos se designan a sí mismos como «los que invocan el nombre del Señor»<sup>50</sup>.

Es evidente que la oración al *Kyrios* Jesús proviene de la misma tradición jerosolimitana que la visión de Esteban, con la que ha de ponerse en relación; el título de *Kyrios* corresponde, pues, a la manifestación de Cristo en la gloria mesiánica<sup>51</sup>. La oración de Esteban es una confesión de fe (cf. Rom 10, 9-13). Para el mártir, es como una anticipación del juicio que salva a los que «invocan el nombre del Señor» (Act 4, 12), según la promesa de Cristo (Lc 22, 69). Es la primera vez que encontramos una oración dirigida directamente a Cristo (Act 7, 59-60, en que el Señor designa a Cristo).

En el corazón de esta oración descubrimos la fe en el Cristo *Kyrios*, asociado al culto de Dios. Como en Pablo, la confesión de Esteban expresa lo que la visión le había revelado<sup>52</sup>: la glorificación por el Padre es la respuesta del cielo al testimonio que Jesús

46. Por ej., Act 2, 21; 1 Petr 1, 17; 1 Cor 1, 2.

47. Cf. Act 7, 59; 9, 14.21; 22, 16; cf. Rom 10, 12-14; 1 Cor 1, 2; 2 Tim 2, 22.

48. Cf. A. KLAWER, *Das Gebet zu Jesus*, 40-45.

49. K.L. SCHMIDT, *Ἐπικαλέω*, en ThWNT III, 501. El argumento ha sido igualmente formulado por J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 163; J. HORST, *Proskynein*, 193-194.

50. Cf. Act 9, 14.21; 22, 16; 1 Cor 1, 2; 2 Tim 2, 22; cf. Ps 2, 6-11. J. NIELEN (*Gebet u. Gottesdienst*, 163-164) supone que la expresión, originariamente un capítulo de acusación contra los cristianos, provendría de los adversarios.

51. L. CERFAUX, Recueil I, 44; A. KLAWER, *Das Gebet zu Jesu*, 43-45.

52. Act 7, 56: aquí hallamos el término mesiánico «Hijo del hombre».

dio bajo Poncio Pilato (1 Tim 6, 13; cf. Act 4, 24). El paralelismo es nítido: el diácono invoca al *Kyrios* de la misma manera que Cristo había invocado al Padre.

En su nombre han sido bautizados los cristianos, en su nombre se reúnen para la fracción del pan, en que confiesan el nombre del Señor. Ante gentiles y judíos, ante los príncipes y magistrados, los cristianos y Esteban proclaman la misma fe, que hace de ellos testigos antes de hacerlos mártires. La oración de Esteban prolonga la confesión litúrgica, expresando el sentido de su oblación cruenta. Como en Cristo, oración y acción se dan la mano en Esteban en un mismo sacrificio.

La pasión de Esteban podría llamarse las primeras actas del martirologio cristiano, que preludian los de la primitiva Iglesia. Luego veremos la influencia que su relato ejerció sobre la literatura martirológica.

## II. EL CULTO PRIMITIVO

La continuidad de la oración cristiana con el templo y la sinagoga<sup>53</sup> no nos debe engañar acerca de la novedad del cristianismo en rotura con el rito antiguo. El foco de la oración primitiva ha de buscarse en la asamblea eucarística. La liturgia moldea la oración personal y le imprime su cuño.

### *Descripción de la asamblea litúrgica.*

La parte más antigua del libro de los Hechos<sup>54</sup> (2, 42.46-47) nos procura una descripción de la primera comunidad cristiana, para la que Lucas aprovecha probablemente una fuente. El texto primitivo ha podido acrecentarse con los versículos 43-45, que rompen visiblemente el ritmo y la unidad de la descripción. La razón de esta inserción será estudiada más adelante.

Y perseveraban todos en las enseñanzas de los apóstoles, fieles a la comunidad, a la fracción del pan y a las oraciones (v. 42). Día tras

53. Anteriormente hemos analizado el culto de la sinagoga, p. 71-78. Cf. J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 73-86.

54. P. BENOÏT, *Les sommaires des Actes*, en *Aux sources de la Tradition*, 2, 4. CERFAUX comparte el mismo punto de vista, por lo menos para Act 2, 46-47, en *Recueil II*, 71-73.

día, unánimemente, ora frecuentaran asiduamente el templo o rompieran el pan en sus casas, tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y haciéndose amar de todo el pueblo (v. 46-47)<sup>55</sup>.

Todo hace creer que el autor trae aquí el relato de una tradición ya organizada y emplea términos técnicos cuya significación es menester precisar. Con algunos versículos de intervalo, hallamos dos veces el verbo *προσκαρτερεῖν*, en dos acepciones diferentes<sup>56</sup>. Cuando el verbo se refiere a la oración, toma el sentido de «aplicarse, ser asiduo» (Act 1, 14; 2, 42). Este matiz está todavía reforzado por el adverbio *ὁμοθυμαδόν* (Act 4, 24)<sup>57</sup>.

Esta fidelidad de la comunidad a la oración (adoración, alabanza, imploración), manifiesta su docilidad a los preceptos de Cristo. Como Jesús, los apóstoles tienen los ojos fijos en el Padre, que dirige la comunidad, particularmente en las horas decisivas (venida del Espíritu Santo, elección de Matías, Act 1, 14; 2, 4). Los nuevos fieles se inscriben en la misma línea (Act 2, 42). Por la oración se prepara la comunidad de vida y de trabajo en la fidelidad a la misión común.

El culto de la comunidad primitiva estaba dirigido por los apóstoles (Act 6, 4). Se componía de cuatro elementos que el texto une dos a dos: predicación y comunidad, fracción del pan y oraciones, que se adicionan y no se oponen<sup>58</sup>.

Nombrada la primera, de *διδασχῆ*, precisada por el término litúrgico *προσκαρτεροῦντες*, aparece como un elemento de la sinaxis cristiana.

La *Didakhé*, en el evangelio, designa la doctrina de Jesús que lo opone a escribas y fariseos<sup>59</sup>. En los Hechos, el término está estereotipado para expresar exclusivamente «la doctrina del Señor»,

55. El código de Beza tiene un texto un poco diferente: πάντες δε προσκαρτέρουον ἐν τῷ ἱερῷ κατ' οἴκους ἐπὶ τὸ αὐτὸ κλιθόντες. A λάον sustituye κόσμον. Aquí tenemos una descripción de la comunidad apostólica, cuyo carácter arcaico acrece su valor e importancia.

56. El estudio ha sido hecho por E. SCHÜRER en *Sitzungenberichte der preussischen Akademie der Wissenschaft*. 1897, 214. El término puede aplicarse a personas (adherirse a uno, Act 8, 13; 10, 7) y a cosas (aplicarse a... entregarse a... encontrarse en..., Act 1, 14; 2, 42; 6, 4; cf. Mc 3, 9; Rom 12, 12; 13, 6, Col 4, 2).

57. Cf. supra, p. 179.

58. Aquí nos separamos de E. JACQUIER, *Actes des apôtres*, París 1926; 86-87.

59. Cf. Mt 7, 28; 22, 33; 16, 12; cf. Ioh 7, 16; 18, 19.

que los apóstoles transmiten como la han recibido, con fidelidad de testigos.

La enseñanza no mira aquí el κήρυγμα, o proclamación del mensaje a los que no creen, sino a la instrucción catequética de los convertidos, ya bautizados (Act 2, 41; cf. Act 20, 7). Esta predicación, de la que nos procura un ejemplo el episodio de Pablo en Tróade, tenía por objeto las palabras y ejemplos de Jesús. Debía también explicar las Escrituras a la luz de Cristo, que realiza las promesas mesiánicas. La lectura bíblica de la sinagoga pudo dar el modelo de esta homilía<sup>60</sup>. Hemos visto que la oración cristiana estaba visiblemente impregnada de ella (Act 4, 25-27), cuando citaba el salmo 2.

La κοινωνία<sup>61</sup> es una expresión cara a Pablo, ausente del evangelio. Puede significar ora una relación centrípeta, de la comunidad que participa de una misma realidad<sup>62</sup>, ora una acción centrífuga, en que se reparten un bien común<sup>63</sup>.

Aquí el término se toma en un sentido absoluto y designa una acción centrífuga, a causa del verbo centrípeta (προσκαρτεροῦντες) y de los tres elementos, todos activos, que componen el culto. Este término helénico, cargado de armónicas bíblicas, ha de relacionarse con κοινωνός (Act 2, 45; 4, 32) y con κοινωνός, κοινωνία, propios de Pablo (1 Cor 10, 18; 10, 16). En el contexto del culto, el término parece designar un acto concreto de comunidad, una oblación, una distribución. Lo cual hace suponer que los fieles hacían una ofrenda ligada a la fracción del pan en provecho de la reunión.

La expresión κλάσις τοῦ ἄρτου sólo se encuentra en san Lucas (24, 35; Act 2, 42). No lo emplea nunca, como tampoco el verbo correspondiente, a propósito de un pan ordinario<sup>64</sup>. Se trata, pues,

60. Cf. supra, p. 61.

61. El término Κοινωνία ha sido estudiado más de una vez. Baste citar aquí J.Y. CAMPBELL, Κοινωνία and its Cognates in the N.T., en «Journal of Bibl. Lit.» 51 (1932) 352; H. SESEMANN, Der Begriff Κοινωνία im N.T., Giessen 1933; F. HAUCK, Κοινωνία, en ThWNT III, 804-810; H. BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939, 431; BO REICKE, Diakonie, Festfreude und Zelos, Upsala 1951, 25-26.

62. 1 Cor 1, 9; 2 Cor 13, 13; 1 Ioh 1, 3.6.7.

63. Rom 15, 26: la colecta; 1 Cor 10, 16: la comunión eucarística; 2 Cor 8, 4: una empresa caritativa; 2 Cor 9, 13 y Phil 1, 5: la ofrenda; Hebr 13, 16: el fondo común de recursos; v. BO REICKE, op. cit., 25, 26.

64. Los exegetas no han acabado de discutir el sentido del término κλάσις en san Lucas. Unos ven en él la eucaristía, otros una simple bendición. Citemos

seguramente de la fracción de un pan especial, sobre todo en el contexto que describe el culto primitivo. Ciertos exegetas llegan a suponer que se trata de una consigna, que debía ocultar a los no iniciados el misterio de la cena<sup>65</sup> subrayada por la repetición del artículo, la fracción del pan es un término técnico que designa la eucaristía<sup>66</sup>. Tomada en sí misma, la expresión evoca el rito que abre la comida judía, en que el padre de familias rompe el pan para sus comensales.

¿Qué significan las προσευχαί conjugadas con la fracción del pan? El artículo parece indicar que se trata de oraciones determinadas, que formaban parte del culto, elemento esencial de la vida común de los primeros cristianos. Estas oraciones eran pronunciadas en nombre de todos por los apóstoles, y ello constituía una de sus funciones durante las reuniones litúrgicas (Act 6, 4). Podían ser libremente inspiradas por la situación y necesidades de la Iglesia<sup>67</sup>. Ellas transcribían en estilo cristiano las riquezas de la oración judía. En odres viejos, los fieles vierten el vino nuevo.

El versículo 46 es la continuación natural del versículo 42<sup>68</sup>. Ya en el evangelio emplea Lucas la expresión καθ' ἡμέραν para designar la predicación diaria de Jesús en el templo (19, 47; 22, 53); en el padrenuestro, para designar el pan de cada día; en fin, en la parábola del pobre Lázaro caracteriza la continuidad de los días de banquete (16, 19). Estas diversas acepciones parecen transmitirse en el texto presente<sup>69</sup>.

A menudo, los traductores no tienen suficientemente en cuenta el ritmo que τε... τε imprime a la frase: «Ora frecuentaran el templo, ora rompieran el pan, tomaban el sustento con alegría y simplicidad de corazón.» De uno y otro lado, en el templo como

« J. NIELEN, Gebet und Gottesdienst im N.T., que se niega a ver la eucaristía, 227-229; J. BEHM, Κλάσις, en ThWNT III, 729, que se inclina a ver la santa cena.

65. J. JEREMIAS, Abendmahlworte, 47.

66. Basta, por lo demás, comparar 2, 42 y 2, 46, en que la fracción del pan está claramente distinguida de las comidas ordinarias. La misma posición en S.C. CLAYFORD, art. Church, en Dict. of the Bible, I, 428; G. DELLING, Der Gottesdienst im N.T., 125.

67. Basta referirse a la oración de la comunidad, Act 4, 24-30. La oración de CLEMENTE DE ROMA nos ofrece igualmente un espécimen, 1 Clem., 59-61.

68. P. BENOÎT, Remarques sur les sommaires des Actes, 4-6.

69. Hallamos otros lucanismos: δημοθυμαδόν (ya encotrado) κατ' οἶκον (Act 5, 42), expresión que Pablo aplica a las iglesias locales (1 Cor 16, 19; Col 4, 15; Philem 2): ἀφελότης, que no pertenece a la lengua de los LXX ni se emplea más que aquí.



en las asambleas cristianas, se trata de reuniones religiosas; los cristianos comparten un alimento que les es distribuido por la comunidad y proviene del fondo común de sus bienes (Act 2, 45b).

La expresión κατ' οἶκον designa viviendas privadas, puestas sin duda a disposición de la comunidad (Act 5, 42; cf. 12, 12). Así se habían ya reunido los discípulos en la habitación alta (Act 1, 13; 2, 1), allí mismo sin duda donde el Señor resucitado se había unido a la cena de los suyos el día de pascua (Lc 24, 43). Lo mismo cabe decir de las comunidades paulinas <sup>70</sup>. Al volver de su prisión, Pedro se dirige a la casa de María, madre de Marcos, «donde se había juntado una gran reunión» (Act 12, 12).

La fracción del pan, que se opone al culto del templo, designa aquí la celebración eucarística <sup>71</sup>. Μετελάμβανον τροφῆς, por lo contrario, designa una verdadera comida organizada con las ofrendas comunes en las casas, durante la cual celebraban los fieles la cena (1 Cor 11, 26-34) <sup>72</sup>.

Lo que caracteriza estas comidas fraternales es la alegría o júbilo, ἀγαλλίασις y la ἀφελότης, la sencillez de corazón. El primer término adquiere una significación técnica en las celebraciones litúrgicas de la comunidad primitiva. El término traduce en los LXX la alegría religiosa de los que celebran las obras de Dios en favor de la comunidad y del individuo (Ps 50, 14). La palabra evoluciona hacia una significación escatológica para expresar el júbilo del fin anticipado en el culto <sup>73</sup>.

Ligada a una comida, la alegría toma una significación más precisa, religiosa. Esta significación estaba ya subyacente en el término παρρησία, encontrado antes (Act 4, 29), en la oración de la comunidad. O. Cullmann justifica este júbilo litúrgico por el recuerdo de las últimas comidas que los apóstoles tomaron con el Señor resucitado (Act 10, 41), relatadas por Lucas y Juan en sus evangelios.

La explicación es exacta; pero ganaría en dimensión si se rela-

70. Cf. 1 Cor 16, 19; Rom 16, 5; Philem 2; Col 4, 15.

71. PH. MENOUD, *La vie de l'Église naissante*, 35-43; *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 33 (1953) 23-26.

72. Basta referirse a 1 Cor 11, 26-34. Es también la afirmación de la *Didakhé*, 10, 1.

73. Ps 96, 11; 97, 1,8; 126, 2,5; Is 12, 6; 25, 9; *Test. XII, Iuda* 25, 5; 18, 14; v. R. BULTMANN, Ἀγαλλίασις, en ThWNT I, 19.

cionara además la fracción del pan con todas las comidas de Cristo, que en san Lucas evocan la comida mesiánica a que son invitados pecadores y pobres; hemos de analizar los componentes bíblicos de esas comidas.

### *De la comida religiosa a la fracción del pan.*

El libro de los Hechos se sitúa no sólo en la prolongación de la vida de Jesús, sino también de la historia de Israel. La naciente comunidad se llama ἐκκλησία porque tiene conciencia de realizar la iglesia del desierto, descrita por el Deuteronomio. El cuadro de la primera comunidad ilustra el don del espíritu en esta nueva pentecostés que sustituye a la antigua y realiza las promesas. Las comidas eucarísticas se enlazan también a las que en el Antiguo Testamento desempeñan un papel importante en la religión de Israel.

El libro del Éxodo cuenta la celebración de la alianza. En la tradición yahvista (24, 1-2; 9-12), la alianza es sellada por una comida tomada en presencia de Dios:

Luego subieron Moisés y Aarón, Nadab y Abiú, y los setenta ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel, y la peana de sus pies parecía una obra hecha de zafiro y como el cielo cuando está sereno. Ni por eso la mano de Dios hirió a estos hijos de Israel que habían avanzado mucho, sino que pudieron ver a Dios. Luego comieron y bebieron.

La tradición elohista (Ex 24, 3-8) describe la conclusión de la alianza por el reparto de la sangre hecho en presencia del pueblo al pie del monte.

Uno y otro rito inauguran la entrada de Israel en la comunidad de la alianza: sacrificio de comunión o aspersion del altar y de los donantes por la sangre de la víctima anudan los vínculos con el Dios de la alianza <sup>74</sup>.

Con ello hay que relacionar las oblaciones hechas por el rey con ocasión de su entronización, que debían sellar la comunión del Ungido con Yahveh. Las fiestas eran ocasión de larguezas reales y

74. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, I 69.

de «grandes regocijos»<sup>75</sup>. Los salmos reales se complacen en cantar la munificencia real para con los súbditos.

El traslado del arca y la dedicación del templo fueron solemnizados por un sacrificio de comunión, en que David hizo generosas distribuciones para asociar al pueblo a la fiesta, que celebraba la presencia de Dios en medio de los suyos (2 Sam 6, 17-19). Lo mismo sucedió con Salomón (1 Reg 8, 62-66). Existía incluso junto al altar del sacrificio una cámara destinada a los banquetes (1 Sam 9, 22; Ier 35, 2; cf. 1 Par 15-16).

Hallamos los elementos de presencia de Dios, de reunión de la comunidad y de alegría en las fiestas y observancias religiosas, que a menudo se remontan a ritos primitivos. Así sucede con las primicias de hombres y animales, a par de los frutos de la tierra, que son ofrecidos ora para asegurar la protección de Dios a toda propiedad, ora para reconocer el derecho divino sobre toda cosa y todo ser<sup>76</sup>. El sacrificio de las primicias de los rebaños se encuentra en la pascua; el de las primicias de las cosechas, en diversas fiestas agrícolas. Todo sacrificio de primicias da lugar a comidas de alegría (Deut 16, 10-12; 14, 23), que se encuentran en el período postexílico (Tob 2, 1).

Diferente de las primicias, el diezmo es una observancia muy antigua (Gen 14, 20; 28, 22)<sup>77</sup>. Originariamente, es un reconocimiento de la propiedad de Dios sobre todas las cosas. El diezmo pierde más tarde su significación de sacrificio para convertirse en simple impuesto. Su razón de ser es subvenir a las necesidades de los que no tienen tierra propia, los levitas primeramente y los pobres después. También el diezmo está ligado a una comida de alegría (Deut 12, 6.11.17-19; 14, 22-27). Cada tres años el diezmo revierte a los pobres (Deut 14, 29)<sup>78</sup>. Los mismos regocijos colectivos en la fiesta de los tabernáculos (Neh 8, 9-12).

75. Por ej., 1 Sam 11, 15; 2 Sam 6, 19; 15, 12; 1 Reg 3, 15; 4, 20.

76. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, I, 67. Sobre la existencia de esta concepción entre los primitivos, cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster 1912, I, 165; II, 473, 858, 895; III, 125, 281, 288, 368.

77. Baste remitir al estudio de O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im A.T.*, Gotinga 1917.

78. JOSEFO (*Antiquit.*, 4, 240-243) y el Talmud interpretaban este texto como de un triple diezmo suplementario para los pobres, que se pagaba cada tres años. El texto griego de Tobías habla incluso de tres diezmos (1, 6), de los que el primero se pagaba para los levitas, el segundo para la comida en el santuario y el tercero por los pobres. Este texto atestigua un uso posterior.

Con ocasión de instituciones sacrificiales y de fiestas, se toman disposiciones en favor de los pobres, es decir, de los que no tienen propiedad: levita, viuda, huérfano, extranjero y esclavo. El año sabático<sup>79</sup>, la remisión septenal, el diezmo trienal favorecen claramente a los pobres, que tienen igualmente su puesto en las comidas de comunión.

La razón de esta atención con los desheredados es que la pobreza resulta como una injuria a la munificencia de Dios, que dispensa los dones de la tierra. El Deuteronomio recuerda sobre todo que la condición de Israel en Egipto fue la de extranjero: «Te acordarás de que estuviste en servidumbre en tierra de Egipto.» Por esta razón el extranjero, la viuda y el huérfano participarán en la fiesta de las semanas o pentecostés<sup>80</sup>. Hallamos rastro de esto en la literatura apócrifa (*Test. XII Za.*, 5-7).

Los profetas que anuncian el mesianismo con los rasgos de un nuevo éxodo proclaman que los pobres, los *anawim*, tendrán parte en la fiesta; participarán en el reino mesiánico en el festín de Dios, «comerán y quedarán hartos». Los «cánticos del siervo» describen al Mesías con los rasgos del pobre (Is 53, 4.7). Esta esperanza nutre la oración de los salmos y sostiene el fervor de los *anawim*. El salmo 22, que describe las pruebas del Mesías, anuncia a la vez las alegrías del banquete mesiánico (Ps 22, 27).

### Comidas y pascua.

La pascua judía ritualiza la maravillosa liberación del pueblo de Dios de la servidumbre egipcia. Dios no creó un rito nuevo, sino que cargó de significación nueva al antiguo. Las distintas partes del ritual de pascua: la inmolación del cordero y la manducación de los panes ácidos, se remontan a una doble fiesta anterior, o a una fiesta única de doble aspecto<sup>81</sup>, oblación a Dios de las primicias de los rebaños y cosechas. El Deuteronomio establece nítidamente el enlace entre primicias y pascua. A la inmolación del cordero pascual se refiere la consagración de los primogénitos de hom-

79. Cf. Ex 23, 11; Lev 25, 6; Deut 14, 28-29.

80. Originariamente, fiesta puramente agrícola y conocida de los cananeos. Celebra la generosidad de Dios y vino a ser la pentecostés, según el nombre formado por los LXX. Su simbolismo se halla en la pentecostés cristiana.

81. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, I, 51-52.

bres y animales (Ex 13, 1-2.11-16; Num 3, 13; 8, 17). La celebración pascual une, al reconocimiento por la liberación, el recuerdo de las pruebas de Egipto. Su significación es, por ende, ambigua. Así, el tema de la alegría, que es antiguo (Deut 16, 12; 26, 1-11; Esdr 6, 22), sólo domina después del exilio. El cronista cuenta cómo el rey Ezequías purificó el templo, restableció el culto y celebró solemnemente la pascua «con gran alegría», alabando a Dios en medio de suntuosos regocijos, que corrieron por su cuenta (2 Par 30, 21-26). Lo mismo sucedió con el rey Josías (2 Par 35, 1-9; sobre todo v. 7.9.17).

El judaísmo rabínico interpretó la comida pascual en un sentido escatológico y vino a ser figura de la nueva liberación esperada por el país<sup>82</sup>. Antes de la institución de la eucaristía, Jesús presentó la pascua como figura del reino por venir. Sólo Lucas refiere la palabra de Cristo: «Yo os digo que no comeré más esta pascua, hasta que se cumpla plenamente en el reino de Dios. No beberé más en adelante del fruto de la viña, hasta que haya venido el reino de Dios» (Lc 22, 16-18). Los otros dos sinópticos evocan igualmente la perspectiva escatológica.

La pascua eucarística, que terminará en el reino definitivo, acaba también la figura de las comidas de comunión que sellaron la alianza del Sinaí; en adelante, la sangre de Jesús sella la nueva y definitiva alianza (Lc 22, 20; cf. Mt 26, 28; Mc 14, 24; 1 Cor 11, 25). Todos los relatos están, pues, unánimes en ver en la cena la realización de las promesas y figuras. La alusión a Ex 24, 8 es evidente: «Habiendo tomado Moisés la sangre, roció con ella al pueblo diciendo: Ésta es la sangre de la alianza (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, cf. Mc 14, 24), que Yahveh ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras» (cf. Ier 31, 31).

En la espera de la consumación del reino, la cena es la prenda del banquete escatológico. También aquí san Lucas es el único que nos trae la promesa de Jesús:

Por eso yo os doy en testamento el reino, como me lo legó a mí mi Padre (διατίθειμαι y διέθετο)<sup>83</sup>, para que comáis y bebáis a mi mesa

82. Cf., por ej., J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, París 1935, II, 122-123.

83. La misma raíz que la palabra διαθήκη. El juego de palabras no es fortuito en Lucas. Todo esto ha sido bien notado por Bo REICKE, que nos ha guiado, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 156-157.

en mi reino y os sentéis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (22, 29-30).

### *El banquete escatológico.*

Las comidas litúrgicas, así como la celebración pascual, dadas las armónicas mismas que enriquecen su tema inicial en el curso de la historia religiosa de Israel, anuncian los bienes mesiánicos y escatológicos. Ya en los profetas este tema aparece bajo la imagen de un banquete. En el segundo Isaías, Yahveh invita al pueblo a la dicha mesiánica, presentada bajo las especies de un banquete.

Todos los que estáis sedientos, venid al agua.  
Aunque no tengáis dinero, venid.  
Comprad y consumid sin dinero  
y sin pagar vino y leche (Is 55, 1-3).

La invitación está dirigida a los pobres, a quienes Yahveh dedica su atención. Este oráculo prelude el banquete de la sabiduría, en un pasaje del libro de los Proverbios, que se inspira en Isaías<sup>84</sup>.

La sabiduría se edificó una casa,  
levantó siete columnas,  
inmoló sus víctimas, preparó su vino,  
y puso su mesa...<sup>85</sup>.  
Al hombre insensato le dice:  
Venid, comed de mi pan,  
bebed del vino que he preparado (Prov 9, 1-2.4.5).

Como hemos ya analizado, en torno a las celebraciones litúrgicas (primicias, pascua, pentecostés), el culto desenvuelve el tema del banquete mesiánico (Ps 23, 35). Los salmos reales cantados durante la pascua expresan la alegría de este festín (116-118). El salmo 16 prelude esta visión escatológica, en que será vencida la muerte misma (cf. Act 2, 26). Lo mismo hay que decir del salmo 22, cuya influencia es sensible en la Iglesia apostólica.

Esta interpretación escatológica del banquete litúrgico aparece más particularmente en la literatura apocalíptica. El Apocalipsis de

84. Esto ha sido estudiado por A. ROBERT, *Les attaches littéraires de Proverbes*, I-IX, en «Revue Biblique» 43 (1934) 374.

85. Este texto ha sido frecuentemente interpretado como figura por los padres; por ej., CIPRIANO, *Ep.* 63, 5.

Isaías nos ofrece una descripción notable del festín mesiánico (Is 25, 6-12):

Yahveh Sabaot preparará  
para todos los pueblos en este monte  
un convite de manjares mantecosos,  
un convite de vinos fermentados,  
de carnes grasas suculentas,  
de buenos vinos clarificados.

La descripción prelude la parábola del banquete que se encuentra en el evangelio (Mt 22, 2-10; Lc 14, 16-24). La literatura apocalíptica sitúa la comida mesiánica sobre el monte que, con el templo, es la morada de Yahveh. La imagen implica el recuerdo de la comida de la alianza de los setenta ancianos sobre el Sinaí. Por lo demás, el convite tiene lugar en el templo o en Jerusalén (Prov 9, 1; 4 Esdr 8, 52).

Ligeramente modulado, el tema del banquete evoluciona hacia el de las nupcias, que celebran la alianza de Yahveh con su pueblo. El simbolismo nupcial permite a los profetas enriquecer la teología de la alianza. Anunciado por Oseas y Jeremías, el tema alcanza su expresión suprema en el Cantar de los cantares (5, 1):

Entro en mi huerto,  
hermana mía, esposa mía,  
recojo mi mirra y mi bálsamo,  
como mi miel y mi panal,  
bebo mi vino y mi leche.  
Comed, amigos, bebed,  
embriagaos, queridos míos.

Los queridos son los israelitas y, más particularmente, los pobres (Is 55, 1-2), invitados a la felicidad de los tiempos nuevos. El mismo tema se halla en el Nuevo Testamento, tanto en las parábolas (Mt 22, 1-10) como en el Apocalipsis, donde el banquete de bodas del Cordero junta el triple tema de las nupcias, de la comida y del cordero pascual (Apoc 19, 9).

Al situar las alegrías mesiánicas dentro del marco de un nuevo éxodo, el tema del banquete se interfiere con el de la abundancia paradisiaca en el nuevo Edén, lugar de reunión universal. Los setenta ancianos del banquete de la alianza son interpretados como

representantes de «todas las naciones de la tierra»<sup>86</sup>. El maná y el agua maravillosa del desierto anuncian la tierra nueva de una prodigiosa fecundidad, en que los pobres son los invitados de Dios.

El libro de Joel, que desempeña un papel capital en los Hechos, orquesta esta liturgia de la esperanza y describe la restauración de Israel con los colores de una era paradisiaca, precedida de una efusión del Espíritu (2, 21-27); a la visión de la abundancia, une el profeta el tema de la alegría, del banquete espléndido, en que los hombres se hartarán y alabarán el nombre de Yahveh por haber cumplido con ellos esas maravillas. Hallamos este tema en la multiplicación de los panes que acompaña al nuevo éxodo (Ioh 6, 32-33), el milagro de Caná y la pesca milagrosa (Ioh 2, 1-11; 21, 1-14).

Un postrer tema, finalmente, se interfiere en la literatura apocalíptica con el de la comida escatológica: el del Hijo del hombre (Dan 7, 13). Jesús se aplica a sí mismo la profecía de Daniel ante el sumo sacerdote (Mc 14, 62). La comida no solamente se toma en presencia de Yahveh, sino también por el Mesías. De ello tenemos un testimonio nuevo en los documentos hallados en Qumrán. He aquí cómo describe la fiesta el Apocalipsis de Henoc: «El Señor de los espíritus permanecerá con ellos, y ellos comerán con este Hijo del hombre; tendrán puesto en su mesa por los siglos de los siglos» (62, 14). La misma afirmación se halla en Lucas: «Yo os preparo un reino como a mí me lo preparó mi Padre, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (22, 29). El Apocalipsis de san Juan repite a su vez el tema de la literatura apocalíptica: «Si alguno escucha mi voz y me abre la puerta, yo entraré a él, comeré con él y él conmigo» (Apoc 3, 20; cf. también 14, 14-16).

### *Las comidas de Jesús.*

El substrato bíblico de los diversos temas analizados que se entrelazan para describir el advenimiento de los tiempos mesiánicos, permite tener mejor en cuenta las alusiones dispersas en el evangelio y situar bien la descripción de la comunidad apostólica. La tipología del Nuevo Testamento nos presenta como realizados en Cristo los acontecimientos escatológicos que el Antiguo se contentaba con proyectar en lo por venir. Las comidas de Jesús, seña-

86. K.H. RENGSTORF, art. "Ἐπιτρα, en ThWNT II, 630-631.

ladamente en el evangelio de Lucas, adquieren una significación religiosa, pues realizan las figuras de las comidas rituales que anunciaban el banquete mesiánico<sup>87</sup>.

La presencia de Jesús en las comidas les confiere significación mesiánica.

La cosa es patente en el evangelio de san Juan, que cuenta como primer milagro el signo del agua cambiada en vino en las bodas de Caná. Por ese signo manifiesta Jesús su mesianismo e inaugura la alegría nupcial de Dios y la humanidad.

Cuando el publicano Leví siguió el llamamiento de Cristo, ofreció, para celebrar el acontecimiento, «un gran banquete en su casa, y había con ellos una gran muchedumbre de publicanos y otras gentes» (Lc 5, 29), que Marcos y Mateo precisan se trataba de «pecadores» (Mc 2, 15; Mt 9, 10). Los fariseos se escandalizan del hecho: «¿Por qué comes y bebes con publicanos y pecadores?» Jesús responde que ha venido, según las promesas mesiánicas, para enfermos y pecadores. No se trata simplemente de un gesto de condescendencia, sino de la misión misma de Jesús. Jesús viene a levantar las barreras entre los hombres pecadores y Dios, a restablecer la comunión entre ellos (Lc 5, 32), sellándola con un acto religioso.

Los contrarios insisten: «Los discípulos de Juan ayunan a menudo, rezan largas oraciones, y lo mismo los de los fariseos, cuando los tuyos comen y beben.» Cristo responde: «¿Es que podéis hacer ayunar a los mozos de la boda, mientras el esposo está con ellos?» (Lc 5, 33-34).

Cristo pone término al período de las esperas y afirma que cumple las figuras realizándolas por su presencia. En la persona

87. Basta remitir, para una cuestión tan a menudo estudiada, a E. LOHMEYER, *Vom christlichen Abendmahl*, en «Theologischer Rundschau» 9 (1937) 276-312; O. CULLMANN, *La signification eschatologique de la Cène*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 16 (1936) 5-22; Y. DE MONTCHEUIL, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, en «Recherches de science religieuse» 26 (1936) 1-43.

GREGORY DIX (*The shape of the Liturgy*, 50-82) ha relacionado brillantemente las comidas de Cristo, y más particularmente la última cena, con los *haburot* que las cofradías tomaban juntas, en tiempo de Jesús, una vez por semana y las vísperas de fiesta. El tratado *Berakot* nos ha conservado su descripción minuciosa. El padre BOUYER ha dado una descripción en *La première eucharistie dans la dernière Cène*, en «Maison-Dieu» 18 (1949) 37-43. Parece, sin embargo, que la tesis de Dix está lejos de haber ganado a la mayoría de los exegetas. Cf. J. DELORME, *À propos de la dernière Cène*, en «Ami du Clergé» 1955, 657-660.

de Jesús hallamos conjugados los temas de la comida mesiánica, de la alegría y de las bodas<sup>88</sup>.

La misma oposición con los discípulos de Juan, cuya importancia y vida conocemos ahora mejor por los documentos de Qumrán: «Vino efectivamente Juan Bautista, que no come pan ni bebe vino, y decís: Es un poseso. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: He ahí un glotón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7, 33-34).

Hallamos aquí la expresión el Hijo del hombre, cuya significación escatológica nos es conocida. En la respuesta de Jesús, el acento se pone sobre el hecho de que Cristo acepta comer con publicanos y pecadores. Para Lucas, ahí reside cabalmente la misión de Jesús. Como para esclarecer el puesto que los pecadores ocupan en el reino, el evangelista continúa su relato contando la comida en casa de Simón el fariseo, en que Jesús admite la presencia de la pecadora y la justifica ante el amo de la casa. El perdón significa que la pecadora es acogida en la comunidad mesiánica. El mismo reproche de acoger a los pecadores y comer con ellos, que resuena como una tónica a través del evangelio de Lucas, introduce las tres parábolas de la misericordia propias del evangelista: la oveja descarriada, la dracma perdida y el hijo pródigo (Lc 15, 1-31), que ilustran la misión mesiánica de Jesús. Él vino a romper las barreras que separan a los hombres de Dios, y las a menudo farisaicas que separan a justos y pecadores, y a restablecer así la comunidad de todos los pródigos con el Padre.

El banquete mesiánico no es un privilegio reservado a los hijos de Israel, sino a los que reciben al Mesías. A esta costa tomarán parte en el convite escatológico con Abraham, Isaac y Jacob. Lo que quiere decir que la actitud terrena repercute hasta la eternidad.

Y después que el padre de familia hubiere entrado y cerrado la puerta, empezará desde fuera a llamar diciendo: Señor, ábrenos, y Él os responderá: No sé de dónde sois. Apartaos de mí, todos los que cometéis iniquidad.

Allí serán el llanto y crujir de dientes, cuando viereis a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras

88. El incidente es seguido inmediatamente por el episodio de los discípulos que cogen espigas, en un día de sábado. Aquí hallamos unidos la comida y el sábado escatológico. Cf. H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague 1947, 322-326.

vosotros seréis arrojados fuera. Y vendrán gentes de oriente y occidente, del norte y mediodía, a ocupar puesto en el banquete del reino de Dios (Lc 13, 25-29).

Al cuidado de los pecadores y gentiles, añade Lucas la preocupación por los pobres, otro elemento de las promesas mesiánicas<sup>89</sup> — los pobres serán hartos — en una era de prosperidad paradisíaca. Tal es ya la significación de la petición del padrenuestro referente al pan de cada día (Lc 11, 3), lo mismo que de la multiplicación de los panes, que ilustra la comida de los pobres. En los dos relatos se dice: «comieron y quedaron hartos» (Lc 9, 17 y par.).

Lucas es el único entre los evangelistas que trae el *logion* de Jesús que pide invitar a los pobres: «Cuando ofrezcas un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, cojos y ciegos» (Lc 14, 12-13). Esta paradójica elección de convidados, que rompe con los usos ordinarios, será recompensada «en la resurrección de los justos». La parábola de los invitados, que sigue al *logion* como ilustración, muestra la actitud de Dios<sup>90</sup> en la comida escatológica (Lc 14, 21).

La parábola del rico que se daba cada día un banquete espléndido (καθ' ἡμέραν; cf. Act 2, 46), cuando el pobre Lázaro no podía hartarse (cf. Lc 15, 16), nos explica la inversión operada por el evangelio en la escala de los valores y de las clases. El pobre va al seno de Abraham, que designa el puesto de honor al lado de este patriarca (Lc 16, 19-31)<sup>91</sup>.

La última cena de Jesús con sus discípulos se esclarece, dentro de esta óptica, con luz nueva. Es el sacramento de la espera escatológica fundada en el misterio de Cristo. Los doce representan en ella al Israel nuevo, y en torno a ellos se prepara la comunidad mesiánica. Hay continuidad, desde el comienzo hasta el fin de la vida de Jesús, de la primera a la última comida. El primer signo de Caná y la multiplicación de los panes anuncian el sacramento de comunión que será el postrer signo<sup>92</sup>. Con progresión maravi-

89. El padre DANÉLOU ha descuidado este elemento en su artículo en la «Maison-Dieu» 18, consagrado a las comidas de la Biblia y a su significación, e inserto en su libro *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953, con el título: *Le repas des pauvres*.

90. Lucas es el único que precisa que los invitados son «los pobres, mutilados, ciegos y cojos». No así Mt, en el lugar paralelo (22, 9).

91. Observación de J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 132.

92. La observación es hecha por L. BOUYER, *Le quatrième évangile*, París-Tournai 1955, 82, 84.

llosa, estos signos preparan la hora del sacrificio, que es la hora del supremo servicio, en que se prepara la reunión en el descuartizamiento de la cruz.

Mateo (26, 29) y Marcos (14, 25) ponen el reino en que los discípulos beberán el vino nuevo en una lontananza escatológica; Lucas, en cambio, describe el mismo reino como una realidad terrena y cercana: la eucaristía inaugura la verdadera pascua del reino. Lucas retoca intencionadamente el texto transmitido por Marcos y suprime la bebida nueva. Se contenta con afirmar que Jesús no beberá más vino en la condición terrena. «En la medida en que da a entender que Jesús comerá y beberá de nuevo en el reino, piensa sin duda simplemente en las comidas que habían de tener lugar después de la resurrección»<sup>93</sup>. Para él, la inauguración se pone entre la comida pascual y las apariciones del Señor resucitado. Las comidas tomadas después de la resurrección cumplen las promesas de todas las comidas terrenas, reuniendo en torno a la mesa eucarística a los fieles que comulgan con Jesús en el verdadero sacrificio del cordero.

Lo que sólo oscuramente perciben los apóstoles el jueves santo, se les aclara por las comidas que toman con el Señor resucitado. Ellas les imprimen un profundo sello (Act 10, 41), hasta el punto de referirse a las mismas en lo sucesivo. Lucas nos cuenta que su alegría fue tal, que se olvidaron por ello de comer (Lc 24, 41).

Las comidas con el Señor resucitado no se oponen a las de la vida mortal. Muerte y resurrección de Cristo están inseparablemente unidas en la fe de los discípulos. El Señor resucitado lo había inculcado a los compañeros de Emaús: «¡Insensatos y tardos de corazón para entender todo lo que anunciaron los profetas! ¿No era menester que el Mesías sufriera todas estas cosas para entrar en su gloria?» (Lc 24, 25-26). Los discursos de Pedro y el evangelio demuestran hasta qué punto tenían conciencia los apóstoles de que la vida entera de Jesús, desde su bautismo a la resurrección, cumplía las profecías mesiánicas.

Las premisas escriturarias que nos hemos esforzado en esclarecer proyectan su luz sobre la descripción que nos hacen los Hechos de la vida de la comunidad apostólica. Ésta se da cuenta de realizar

93. P. BENOÎT, *Le rite de la Cène*, en Lc 22, 15-20, en «Revue Biblique» 48 (1939) 389; F.X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús*, Barcelona 1966, p. 173-175.

la comunidad del desierto. El nombre que ella toma del Deuteronomio, ἐκκλησία (Act 5, 11; 7, 38; 8, 1), designa entre los judíos la junta solemne del pueblo elegido (Deut 23, 1-9). Las crónicas y el libro de Esdras aplican el mismo término a las reuniones convocadas por el rey para festejar su entronización o la pascua, que eran ocasión de grandes regocijos<sup>94</sup>.

La Iglesia se inauguró por la efusión del Espíritu que, según la profecía de Joel, llenó toda la casa, abierta al mundo. En la doctrina del Deuteronomio, la fiesta de las semanas o pentecostés era un regocijo universal en que eran invitados el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda (Deut 16, 11), en memoria de la condición de Israel en Egipto. Bajo el impulso del imperio la comunidad mesiánica realiza a la letra la comunidad de bienes para que no haya más pobres. Como en el antiguo Israel, la entronización del *Kyrios* glorioso va acompañada de distribuciones y festividades en que los pobres son huéspedes de Dios.

Si es cierto que los versículos 43-45 son una adición posterior al texto primitivo, el autor ha querido describir en ella el fervor con que los cristianos tomaron a la letra las enseñanzas de Jesús sobre la comida de los pobres, a fin de realizar la comunidad mesiánica. La experiencia cristiana prueba hasta qué punto los primeros cristianos comprendieron la exigencia evangélica. Su fe, fundada en la realización de las promesas mesiánicas, no es una fe etérea, sino que vive en lo cotidiano los ejemplos del Señor. La semejanza con la secta de Qumrán es sorprendente por lo que a esta comunidad de bienes atañe<sup>95</sup>.

Estas disposiciones de espíritu de la comunidad primitiva se cristalizan en torno a la fracción del pan. Ésta es acción de gracias por la resurrección de Cristo, presencia invisible del Señor resucitado en la reunión de los suyos que prolonga las comidas pasadas, presencia y primicias de la congregación universal en el convite escatológico. La alegría de la reunión se acrece todavía por la secreta esperanza de que el *Kyrios* volverá durante una de estas comidas eucarísticas<sup>96</sup>.

94. Supra, p. 200.

95. Cf., por ej., G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, 42, 44; cf. también W. GROSSOUW, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, en «*Studia Catholica*» 1951, 289-299.

96. O. CULLMANN (*Le culte dans l'église primitive*, 12-13) ve en el empleo

La alegría de los fieles durante estas comidas litúrgicas no es, por ende, efecto del vino, como redarguye vivamente Pedro, sino obra de Dios. El hecho se precisa aquí por la palabra ἀφελότης, que es un lucanismo y subraya el origen espiritual, no equívoco, de su exultación<sup>97</sup>. Los cristianos evitan cuidadosamente, según el consejo dado ya a los judíos para la comida de comunión (1 Sam 1, 14), todo desbordamiento. San Pablo se verá obligado en Corinto a reprimir los abusos, cuando el placer de comer y beber predominará sobre la alegría del Espíritu.

La expresión αἰνεῖν Θεόν, cara a san Lucas, se encuentra precisamente en los contextos que hablan de la ἐκκλησία del desierto y refieren el traslado del arca en el libro de las Crónicas (1 Par 16, 36), y el salmo 22, en que hallamos unidas la ἐκκλησία y la alabanza (Ps 22, 26): «A ti va mi alabanza en la gran junta (ἐκκλησία)», seguido inmediatamente del versículo característico: «Los pobres comerán y serán saciados, loarán al Señor los que lo buscan» (v. 27). Esta alabanza comienza en Lucas con el advenimiento de Cristo (2, 13); ella expresa la alegría de los discípulos a la entrada solemne de Jesús en Jerusalén (19, 37), acaso al recuerdo de la resurrección profética de Lázaro. Con esta nota acaba el tercer evangelio (24, 53) en el templo. Esa nota pasa luego a la Iglesia, donde rima la alegría y la fe de la comunidad mesiánica<sup>98</sup>.

Consciente de ser la comunidad del desierto a la que Dios alimenta día a día, la Iglesia de Jerusalén se acuerda del consejo del Deuteronomio: «No haya pobre entre vosotros» (Deut 15, 4; 7-11). Esto explica la indignación de Pablo cuando en Corinto son postergados los pobres en las celebraciones litúrgicas (1 Cor 11, 17-22). En la comunidad de Jerusalén se toma a la letra la prescripción deuteronomica (Act 4, 34). Sea cual fuere el origen redaccional del sumario, que en dos ocasiones cuenta la puesta en común de los bienes (Act 2, 44-45; 4, 32.34-35)<sup>99</sup>, la vida de la joven Iglesia manifiesta hasta qué punto se engranaba la liturgia con la vida de todos los días.

litúrgico del *Marana ta* «a la vez un recuerdo de su aparición el día de la resurrección y un anuncio de su parusía final, que debe también cumplirse en el cuadro de una comida mesiánica».

97. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 204.

98. Cf. Act 2, 46; 3, 8.9; 4, 21; 11, 18; 13, 48; 21, 20.

99. P. BENOÎT, *Les Sommaires des Actes*, loc. cit., 2-4.

La fracción del pan se enriquece con todas las armónicas bíblicas que a lo largo de la historia religiosa de Israel habían cargado el valor religioso de las comidas. Al instituirlo, Cristo había reunido en su realidad sacramental la riqueza de los elementos y la diversidad de planos que la tipología del Antiguo Testamento había permitido descubrir. Hasta el fin del tiempo, sigue siendo figura de la comida escatológica que Cristo tomará con los suyos en el reino.

### III. LAS FORMAS DEL CULTO Y DE LA ORACIÓN

La cena eucarística es el centro y meta de toda reunión, obra del Espíritu, en nombre del *Kyrios*. Es la acción de la comunidad que vive bajo la moción del Espíritu. Se halla igualmente en el centro de los otros elementos litúrgicos, del bautismo, de la confesión de la fe, de las manifestaciones del Espíritu y de la oración cristiana.

El rito bautismal está íntimamente unido a la fracción del pan. Los dos ritos se completan, como lo probarán Pablo y Juan. El bautismo de agua permite a los apóstoles extender al pueblo la efusión mesiánica de pentecostés (Act 2, 38), con la remisión de los pecados. Mas, para el autor de los Hechos, la efusión del Espíritu no acompaña de ordinario, sino que precede o sigue al bautismo (8, 15; 9, 17; 10, 44; 11, 15; 19, 1-6). Esta disociación ha aparecido ya en el tercer evangelio (3, 21).

En los Hechos podemos discernir una liturgia rudimentaria del bautismo. El ministro bautizante provocaba una confesión de la fe por una pregunta preliminar, centrada a lo que parece en Cristo: «Creo que Jesucristo es Hijo de Dios»<sup>100</sup>. Como la eucaristía y por las mismas razones, el bautismo provoca una explosión de

100. Cf. Act 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5.

Act 8, 37 presenta algunas variantes en los manuscritos y en los padres: Ireneo y la Vulgata, después de Ἰησοῦν, omiten Χριστόν. En lugar de ἔξεστιν, E trae σωθήσει.

La autenticidad de este versículo está débilmente apoyada en los documentos. Es admitido por E 15, 27, 29, 36, 60, *Codex Athos* 184, Vulgata, Ireneo y Cipriano. Es omitido por casi todos los mayúsculos A B C H L P, por la mayor parte de los minúsculos, por todas las traducciones orientales. Todas las ediciones críticas lo omiten. Consiste en una glosa muy antigua, anterior a Ireneo, conservada en T occ e inspirada en la liturgia bautismal.

alegría en los beneficiarios, el eunuco de la reina Candace (Act 8, 39), el carcelero de Pablo (ἡγαλλιάσατο, Act 16, 34)<sup>101</sup>.

### *La imposición de manos*<sup>102</sup>.

Varios ejemplos de los Hechos unen la oración a la imposición de manos, cuya significación aparece polimórfica. Así sucede con la institución de los siete diáconos.

Fueron presentados a los apóstoles y, después de haber orado, les impusieron las manos (Act 6, 6).

En el Antiguo Testamento, la imposición de manos era un gesto ritual por el que un hombre transmitía sus propios caracteres a un animal (Lev 1, 3-4) o a ciertos hombres, como los levitas (Num 8, 10), que lo representaban en el culto del templo. A este primer sentido se añade otro, muy próximo, de una consagración, de una puesta aparte. Vemos, en fin, a Moisés imponer las manos a Aarón para transmitirle de parte de Dios un cargo y un espíritu de sabiduría (Num 27, 18; Deut 34, 9).

En el caso de los diáconos, la imposición de manos los establece en su cargo. Las situaciones paralelas del Antiguo Testamento parecen permitir la precisión de que el rito fue cumplido por los apóstoles, más bien que por la comunidad. La oración que acompaña la imposición de manos recurre a Dios, que dispensa los dones en el gobierno de la Iglesia. Así pues, el rito no tiene nada de mágico, sino que está sometido al querer de Dios.

El mismo rito, unido siempre a la oración, se halla junto con el bautismo en el episodio de los samaritanos (Act 8, 15-17):

Pedro y Juan bajaron a los samaritanos y oraron por ellos, a fin de que les fuera dado el Espíritu. Porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que habían sido solamente bautizados en

101. O. CULLMANN (*Die Tauflehre des N.T.*, 65-73) ha querido concluir del empleo del verbo κολύβειν en los relatos del bautismo (Act 8, 36; 10, 47; 11, 17), el uso apostólico de bautizar a los niños. Su demostración parece especiosa.

102. La imposición de las manos y de la mano han sido estudiadas más de una vez. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, París 1925. Más antiguo es el libro de J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig 1911. Más reciente y un poco sistemático, N. ADLER, *Taufe u. Handauflegung*, Munster 1951.



el nombre del Señor Jesús. Entonces Pedro y Juan les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo.

Los Hechos distinguen aquí con insistencia el don del Espíritu, del bautismo. No obstante el don de milagros, Felipe es incapaz de dar también el Espíritu. La oración de Pedro y Juan expresa la sumisión respecto al Padre de los dones. El verbo προσεύχομαι, caro a Lucas, implica esta disposición de la oración como actitud de vida. El verbo ἐπιπίπτω, caer sobre, indica la violencia de la irrupción, a par que la entera libertad de su iniciativa.

Oración e imposición de manos fueron seguidas de una manifestación exterior del Espíritu. En Lucas, la venida del Espíritu se entiende primeramente de los dones extáticos, glosolalia y profecía, sin que se reduzca a ellos. Más interior y no menos real es la inserción, por obra del Espíritu, del creyente en la Iglesia mesiánica.

El rito de la imposición de manos se halla también en el momento de la misión de Bernabé y Pablo (Act 13, 1-3):

Había en la Iglesia de Antioquía profetas y doctores... Y un día, mientras celebraban el culto del Señor (λειτουργούντων) y ayunaban, el Espíritu Santo dijo: «Ponedme aparte a Bernabé y Saulo para la obra a que los tengo destinados.» Luego, después de ayunar y orar, les impusieron las manos y los despidieron.

Como en el Antiguo Testamento, hallamos aquí asociados oración y ayuno, en dos ocasiones (Act 13, 2, 3). El evangelio, a su vez, había enseñado la eficacia de esta asociación. El ayuno acompaña la liturgia (λειτουργία) del Señor. Es el único caso en que los Hechos emplean el término. En el uso religioso y profano, verbo y sustantivo expresan siempre una acción colectiva: el servicio efectuado en favor de la comunidad. El empleo profano tiende a desvanecerse ante el uso cultural. Los LXX designan por λατρεύω lo mismo que por λειτουργέω el servicio sagrado que los sacerdotes rinden a Dios en el templo<sup>103</sup>. Este sentido se halla también en el evangelio de Lucas para caracterizar el oficio de Zacarías (1, 23).

El término λειτουργία significa un servicio público rendido al Señor y designa el culto cristiano, puesto en paralelo con el del Antiguo Testamento, y comprende en todo caso las oraciones comunes

103. Cf. Ex 28, 35; Num 4, 39; Ez 40, 46; Judith 4, 14.

presididas por profetas y doctores. ¿Se trata de todo el culto descrito anteriormente (2, 42)? Es difícil decirlo.

Oración e imposición de manos imploran la gracia de Dios sobre los dos misioneros escogidos por el Espíritu Santo para la evangelización. Del texto resulta que la oración (προσεύχομαι) de que se trata expresa la entera sumisión de los obreros a la obra y voluntad de Dios (cf. 14, 26; 15, 40). La imposición de manos prolonga la gracia de pentecostés; los nuevos misioneros van a ensanchar la misión universal de los apóstoles.

### *Oración y carismas.*

En pentecostés, los apóstoles se hicieron entender de todos los pueblos. Según una tradición judía que viene del Éxodo (20, 18), al promulgarse la ley sobre el Sinaí, la voz de Dios había sido oída por todas las naciones<sup>104</sup>. El don del Espíritu parece rehacer la unidad perdida en Babel, cuya réplica es pentecostés. Preludia la misión universal de la Iglesia. La acción del Espíritu en la Iglesia se manifiesta por carismas, entre los que figura la glosolalia, de que se habla en dos ocasiones (Act 2, 11; 10, 46).

Judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos publicar en nuestra lengua las maravillas de Dios.

Los creyentes circuncidados oían a los gentiles convertidos hablar en lenguas y engrandecer a Dios.

En uno y otro caso, el don de lenguas provoca una oración estática de alabanza y acción de gracias<sup>105</sup>. Emplee el verbo o el sustantivo, Lucas quiere expresar la misma idea: celebran las maravillas de Dios. Los μεγάλεϊα (término únicamente empleado aquí) traducen en los LXX las hazañas de Dios en la historia de la salud.

El verbo μεγαλύνειν se encuentra frecuentemente en los salmos (12, 4; 104, 24). El evangelio de san Lucas, único que lo usa,

104. St. B. II, 604.

105. J. BEHM, art. γλώσσα, en ThWNT I, 721. F. KOHLER, *Quelques mots sur la glossolalie des Actes et de la Ire épître aux Cor.*, en «Revue de théol. et des questions rel.» 20 (1911) 525-554; S. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes eiusque significatione*, en «Verbum Domini» 24 (1944) 65-75; J. DUPONT, *Gnosis*, Paris 1949, 204-210.

le hace traducir la acción de gracias de María ante la magnificencia del designio salvador. La expresión alude a la doxología tradicional<sup>106</sup>, que será desarrollado por Pablo y el Apocalipsis.

De la pentecostés de los apóstoles a la de los primeros gentiles, hay continuidad y parentesco. San Pedro lo observa (10, 47). El don de lenguas, que es como el signo del Espíritu, recibido antes del bautismo, indica al apóstol el lugar de los gentiles en la comunidad mesiánica, puesto que participan en un mismo Espíritu.

El carisma de la glosolalia, que se manifiesta dentro de la comunidad, no se dirige a los reunidos, sino a Dios. Él sitúa la oración personal dentro del marco mismo de la reunión y de la oración colectiva, como para afirmar su carácter complementario.

#### *Oración común y oración personal.*

Los Hechos hablan sobre todo de la oración comunitaria. Es difícil conocer el ritmo de esta oración y del culto cristiano. La descripción de la primera vida cristiana (Act 2, 46) sugiere que las reuniones litúrgicas eran cotidianas. Más adelante aparece el carácter solemne del día siguiente al sábado. Es el día pascual, aun cuando no haya recibido todavía este nombre (Act 20, 7).

Oración cultural y oración personal se respaldan mutuamente. Los elementos mayores de la comunidad — evangelización o persecución — provocan la oración improvisada (Act 20, 36; 21, 5). Las figuras que se destacan del relato son hombres de oración (Esteban, 7, 59-60; Pedro, 10, 9; Pablo, 9, 11), atentos al Espíritu que dirige a la Iglesia, los acontecimientos y los hombres.

#### IV. NOTAS CARACTERÍSTICAS DE LA ORACIÓN APOSTÓLICA

El libro de los Hechos nos permite asistir al nacimiento de la oración cristiana en el seno de la comunidad de Jerusalén, tributaria todavía de la piedad de Israel, pero consciente ya de lo que constituye su novedad.

106. Otras alusiones a la doxología de Dios se hallan en el libro de los Hechos, 11, 18; 14, 27; 15, 4.12; 21, 20. También las hallamos en el tercer evangelio, Lc 2, 47; 10, 17. Podría relacionarse la noción de *ὕμνη*, Act 16, 25.

#### *Fidelidad judía.*

El cristianismo arcaico no está aún destetado del culto judío. Los apóstoles continúan frecuentando el templo<sup>107</sup>. El pórtico de Salomón es un lugar ordinario de reunión (Act 5, 12; cf. 3, 11). Quizá porque con él se unían recuerdos precisos de Cristo (Ioh 10, 23). Estaba orientado hacia el monte de los Olivos. Por lo demás, romper con el templo hubiera sido ponerse al margen de la sociedad judía y romper totalmente, por el mero hecho, con Israel, que los apóstoles deseaban llevar a Cristo. Será menester que los judíos los arrojen de él para que los judeocristianos abandonen el templo. Pero siempre es cierto que el santuario de Jerusalén sólo representaba la figura del culto nuevo encarnado en Cristo. Los judíos se dan cuenta perfecta de esta ambigüedad (Act 6, 13-14).

Como Jesús, los primeros cristianos debían repetir, dos veces al día, la confesión de fe en el Dios único, el *šema Israel*, cuya huella se descubre aún en la oración cristiana. San Pablo comienza su predicación en las reuniones de la sinagoga, y podemos seguirle las huellas en Salamina, Iconio, Tesalónica, Berea, Corinto y Éfeso<sup>108</sup>. Pedro y Juan respetan incluso el ritmo diario de la oración, y suben al templo a la hora nona (Act 3, 1)<sup>109</sup>.

Las formas de la oración judía se encuentran también en la oración cristiana. La confesión de la fe esbozada e implícita en la *šemone esre* será desarrollada y estructurada en el culto y la piedad cristianos (Act 4, 24; 14, 15; 17, 24ss). Menos desarrolladas que en san Pablo, las doxologías bíblicas aparecen también en los Hechos (4, 24; 14, 15; 17, 24: *ὁ ποιήσας...*)<sup>110</sup>.

Los salmos y los cánticos del siervo paciente ofrecen más especialmente, junto con el culto judío de la sinagoga, el modelo y los

107. Cf. 2, 46; 3, 1.8; 5, 42; 21, 27; cf. también Lc 24, 53; Mc 14, 49.

108. Por ej., Act 13, 5.14.43; 14, 1; 17, 1.10; 18, 4.7.19.26; 19, 8.

109. Respecto al sábado, basta referirse a J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 88. Cf. también la certera observación de O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, 9, nota 2.

110. El padre LARCHER (*Le symbole des apôtres*, en «Lumière et Vie» 2, 15-38) trata de probar que en el Antiguo Testamento no había credo. Pero ¿no parte de una definición demasiado rígida de la confesión de la fe, tal como se desprende del símbolo de los apóstoles? ¿No se podría afirmar lo mismo del Nuevo Testamento? ¿No es extrapolarizar una noción que tardará siglos cristianos para resultar un «enunciado firme, preciso, riguroso, de las doctrinas de la fe»?

temas de la oración cristiana, imprimiéndoles su cuño peculiar. Los análisis precedentes nos han permitido convencernos de ello. Sería fácil multiplicar los ejemplos. La cita que los Hechos (3, 13) toman al Éxodo (3, 6.15) es dada con la variante τῶν πατέρων ἡμῶν, en lugar de τοῦ πατρὸς, como en la oración de Manasés y el *šemone esre*<sup>111</sup>; es un tributo de reconocimiento hacia la sinagoga. Lo mismo hay que decir de la expresión παῖς, cuya influencia hemos visto sobre la comunidad apostólica, en la fe y en la oración.

No menos visible es la influencia del salterio, oia se trate de la piedra angular rechazada por los constructores, del rey Mesías, o del creador del cielo y de la tierra<sup>112</sup>. Profetas y salmos esclarecen la mesianidad de Cristo, que por el sufrimiento ha sido hecho *Kyrios*. Ellos permiten descubrir la maravillosa progresión de la historia de la salud, en que la persecución misma prueba que los cristianos son los herederos de las promesas.

#### *La novedad de la oración cristiana.*

Si la Iglesia tiene conciencia de ser la heredera de todos los valores del pasado judío, si repite sin cesar con los salmos la oración de su infancia, la novedad está en la mediación de Cristo, bisagra de los dos Testamentos. Toda oración estriba en adelante en Él para subir al Padre.

La rotura con la oración sinagoga está virtualmente cumplida en el momento que los apóstoles no se contentan ya con subir al templo para las preces rituales, sino que se reúnen entre sí para romper el pan. Cristo es el corazón del culto, de la liturgia bautismal y eucarística. La oración, litúrgica o personal, pasa por Él. El catecúmeno es bautizado en su nombre (Act 8, 16.37-38); la fracción del pan se celebra en torno a su presencia invisible. Él es el justo paciente, el Hijo del hombre, el Mesías anunciado por las Escrituras. El drama de la salud tiene su nudo en su persona, en su pasión y muerte, y su desenlace en la gloria de su resurrección. La efusión del Espíritu es la prueba de esta glorificación de Jesús (Act 2, 33) y de la inauguración de su reino<sup>113</sup>.

111. Observación hecha por L. CERFAUX, Recueil Cerfaux II, 140.

112. Cf. Ps 118, 22 y Act 4, 11; Ps 2, 1 y Act 4, 25; Ps 146, 6 y Act 4, 24.

113. R. KOCH, *Geist und Messias*, Viena 1950.

La cristología apostólica se funda en el misterio de la resurrección, que ha hecho a Jesús Mesías y Señor. Esteban lo ve en la gloria de Dios, le ruega, le encomienda su alma, como lo hizo Jesús con su Padre. La resurrección es el tema central de la predicación apostólica. El testimonio de los apóstoles reviste solemnidad jurídica, es como una revisión del proceso bajo Poncio Pilato (Act 4, 25-30). La alusión a Pilato anuncia las futuras confesiones de fe. Es una confesión de fe en el Señor resucitado frente a un mundo incrédulo y a menudo hostil. Las persecuciones son percibidas como continuación de las que llevaron a Jesús ante el tribunal romano y lo condenaron: la edad mesiánica continúa<sup>114</sup>.

Así se expresa nítidamente en la oración de los fieles de Jerusalén. Los discípulos disciernen la continuidad de esta historia en que los profetas del Antiguo Testamento, Cristo, los cristianos, testigos y perseguidos, defienden el mismo proceso ante el tribunal del mundo.

La confesión mesiánica de Cristo por Esteban se inscribe en el mismo procedimiento que el proceso de Jesús. Afirma una misma fe. Prolonga y actualiza la confesión de la fe ya proclamada por la liturgia del Señor en la alegría y acción de gracias. Es más, Esteban dirige a Cristo la oración, que está reservada a Dios.

La persecución es sólo un caso particular: lo esencial, la pre-ocupación central de los apóstoles y fieles, es caminar por la vía de la salud y anunciarla al mundo. El Espíritu jalona la ruta de la evangelización: los carismas lo atestiguan. Los cristianos tienen los ojos fijos en el Cristo glorioso: se preocupan de permanecer obedientes al Espíritu, que dirige el movimiento misionero de la Iglesia (Act 13, 1-4; cf. 16, 6; 19, 21; 20, 22). Litúrgica o personal, la oración de la comunidad primitiva es esencialmente búsqueda y descubrimiento de la obra de Dios, inserción de la comunidad y de cada uno de sus miembros en el designio de la salud.

Jesús continúa viviendo en el corazón de su comunidad como el que unifica la oración, como alma de la oración común y personal. Si los fieles oran en nombre de Jesús (Act 2, 21; 7, 59; 9, 14; 9, 21), es que primeramente se han reunido en su nombre (Mt 18, 19-20). Su oración es el signo y el fruto de su unidad en torno al mismo

114. CERFAUX, (Recueil II, 166-174) ha analizado con tino «el testimonio en las persecuciones».

Señor por la acción de un mismo Espíritu. Lo que Pablo expondrá doctrinalmente, lo viven ya en la fe los primeros cristianos de Jerusalén. Ellos saben que su unidad con Él y entre sí es la condición de su relación con el Padre que está en los cielos. La oración brota de la fe viva como una experiencia de vida espiritual. Es la llama que nace del fuego<sup>115</sup>.

### *El culto nuevo.*

En su estudio *Messe und Herrenmahl*, Lietzmann ha querido oponer dos eucaristías irreductibles, una creada por la comunidad primitiva, que conmemoraría las comidas tomadas con el Señor resucitado (Hechos de los apóstoles), y otra que celebraría la última cena y la muerte de Cristo, y tendría por autor al apóstol Pablo. Esta última habría finalmente suplantado a la otra por una opción inconsciente de la Iglesia.

Por lo que a los Hechos atañe, nuestra pesquisa nos permite ahora situarnos más claramente frente a las hipótesis de Lietzmann. El libro de la comunidad primitiva describe la fracción del pan como una comida de alegría; alegría que proviene de la acción de gracias por la resurrección del Señor, de la presencia del resucitado en las comidas de los suyos, reunidos y unidos en su nombre; en fin, de la espera confiada de la reunión escatológica, hecha más viva, porque los fieles la imaginaban próxima.

Hay que relacionar la primera comida tomada con el Señor resucitado y la última comida con Cristo. Hay indiscutiblemente continuidad entre el relato de la institución de la eucaristía por el tercer evangelio y la fracción del pan, no solamente en los términos empleados, sino también en la realidad de los elementos. La muerte aparece en ella como el camino que conduce a la gloria (24, 26). Si la fracción del pan es esencialmente el sacrificio del Señor resucitado, ¿puede afirmarse que la muerte y la pasión están ausentes de ella en los Hechos? Concedemos que su puesto no está subrayado. Pero ¿quién se atrevería a pretender que la celebración eucarística del libro de los Hechos ignora la profecía de Cristo durante la cena del jueves santo, que Lucas es el único

115. J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 24, 28.

que consigna en su evangelio: «No beberé más del fruto de la viña... hasta que lo beba en el reino»?

Los relatos de la cena en los sinópticos sólo se explican relacionándolos con el uso litúrgico de la comunidad primitiva que nos relatan los Hechos y cuya génesis entera nos cuentan los evangelistas.

Si se sitúa la fracción del pan en el contexto familiar a Lucas, las comidas de los discípulos que iban acompañadas de la celebración eucarística realizaban la primera fase de las promesas mesiánicas con los diversos elementos: alegría y acción de gracias por la secuencia de los *mirabilia*, que se cumplieron en la resurrección de Cristo, reunión en torno al Cristo invisible, espera de la congregación universal, en que pecadores y pobres son los invitados a la fiesta de Dios.

## B. LAS CARTAS APOSTÓLICAS

### I. LA CARTA DE SANTIAGO<sup>116</sup>

El escrito de Santiago, hermano del Señor, sigue siendo enigmático por las cuestiones que se plantean respecto de su composición, autor, fecha, origen y finalidad. Cierta número de falsos problemas suscitados por la exégesis, como las relaciones doctrinales entre Santiago y Pablo, no se prestan ciertamente a esclarecer la carta.

La posición moderada de los exegetas ve en ella una composición arcaica, dirigida a judeocristianos por los alrededores del año 50, cuya enseñanza parece ignorar aún la doctrina paulina. Así, la carta sería contemporánea de la historia contada en la primera parte de los Hechos de los apóstoles.

116. Para el estudio de la carta de Santiago, cf. E. GRAFE, *Die Stellung und Bedeutung des Jakobus in der Entwicklung des Urchristentums*, Tubinga 1904; G. KITTEL, *Die Probleme des palästinschen Spätjudentums, und des Urchristentums*, Stuttgart 1926; id., ZNTW 39 (1931) 145-156; W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis Jak.*, en «Th. Zeitschrift» 5 (1949) 93-113.

*Destino litúrgico.*

La carta de Santiago está dirigida a una colectividad o, más exactamente, a una reunión cristiana. Las alusiones al culto son numerosas y nos hacen pensar que se trata de una reunión litúrgica. Bo Reicke imagina incluso que pudo ser destinada a ser leída durante una celebración cultural<sup>117</sup>. Son numerosas las alusiones a los que oyen la palabra de Dios<sup>118</sup>. Más adelante, la carta describe el sentido concreto del culto (θηρησκεία, 1, 27); el servicio de los necesitados es presentado como un elemento del culto (1, 26-27). La comunidad cristiana conserva el término arcaico de sinagoga (συναγωγή, 2, 2), lo que hace pensar en una reunión litúrgica<sup>119</sup>. Las apremiantes recomendaciones (2, 1-9) apuntan a los dirigentes de la reunión cultural. La salutación: «Id en paz» (ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, 2, 16)<sup>120</sup>, conocida por los judíos<sup>121</sup>, se halla en los Hechos (10, 36) y en el evangelio, cuando Cristo desea la paz a sus discípulos (Lc 24, 36; Joh 20, 19; 21, 26). Es la salutación que el diácono dirige al pueblo en la liturgia posterior<sup>122</sup>.

Más adelante, Santiago habla de la ofrenda que Abraham deposita sobre el altar (θυσιαστήριον, 2, 21); el término técnico está todavía reforzado por el verbo ἀναφέρω, que se refiere al culto<sup>123</sup>. La ofrenda del patriarca figura el sacrificio cristiano. Rahab es presentada como figura de la Iglesia y de la comunidad hospitalaria (3 Joh 5), que se santifica por sus obras (2, 25). Es un tipo clásico de la *haggada* (que encontramos también en la carta a los Hebreos), que la presenta como antepasado de sacerdotes y profetas, señala-

117. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 345.

118. Λόγος ἀληθείας, 1, 18; ἀκοῦσαι, 1, 19; ἔμφοτος λόγος, 1, 21; ἀκοῦσας λόγου, 1, 23.

119. Tal es, por lo menos, el sentir de gran número de comentaristas: H. VON SODEN, ROPES, MEINERTZ, F. HAUCK; igualmente el de L. ROST, «Palestinisches Jahrbuch» 29 (1933) 53-66, y de BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, ad loc.

120. Sobre la noción de paz: W. CASPARI, *Vorstellung und Wort Friede, im A.T.*, Gütersloh 1910, 128; W.S. VAN LEEUWEN, *Eirene in het N.T.*, Nagenin-ga 1940.

<sup>1</sup>Ἐν εἰρήνῃ es omitido por D. Hallamos el acusativo con el mismo verbo ὑπάγετε ο con πορεύεσθαι (1 Reg 1, 17.20; Mc 5, 34; Judith 8, 35; cf. Lc 7, 50; 8, 48).

121. Cf. Iud 18, 6; 1 Sam 20, 42; 29, 7.

122. *Trad. apost.*, 7. *Const. apost.*, VIII, 15, 10; 6, 14; 11, 8; 37, 7; 39, 5.

123. Cf. Gen 8, 20; Lev 14, 20; Bar 1, 10; 1 Mac 4, 53; Hebr 7, 27; 9, 28; 13, 15; 1 Petr 2, 5.24.

damente de Jeremías y Ezequiel<sup>124</sup>. El evangelio de Mateo la cita en la genealogía de David y del Mesías. La imagen del cuerpo (σῶμα, 3, 6) es aplicada a la comunidad y preludia el empleo alegorizante de Pablo. La bendición y la maldición (εὐλογία, κατάρρα, 3, 10)<sup>125</sup> están igualmente ligadas a la oración y al culto en la mayoría de las religiones y se encuentran también en la de Israel (Gen 12, 3; Bar 6, 65)<sup>126</sup>. La expresión «Señor y Padre» proviene tal vez de una doxología usada en la liturgia cristiana. La alegría y sus desviaciones (4, 9; 5, 13) se sitúan dentro del marco de celebraciones litúrgicas o de la *agape*, como nos permiten ver los textos bíblicos<sup>127</sup>. La carta de Santiago parece unir estas desviaciones a la espera del Señor (5, 3.7). Estos abusos recuerdan la parábola de los criados infieles (Mt 24, 48-50), que se ponen a comer, a beber y a embriagarse en lugar de esperar al amo.

Todo el capítulo 5, que merece un estudio más a fondo, sitúa la vida espiritual de los fieles dentro del marco de la vida litúrgica y de la oración. Por muy paradójica que pueda parecer esta yuxtaposición de la vida cultural y de las consideraciones morales, lo cierto es que el ambiente incriminado parece traicionar al evangelio, separando la liturgia de la acción social<sup>128</sup>.

*La comunidad cristiana.*

El escrito de Santiago es tan sobrio de detalles sobre la comunidad a que se dirige, como sobre la persona de su autor. Es menester adivinar la situación humana y social a través de fugitivas alusiones. Hubieron de existir diferencias considerables de fortuna entre pobres (ταπεινός) y ricos (πλούσιος, 1, 9-10) en la comunidad cristiana.

Como el autor de los Hechos, Santiago discierne la significación del pobre en la Iglesia. Él representa el mundo de los *anawim*,

124. St. B. I, 22-23.

125. Las hallamos en FILÓN, *De Fuga*, 73; *De vita Mosis*, 2, 196; JOSEFO, *De Bell. iud.*, 6, 307.

126. Cf. L. BRUN, *Segen und Fluch im Urchristentum*, Oslo 1932; F. BUCHSEL, art. κατάρρα; H.W. BEYER, art. εὐλογέω, en ThWNT I, 449-451; II, 751-763.

127. Os 9, 1-5; Am 6, 1-7; 8, 10; 1 Cor 11, 20-22. Véase también BO REICKE, *Diakonie*, 346. Cf. nuestra exposición supra, p. 196s.

128. Los comentaristas han notado diversas situaciones paradójicas en la carta, que tan pronto preconiza el desprendimiento, como ataca los abusos de los escatologistas.

que serán exaltados en la era mesiánica (1 Sam 2, 7-8; Ps 72, 4.12; Lc 1, 52). El verbo *καυχάομαι*, empleado por Santiago, unido frecuentemente a *ἀγαλλιάομαι* posee un matiz escatológico (Zach 10, 12; Ps 149, 1; 1 Par 16, 33). Esta significación está henchida de confianza, de alegría y reconocimiento, que animan al que se apoya en Dios. Para reproducir el matiz cultural, podríamos decir que los pobres son los invitados de Dios.

Santiago denuncia la ilusión de la riqueza material, analizándola en su naturaleza profunda: vapor que aparece y desaparece, flor que se marchita en el curso de un día (1, 10-11; 4, 13-5, 3). La estima del dinero es una forma de idolatría, porque ofende el sentido de Dios que dirige al mundo y la historia, cuando el rico se porta como si el tiempo dependiera de él. Por esta razón se engulle al pobre y al trabajador, «privando de su salario a los obreros que le han segado los campos» (5, 4). Santiago echa aquí mano de las moniciones vengadoras de los profetas que recriminaban las injusticias sociales a par que la tardanza en pagar el trabajo de los obreros<sup>129</sup>, con menosprecio de los pobres que son los clientes de Dios. Para situar la gravedad de esta actitud de los ricos, Santiago, que se mueve dentro del marco de la vida litúrgica, recuerda que el culto cristiano no se contenta con ritos, sino que ha de expresarse en actos:

El culto puro y sin tacha delante de Dios, Padre nuestro<sup>130</sup>, consiste en socorrer a huérfanos y viudas en sus miserias y guardarse de toda mancha de este mundo (1, 27).

Preocupado de hacer ver que la fe obliga al cristiano a las obras de caridad, Santiago suelda la caridad al culto<sup>131</sup>. El sentido del culto (*θρησκεία*) está subrayado por dos epítetos: *καθαρά*, puro, y *ἀμίαντος*, que expresan la misma idea en forma positiva primero

129. Así Lev 19, 13; Deut 24, 14-15; Ier 22, 13; Mal 3, 5; Tob 4, 14; Iob 24, 9; Eccli 4, 1-6.

130. El texto presenta variantes. Después de *θρησκεία* hallamos γάρ en A pc syp. Más numerosas son aún las variantes de  
Θεῶ καὶ πατρὶ C<sup>2</sup> K L min  
τῶ Θεῶ καὶ π B C\* P min  
τῶ Θεῶ καὶ τῶ π A  
τῶ Θεῶ πατρὶ min

131. *θρησκεία* no está adecuadamente traducido en francés (o español) por «religión» (Osty), ni por «devoción» (Leconte). En estas traducciones, la frase de Santiago queda embotada.

y negativa luego (cf. Mc 7, 3; Mt 23, 14). Venida del culto, la noción de pureza se interioriza y resbala hacia una significación más moral. Es la marcha que sigue el culto cristiano y el camino que recorrerán los cristianos mismos de la liturgia a la acción. El término *ἀμίαντος*, sin mácula o tacha, tiene también un sentido cultural; la epístola a los hebreos lo aplica al sumo sacerdote Jesús (7, 26).

La enumeración de las obras de misericordia no es exhaustiva; indica simplemente las diversas necesidades de la comunidad. Huérfanos y viudas están frecuentemente asociados en los libros de la Biblia. A su lado aparecen el extranjero<sup>132</sup>, los indigentes y los pobres<sup>133</sup>, el levita<sup>134</sup>, el oprimido<sup>135</sup>, el refugiado<sup>136</sup>, el desgraciado<sup>137</sup>, el asalariado<sup>138</sup>.

El cuidado de las viudas y huérfanos<sup>139</sup> aparece desde la parte más antigua del libro del Éxodo (Ex 22, 20-21):

No contristarás ni oprimirás al extranjero, pues también vosotros fuisteis extranjeros en tierra de Egipto. No haréis daño a la viuda ni al huérfano.

Los profetas censuran el formalismo de un culto que no termina concretamente en el culto de la justicia social<sup>140</sup>. Amenacen o exhorten, los mensajeros de Yahveh recuerdan al pueblo la predilección del Señor por viudas, huérfanos, extranjeros e indigentes<sup>141</sup>, si quieren conformar su actitud a la de Dios (Is 9, 16; Zach 7, 10).

El Deuteronomio se esfuerza por organizar en Israel la benevolencia por diversas disposiciones de misericordia. Nos ofrece las medidas tomadas en favor de las viudas y de los huérfanos, como el diezmo (14, 29), el derecho de la gavilla y de la rebusca de viñas y olivares (24, 19-21; cf. Tob 1, 8). La razón positiva es el recuerdo de la condición judía en Egipto y de la gratuidad de la liberación

132. Cf. Ex 22, 20; Ps 146, 9; Zach 7, 10; Mal 3, 5; Ier 7, 6; 22, 3; Ez 22, 7.

133. Iob 24, 14; 29, 12; 31, 16.19; Ps 82, 3; Zach 7, 10; Is 10, 2; Ier 5, 28.

134. Deut 14, 29. 135. Is 1, 17; Ier 22, 3.

136. Deut 14, 29; 24, 17.19. 137. Ps 10, 14; 82, 3; Is 10, 2.

138. Deut 24, 14; Mal 3, 5.

139. Los textos descubiertos en Ras Shamra prueban que la preocupación por la viuda y el huérfano era común a todo el oriente. El rey respondía de ellos. Cf. I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala 1943, 31.

140. Así, Am 2, 6.7; 8, 6; Is 1, 23; 3, 14; 10, 2; Bar 6, 37; Ez 22, 7.

141. Os 14, 4; Ier 5, 28; 7, 6; 22, 3.

por parte de Yahveh. Dios tiene para con los necesitados de toda especie las mismas disposiciones que manifestó para con Israel <sup>142</sup>. Después del destierro, los profetas recuerdan a Israel la benevolencia divina en todas sus miserias <sup>143</sup>.

La literatura sapiencial recuerda constantemente la prevención de Dios para con los pobres, los hambrientos, las viudas y los huérfanos. Yahveh es la providencia, «el Padre de los pobres» (Job 29, 12.16; 31, 16.17; 21, 29). La predilección de Dios por todos los que se hallan en la miseria, es un tema que se reitera incesantemente en los salmos. Dios aparece en ellos como «el refugio del miserable y del huérfano» (10, 14), como su defensor (68, 6); Él les hace justicia (82, 3) y los protege (146, 9).

El rabinismo distinguía las buenas obras y las obras de misericordia. Las primeras las tomaba parcialmente a su cargo la comunidad. Ésta nombraba una comisión por lo menos de tres miembros. Cada semana dos miembros reunían las contribuciones para los pobres, en cuyo favor había constituida una caja especial. A ello se añadían donaciones espontáneas. Las distribuciones a los pobres de la comunidad y a los extranjeros se hacían una vez por semana, la vigilia del sábado.

Las obras de misericordia consistían en acciones personales o en donaciones materiales. Las principales eran la hospitalidad, la educación de los huérfanos, el rescate de cautivos, la visita a los enfermos, la sepultura de los muertos y el consuelo de los afligidos. Había cofradías dedicadas a estas diversas obras de misericordia <sup>144</sup>.

La precaria situación de las viudas (Act 6, 3) provocó la institución de los diáconos, encargados de las obras de misericordia, tan fuertemente puestas de relieve en la descripción del juicio final (ἐπισκεπτεσθαι, Mt 25, 36; Iac 1, 27). Si todos los fieles están obligados a ellas —basta evocar el ejemplo admirable de Tabita (Act 9, 39)—, el diaconado se creó para encargarse de este «sector de miseria». La palabra διακονεῖν insinúa que su función fue a par litúrgica y social. La integración de esta visión en la vida sacramental de la Iglesia parece dimanar de la imposición de manos.

Dentro del marco de la vida litúrgica, Santiago recuerda a su

142. Cf. Job 29, 12; Ps 10, 14; 68, 6; 146, 9; Eccli 4, 10.

143. Zach 7, 10; 8, 16; Is 56, 1; 58, 6; Mal 3, 5.

144. St B. II, 643-651; IV, 531, 610.

vez, como lo enseñaron y probaron antes que él los profetas y Jesús, que el culto cristiano es servicio de los otros, y la misericordia una acción cultural. Jesús había llegado a afirmar la superioridad de la misericordia sobre el sacrificio (Mt 9, 13; cf. 23, 1-36). Sin la caridad en favor de los necesitados, el culto cristiano resulta vacío de sentido, ya no ritualiza el don de la cruz. Si una hermana, si un hermano están desnudos o no tienen qué comer, contentarse con dirigirles el saludo litúrgico: «Id en paz», sin más, resulta amarga ironía (Iac 2, 14-16).

Es claro que Santiago mira a todas las formas de necesidad enumeradas en la literatura bíblica. La carta misma habla en varios pasajes de manera más general de la dignidad del pobre (1, 9; 2, 1.7.14-16), del asalariado que no recibe la paga de su trabajo (5, 4). Santiago se da aquí la mano con el relato de los Hechos y la enseñanza de Lucas sobre la comida de los pobres. Tales recomendaciones dadas por quien defendió siempre la observancia y fidelidad a las prácticas judías, da todavía más peso a sus exhortaciones, que unen la caridad activa con la pureza de vida.

Los abusos que provocaron el escrito de Santiago se agravan por el hecho de manifestarse durante la celebración litúrgica y por culpa de los superiores de la comunidad, tal vez de los diáconos, instituidos para este servicio. Era olvidar el valor religioso de la pobreza, olvidar el sermón de la montaña e incurrir en la sentencia del juez, que versará sobre nuestra actitud para con los necesitados.

El ejemplo de Abraham está particularmente bien escogido (2, 21). El don de su hijo fue a la vez una oblación ritual sobre el θυσιαστήριον y un don personal: el patriarca pagaba el gasto. Al dar a su hijo, lo daba todo, su razón de vivir y de sobrevivir. Su sacrificio era la expresión misma de su vida y de su ser.

### *Enseñanza sobre la oración.*

La carta de Santiago se mueve en una atmósfera evangélica muy cercana a los sinópticos. Las directivas sobre la oración recuerdan la predicación de Jesús y revelan la experiencia de una vida de oración <sup>145</sup>. La carta recomienda dirigirse a Dios con confianza y sin

145. La tradición alabó la vida ascética y de oración de Santiago. En EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 2, 23.

vacilación; en tal caso, la petición será oída (Iac 1, 12; Mt 5, 11-12; 6, 13). Hay que pedir para recibir (Iac 4, 2-3; Mt 7, 7-8). Los cristianos son siervos de Dios y del *Kyrios* Jesús, como en los Hechos (Iac 1, 1; Act 10, 36), asociados en un mismo culto.

La carta termina exhortando a la oración en las diversas circunstancias de la vida (Iac 5, 13-18):

¿Está alguno triste entre vosotros? Que ore. ¿Está alguno alegre? Que cante.

La frase está constituida de manera paralela y antitética: *κακοπαθεῖν*<sup>146</sup> — *εὐθυμεῖν*. Ello permite concluir que se trata de estados de alma más que de situaciones sociales. A lo más, la prueba espiritual puede ser provocada por la persecución o la pobreza (v. 7). En esta situación, el cristiano ha de recurrir a la oración, no tanto para alejar la prueba, cuanto para obtener la fuerza de sobrellevarla. Santiago alude quizá simplemente a las tentaciones de que habló al comienzo de su carta. Cristo mismo nos enseñó a orar en la tentación. Si Dios no es el autor de la tentación, sí es dueño de ella. La oración es, pues, un acto de fe y de confianza respecto de este poder divino.

«Si alguno está contento, cante a Dios su reconocimiento.» ¿Alude Santiago a salmos cristianos o a improvisaciones en el estilo de los salmos bíblicos? La cuestión se plantea igualmente a propósito de las cartas de san Pablo<sup>147</sup>. Parece, de todas maneras, que la acción de gracias es la nota tónica de la oración cristiana, sea litúrgica o personal.

¿Hay entre vosotros algún enfermo? Llame a los ancianos de la Iglesia, y oren sobre él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. La oración de la fe salvará al enfermo, el Señor lo restablecerá y, si cometió pecados, le serán perdonados.

El caso aludido por Santiago se refiere a un enfermo ordinario (*ἀσθενεῖν*), sin que se trate necesariamente de enfermedad grave ni mortal<sup>148</sup>. La oposición apunta más bien a lo que precede. De las

146. *Hapax* en Santiago, cf. 2 Tim 2, 9; 4, 5, en que el verbo tiene el sentido de trabajar.

147. 1 Cor 14, 15; Eph 5, 19; Col 3, 16.

148. Es difícil de justificar la explicación de monseñor CHARUE, en la *Bible Pilot*, ad loc.: «El enfermo que pone en escena... está gravemente enfermo.» Nada abona esta traducción.

pruebas espirituales, el autor pasa a las pruebas físicas, la enfermedad en todas sus formas. La enfermedad, como quiera, procede de nuestra condición pecadora o simplemente humana, asaltada por el espíritu maligno (Mt 17, 18; Lc 13, 11). Toma una significación mesiánica, porque su curación manifiesta el poder de Dios en su Mesías<sup>149</sup>; su curación representa una obra de misericordia. En lugar de las curaciones de Jesús de que hablan el evangelio<sup>150</sup> y los apóstoles (Act 28, 9), la comunidad recurre a la unción acompañada de la oración.

Los ancianos o presbíteros provienen de una institución judía. En Jerusalén y en las otras ciudades, cada sinagoga tenía a su cabeza un consejo de ancianos. En Jerusalén formaban parte del sanedrín junto con los principales y escribas<sup>151</sup>. Su institución es tardía en las comunidades judías de la diáspora<sup>152</sup>.

La institución de los presbíteros fue rápidamente adoptada por la comunidad cristiana de Jerusalén (Act 11, 30; 15, 2), luego por las otras iglesias (Act 14, 23). Eran nombrados ora por los apóstoles (Act 14, 23), ora por la comunidad. Participaban en la dirección de cada una de las iglesias y en el ejercicio del culto (Act 14, 23; 20, 17; 1 Tim 3, 2-5). En tiempo de Timoteo, enseñan (1 Tim 3, 2) y administran los sacramentos (1 Tim 4, 14).

El término de *iglesia* parece mirar a una comunidad local, en que la institución de los presbíteros es un hecho consumado (*τοῦς*). El rito descrito por Santiago se compone de una unción con aceite en el nombre del Señor, y de una oración. Estos tres elementos tienen su importancia.

La unción con aceite de los enfermos<sup>153</sup> se encuentra dos veces en el Nuevo Testamento (Mc 6, 13; Iac 5, 14). El aceite de oliva era empleado en el helenismo y judaísmo como remedio contra las heridas o las enfermedades del cuerpo<sup>154</sup>. Las uncciones se hallan a la vez en los exorcismos y la magia, sin que sea siempre fácil trazar la línea de demarcación entre los unos y la otra. No hay

149. Cf. Is 53, 4; 61, 1; Mt 8, 17.

150. Cf. Mt 8, 17; Mc 6, 56; Lc 5, 15; Joh 6, 2.

151. Mt 16, 21; 21, 23; 26, 3.47; 27, 1.12; 28, 12; Act 4, 5; 6, 12; 24, 1.

152. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 224; III, 89.

153. M. MEINERTZ, *Die Krankensalbung*, Jk. 5, 14, en «B. Zeitschrift» 20 (1932) 23-36; C. ARMERDING, «Biblioth. Sacra» 95 (1938) 195-201; H. FRIEDLÄNDER, «B. Z.» 24 (1940) 185-190.

154. JOSEFO, *De bell. iud.*, I, 657; FILÓN, *De som.*, II, 58; St. B. I, 428; II, 11.



que perder de vista que los demonios eran tenidos por responsables de muchas enfermedades<sup>155</sup>. El aceite, en fin, da vigor a los que están camino del cielo. Así leemos en el libro de Henoc:

Y el Señor dijo a Miguel: Acércate y quita a Henoc sus vestidos terrenos, úngele con aceite dulce y revístelo de los vestidos de mi gloria. Y Miguel me desvistió y me ungió con aceite dulce. Y el aceite era como una luz maravillosa; era dulce como el rocío y perfumado como la mirra; brillaba como los rayos del sol. Y, mirándome, vi que yo era como uno de los gloriosos<sup>156</sup>.

En el evangelio hallamos el empleo del aceite como remedio y como exorcismo<sup>157</sup>. Al lado de estos usos se desenvuelve el empleo sacramental. Los apóstoles ungen a los enfermos y expulsan a los demonios, porque el reino de Dios está cerca y su misión es manifestar su advenimiento por signos o milagros (Is 53, 4-5; Mc 6, 13).

En la carta de Santiago, los ministros de la Iglesia dan la unción. Su primer efecto mencionado es el corporal; pero, a través de él, el alma misma puede condicionalmente (εἰ) alcanzar la salud. La eficacia, como en el bautismo, está ligada a la invocación del nombre de Jesús<sup>158</sup> y a la oración<sup>159</sup>.

La carta añade una frase elíptica que oscurece el texto: «La oración de la fe salvará al enfermo.» La escena de la unción es descrita como formando un todo; parece, pues, más obvio ver ahí la oración de los presbíteros, a la que se asocia tal vez la comunidad. La oración no es mágica — Santiago lo ha dicho antes, 2, 14 —, sino que saca su eficacia de la fe de los orantes; ella salvará (σώσει) al enfermo. El verbo es ambiguo, sin duda adrede, para significar a par la curación del cuerpo (Mt 9, 21-22; Lc 8, 36) y, eventualmente, la del alma; pues las dos concepciones eran tradicionales y, sobre todo para un judío, estaban íntimamente ligadas<sup>160</sup>. La oración tiene una eficacia paralela a la de la palabra de Dios en la

155. CELS., *Medicina*, III, 23, 3; *Test. Sal.*, 18, 34; St. B. III, 759; K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, IV, 3007.

156. *Hen. slav.*, 22, 8-10. Cf. también IRENEO, *Adv. haer.*, I, 21, 3.

157. Así de Lucas 10, 34. Lo que se halla también en los *Hechos de Tomás* 67. Tertuliano cuenta la curación del emperador ANTONINO, por un cristiano que lo ungió con aceite (*Ad scapul.*, 4).

158. Kuplov falta en B.

159. H. SCHLIER, art., ἀλείφω, en ThWNT I, 230-232.

160. C. TRESMONTANT (*Essai sur la pensée juive*, 56) demuestra que el judío no es dualista; lo sensible le permite alcanzar lo invisible.

creación<sup>161</sup>; es el lenguaje de la nueva creación, la creación de la salud.

Confesad, pues, recíprocamente vuestros pecados y rogad unos por otros, para que seáis curados.

Este oscuro versículo se halla unido a lo que precede por la partícula οὖν<sup>162</sup>. Ésta puede significar una relación consecutiva o bien una simple transición, como sucede frecuentemente en el evangelio joánico<sup>163</sup>. Habría que comenzar línea para este versículo.

Santiago ensancha el debate; no se trata ya del enfermo y de sus pecados eventuales, sino del pecado que afecta a la humanidad entera y a los mismos cristianos. El autor pasa, pues, a una nueva idea y nueva situación. A los hombres pecadores, Santiago recomienda la confesión de los pecados y la oración mutuas.

Ἐξομολογεῖν es un verbo empleado por el helenismo y los LXX. En la literatura griega, la palabra, que originariamente quiere expresar la misma cosa, significa reconocer, confesar cuando se trata de reconocer agravios ante los otros o incluso ante un tribunal. El verbo se emplea cuando se trata de una suma de dinero en el sentido de acusar recibo. De ahí toma la palabra un colorido religioso.

La noción bíblica, por lo contrario, se desarrolló partiendo del culto y de la liturgia, con los dos componentes de acusación de las faltas y de alabanza de Dios, que hallamos juntos (Ios 7, 20; Dan 4, 33.37), a los que viene a juntarse el canto de la liberación por el Señor. Estas acepciones las hallamos las más de las veces en los salmos bíblicos y extrabíblicos.

Estas diversas nociones están íntimamente ligadas. La prueba, física o moral, hace que el israelita tenga conciencia de su pecado. Entonces se vuelve a Dios para confesar su falta (a veces su inocencia). Si ha sido escuchado, canta su reconocimiento por la liberación de que ha sido objeto. En su oración, confiesa la justicia de Dios sobre él, describe su miseria, acusa su pecado, celebra la

161. TRESMONTANT, op. cit., 60-64.

162. Οὖν está bien atestiguado, aunque falta en 33X, en números minúsculos ff, en la versión armenia. En lugar de τὰς ἀμαρτίας, X al trae παραπτώματα.

163. No parece en modo alguno necesario unir esta confesión con lo que precede, como lo hace monseñor CHARUE, en *Bible Pirot*, 431, o bien O. MICHEL, en ThWNT v, 215. Habría que comenzar línea para este versículo, como lo hace la Biblia de Segond.

misericordia, cumpliendo el sacrificio que había hecho voto de ofrecer, y se compromete a publicar entre sus hermanos la intervención de Dios. Estas confesiones — los salmos narrativos —, individuales o colectivas, litúrgicas o espontáneas, tienen como marco ordinario el templo de Jerusalén, y las hallamos en muchas oraciones o salmos<sup>164</sup>. Uno de los ejemplos más expresivos nos lo ofrece el libro de Job (33, 26-28).

Los LXX prefieren a la palabra *ὁμολογέω*, el compuesto *ἐξομολογέω*, *ἀνθομολογέω*, cuyo sentido religioso les parece mejor garantizado. El sentido de la palabra en el judaísmo posterior se cristaliza en torno a la noción de confesión de los pecados<sup>165</sup>, que en adelante forma parte integrante de la oración. La confesión de los pecados es reconocimiento de la justicia de Dios ante su tribunal, y conciencia de la culpabilidad personal. Los hombres del pasado confiesan sus pecados ante la comunidad. Así sucede en la oración de Daniel (9, 1-19), hecha en nombre de la comunidad; Judit hace la misma confesión en el templo (9, 1-14). Baruc nos trae otra oración de confesión, hecha los días de junta del pueblo (1, 15 — 3, 8; cf. 3 Mac 2, 2-20; 6, 2-15). Se trata siempre de una confesión general. Es el mismo caso del impío Manasés (2 Par 33, 12-18).

En la literatura apocalíptica confesar toma otra vez más frecuentemente el sentido de acción de gracias<sup>166</sup>, mientras los rabinos insisten sobre la confesión de los pecados. El *šemone esre* contiene igualmente una acusación de las faltas.

En el Nuevo Testamento hallamos también las diversas acepciones del término *ὁμολογεῖν*: ponerse de acuerdo (Mt 14, 7), atestiguar ante un tribunal (Lc 12, 8; Mt 10, 32), proclamar solemnemente su fe<sup>167</sup> (Mt 16, 13-20, donde falta por lo demás la palabra); esta última acepción es particularmente frecuente en Pablo y Juan. Lucas emplea la palabra *ἀνθομολογεῖσθαι* (2, 38), una sola vez en la línea de la oración bíblica para expresar la alabanza a Dios y el testimonio ante los hombres. El verbo compuesto *ἐξομολογεῖσθαι*

164. Gen 32, 9-12; 1 Sam 2, 1-10; Is 38, 9-20; Ion 2, 3-10; Tob 8, 15-17; Eccli 51, 1-12; Ps 22; 32; 40; 51; 116.

165. O. MICHEL, art. *ὁμολογέω*, en ThWNT v, 204, que cita entre otros Dan 9, 4; Ps Sal., 9, 6; Jos., *De bell iud.*, 5, 415.

166. Así del libro de Henoc, 61, 9-12; 48, 5, que está influido por Is 45, 23 e imprime a su vez su cuño sobre Phil 2, 10.

167. *Ὁμολογέω* sólo se aplica en el Nuevo Testamento a la confesión de los pecados en 1 Ioh 1, 9.

(en voz media), que expresa también la confesión de la fe<sup>168</sup>, se usa únicamente para la confesión de los pecados (Mt 3, 6; Act 19, 18).

La confesión tradicional en el período postexílico fue renovada por Juan Bautista (Mc 1, 5; Mt 3, 6), unida al bautismo de penitencia, con miras a la *metanoia*. Esa confesión es proclamada bajo el signo del juicio inminente y del reino de Dios traído por el Mesías que viene. Lucas desenvuelve más que los otros evangelistas la doctrina de la remisión de los pecados ligándola a la oración. La súplica del pródigo que vuelve a la casa paterna, es una confesión de los pecados (15, 21). Lo mismo hay que decir de la del publicano (18, 13), que vuelve justificado. Integrada en la misión de los apóstoles (Ioh 20, 23), la confesión de los pecados abre a los hombres las puertas del reino mesiánico (Act 2, 38; 19, 18).

En esta misma perspectiva, Santiago asocia la confesión de los pecados y oración mutuas. Une las dos dimensiones, la teologal y la social, hablando de una confesión ante los hombres. Sigue la progresión empírica, que se halla también en los sinópticos (Mt 5, 23-24; 6, 12), más especialmente en el padrenuestro y, sobre todo, en Juan (4, 20-21)<sup>169</sup>.

Tal confesión de los pecados parece derivar del precepto de la caridad fraterna y de la unidad que suelda la fraternidad en la comunidad mesiánica. Para el cristiano el amor de Dios y el del prójimo forman una misma y sola realidad. Confesar al prójimo su pecado es ya confesarlo a Dios.

«Para que seáis curados.» La curación significa el perdón con la salud mesiánica<sup>170</sup>. La imagen proviene del Antiguo Testamento. Yahveh es comparado a un médico, que viene a socorrer a los suyos<sup>171</sup>.

La curación está más particularmente ligada a la remisión de los pecados gracias a la penitencia o a la conversión (Is 6, 10).

168. Mt 11, 25; Rom 14, 11; 15, 9; Phil 2, 11. La misma cita bíblica Is 45, 23, que expresa la acción de gracias, en Phil 2, 11 es utilizada en el sentido de una acusación de los pecados en el tribunal de Dios. Rom 14, 11.

169. Existen afinidades, entre Santiago y Juan, que no han sido aún suficientemente estudiadas.

170. *Ὁπως ἰαθῆτε*. No se trata aquí del enfermo de que se ha hablado antes, sino del cristiano en general, como prueba por lo demás el plural. Esto no ha sido bien analizado por cierto número de comentaristas.

171. Gen 20, 17; Ex 15, 26; Os 6, 1; 7, 1; 11, 3; Ier 3, 22; 17, 14; 30, 17; cf. Zach 10, 2; véase A. OEPKE, art. *ἰάομαι*, en ThWNT III, 202-203.

Hallamos particularmente este tema en la oración, en que ἰᾶσθαι significa de manera técnica la salud. «Cura mi alma, porque he pecado» (Ps 41, 5). «Él te perdona todos tus pecados, y te cura de todas tus dolencias» (Ps 103, 3; cf. 6, 3; 30, 3; 147, 3).

En el Eclesiástico, ἰᾶσις significa la remisión de los pecados, y en el Deuteronomio (30, 3) hallamos igualmente la expresión «cura los pecados» para expresar la comunión con Dios.

Si es cierto que la iniciativa de la curación pertenece a Yahveh, éste envía para este fin a su siervo para «curar los corazones rotos» (Is 61, 1: ἰάσασθαι συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ), trayendo la buena nueva de la salud. Él expía los pecados y, por su sufrimiento, trae la curación (Is 53, 5). La imagen del segundo Isaías se encuentra también en Mt (8, 17). Si bien el evangelio la aplica a las curaciones físicas, no se para en ellas (Mc 2, 17; Lc 4, 23).

Al hablar de la curación, Santiago no piensa ya en el caso del enfermo mencionado antes, sino en la situación de los hombres respecto de la salud. Parece depender de las fuentes proféticas, más especialmente del segundo Isaías (53, 5), y emplear consiguientemente aquí ἰᾶσθαι en sentido metafórico y bíblico de remisión de los pecados por el madero de la cruz, según la expresión de Pedro (1 Petr 2, 24)<sup>172</sup>.

La confesión de los pecados de que se trata es pública, sin que se afirme que la acusación fuera precisa y detallada. Parece más bien tratarse de una confesión general, semejante a la practicada en el Antiguo Testamento. El uso de esta confesión se halla en la primitiva Iglesia hasta el siglo II<sup>173</sup>. Esta confesión introduce a las almas en la oración; el sentido del pecado da el sentido de Dios.

Siempre es cierto que el texto aporta más oscuridad que claridad. ¿Cuál era el vínculo de esta confesión de los pecados con el culto? ¿En qué consistía la acusación? ¿Ante quién se hacía? Sería temerario forzar el texto hasta el punto de hacerle decir lo que no permite discernir.

Mucho vale la oración perseverante del justo. Elías era hombre de la misma condición que nosotros; y pidió instantemente que no lloviera,

172. Éste es también el parecer de W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, 667. El caso del enfermo parece estar aquí ampliamente sobrepasado. Por lo demás, hallamos frecuentemente ese sentido en la antigua literatura cristiana, 2 *Clem.*, 9, 7; HERMAS, S., 9, 28, 5.

173. Por ej., en la *Didakhé*, 4, 14; 14, 1. *Bern.*, 19, 12.

y no llovió durante tres años y seis meses. Y oró de nuevo, y el cielo dio lluvia, y la tierra produjo su fruto.

La carta termina con esta conclusión más general sobre la oración y su eficacia. El epíteto ἐνεργουμένη se entiende ordinariamente del poder superior de Dios o de los demonios<sup>174</sup>. Si la activa es más frecuente, la media se encuentra igualmente (2 Thes 3, 9). Por la oración moviliza el justo el poder de Dios, lo cual garantiza a la súplica su poder y eficacia (cf. Iac 1, 6).

En apoyo de su afirmación trae Santiago el ejemplo de Elías. El profeta gozaba en el judaísmo postexílico de prestigio casi igual al de Moisés<sup>175</sup>. Lo hallamos en los últimos escritos bíblicos<sup>176</sup> y en el rabinismo<sup>177</sup>.

En el Nuevo Testamento cita Lucas la intervención del profeta en tiempo de la sequía (4, 25), el episodio menos aprovechado por la literatura postexilica. Santiago, al igual que Lucas, habla de una sequía de tres años y seis meses, siendo así que la Biblia dice simplemente: Al tercer año (1 Reg 18, 1). Uno y otro se inspiran tal vez en la persecución de Antíoco Epífanes (Dan 7, 25; 12, 7) y se fundan en una tradición palestinese<sup>178</sup>.

El poder de Elías no se funda en su condición humana (ὁμοιοπαθής), sino en su justicia; más aún, en la intensidad de su oración que manda a cielo y tierra.

La carta de Santiago acaba de manera abrupta, sin saludo alguno. Cabía esperar por lo menos una doxología final como en la de Judas. Aquí también el estilo es el hombre. Y el hombre es un hombre de oración y de observancia<sup>179</sup>, que en su enseñanza supo aliar sacrificio y acción, fe y vida, culto y caridad.

174. G. BERTRAM, art. ἐνεργέω, ThWNT II, 648-649.

175. SCHÜRER, *Geschichte...*, II, 207, 610.

176. 2 Par 21, 12-19; Mal 3, 23; Ecclí 48, 1-12; 1 Mac 2, 58; cf. Hen 89, 2; 90, 31; 93, 8.

177. St. B. IV, 764-798. Para los apócrifos, cf. SCHÜRER, *ibid.*, III, 361-366.

178. La volvemos a hallar en medios cristianos, Apoc 11, 2-3; 12, 6; 13, 5; St. B. III, 761. La misma afirmación en J.B. LIGHTFOOT, *ad loc.* J. JEREMIAS, art. Ἠλ(ε)ίας, en ThWNT II, 936-937. J. Ropes dice que Santiago depende de una tradición de *midraš*, como anteriormente, 2, 23 y 5, 11. *Ad loc.*

179. Para la vida de oración de Santiago, basta referirse a la tradición de sus rodillas encallecidas (Hegesipo, en Eus., *Hist. eccl.*, II, 23, 6).

## II. LA CARTA PRIMERA DE SAN PEDRO

La carta primera de san Pedro, que se sitúa en la corriente doctrinal de los Hechos, expresa a maravilla, aunque en griego incorrecto, el pensamiento común de la Iglesia primitiva. Parece un excelente testigo de la fe apostólica.

Cercana aún de las fuentes bíblicas, señaladamente de la literatura de los «pobres» y del movimiento sapiencial, la 1 Petr tiene predilección por los salmos<sup>180</sup>, el libro de la oración y de la esperanza judías. Al igual que la comunidad apostólica, apela con insistencia a los oráculos de Isaías sobre el siervo paciente<sup>181</sup>. El tema del éxodo aflora en varios pasajes: la salud es atribuida a la aspersión de la sangre (1, 2)<sup>182</sup>, que es la del Cordero sin tacha y sin mácula (1, 19). Los cristianos deben ceñirse espiritualmente sus lomos (1, 13) y darse cuenta que son la casta elegida, el real sacerdocio (2, 9).

La carta de Pedro, como la de Judas, conserva un color judío cercano y tributario de la literatura apocalíptica, a la que la acerca su óptica escatológica.

No menos llamativas son las semejanzas con los sinópticos, la

180. A propósito del diluvio, veremos la razón de esta predilección. He aquí el estado de las principales citas de la 1 Petr:

1, 11	Ps 22
17	89, 27
2, 3	34, 9
7	118, 22
11	39, 13
3, 10	34, 13-17
5, 7	55, 23

181. Limitándonos al segundo Isaías, podemos hallar las siguientes citas:

1, 11	Is 53
18	52, 3
19	53, 7
24	40, 6
25	40, 8
2, 8	43, 20
22	53, 9
24	53, 4-5
25	53, 6

182. Siempre que nos referimos a la carta de san Pedro sin más precisión, se trata de la primera, aquí analizada.

## La carta primera de Pedro

carta de Santiago<sup>183</sup>, las cartas paulinas, señaladamente las dirigidas a los romanos<sup>184</sup> y a los efesios. Es, sin embargo, difícil precisar cuál es la influencia recíproca y en qué medida dependen unas y otras de una fuente común.

La 1 Petr parece haber sido influida por la teología paulina, lo cual permitiría situarla cronológicamente. Su autenticidad, fuertemente apoyada por la tradición mejor establecida, no ha sido nunca puesta seriamente en duda.

¿Puede hablarse de una doctrina petrina y hasta de una teología de san Pedro? La carta, invertebrada y sin arquitectura, no afirma un pensamiento original. El elemento más nuevo es la insis-

183. Hallamos en una y otra carta una serie semejante de exhortaciones prácticas:

1 Petr 1, 6	Iac 1, 12
1, 17	2, 1
1, 23	1, 18
2, 1	1, 21
5, 6	4, 10
5, 9	4, 7

184. Las semejanzas son tanto verbales como doctrinales. Los términos raros se hallan en una y otra carta: ἀπεκδέχσθαι (Rom 8, 23.25; 1 Petr 3, 20). Εὐπρόσδεκτος (Rom 15, 16.31; 1 Petr 2, 5). Λογικός (Rom 12, 1; 1 Petr 2, 2). Συσχηματίζεσθαι (Rom 12, 2; 1 Petr 1, 14) sólo se encuentran aquí.

Puede compararse también:

1 Petr 1, 2	Rom 8, 29
1, 5	5, 3-5
1, 6	5, 2
7	2, 7.10
1, 9	6, 22
14	12, 2
17	2, 11
20	16, 25.26
21	4, 24
2, 5	12, 1
6	9, 32
10	9, 25
17	12, 10
19	13, 5
21	4, 12
3, 8	15, 5
13	8, 34
18	6, 10
4, 6	3, 5
9	12, 13
11	3, 2
5, 14	16, 16

tencia sobre la salud y la esperanza (1, 3). ¿Traduce esta última la espera personal de quien ha servido a Cristo con toda la impetuosa de una naturaleza generosa?

### Estructura litúrgica.

Si la 1 Ioh se mueve dentro del marco de una celebración eucarística<sup>185</sup>, la carta de san Pedro parece tener carácter más bautismal. Aun evitando forzar los textos, es posible descubrir múltiples alusiones a la liturgia o a la doctrina bautismal. Una falta de matices, un exceso de sistematización hacen, sin embargo, inaceptables las tesis de un Perdelwitz<sup>186</sup> o de un Preisker<sup>187</sup>, a pesar de su intuición inicial.

La carta se mueve dentro de un marco litúrgico. Se abre por una salutación cultual conocida por griegos y judíos: «Gracia y paz» (1, 2), y termina con el ósculo de caridad (5, 14), rito litúrgico que parece seguir a la lectura de los escritos apostólicos y dar comienzo al oficio religioso. Pertenezca o no a la liturgia bautismal, el himno inicial tiene clara andadura litúrgica (1, 3-12). Hallamos igualmente vestigios de un cántico a Cristo y de una confesión de fe (3, 18-22). Dos doxologías terminan sendos desenvolvimientos, la primera dirigida tal vez a Cristo<sup>188</sup> (4, 11), y la segunda a Dios (5, 11).

Ciertos términos tienen una resonancia cultual, como ἀγαλλιᾶσθαι, tres veces repetido (1, 6.8; 4, 13), que da un colorido a par eucarístico y escatológico al texto<sup>189</sup>. El capítulo 2 deja aparecer en

185. La hipótesis de una liturgia bautismal, formulada por el padre Boismard, nos parece menos plausible; cf. *Une liturgie baptismale dans la 1.ª Petri*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 204.

186. R. PERDELWITZ (*Die Mysterienreligion und das Problem des ersten Petrusbriefes*, Giessen 1911, 16-26) distingue dos escritos, uno de los cuales es un sermón con ocasión de un bautismo (1, 3—4, 11), y otro una carta propiamente dicha, más corta (1, 1-2; 4, 12—5, 14). Cf. también M.E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la 1.ª Petri*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 182-208.

187. H. PREISKER quiere ver en la carta de Pedro la consignación por escrito de un culto bautismal romano (1, 3—4, 11), seguido de la celebración litúrgica de la comunidad (4, 12—5, 11). Y llega hasta precisar que el bautismo se daba entre los v. 1, 21 y 1, 22. La fórmula se habría omitido a causa de la disciplina del arcano (*Die katholischen Briefe*, Tübinga 1951, 156-162). Véase también, M.E. BOISMARD, art. cit.

188. Nótese que la doxología de la 2ª Petri está claramente dirigida a Cristo (3, 18).

189. Basta referirse al análisis de Hechos, supra, p. 196.

filigrana alusiones a la celebración eucarística: γάλα<sup>190</sup>, γεύομαι<sup>191</sup> y λίθος<sup>192</sup> parecen referirse a ella. Lo mismo hay que decir de κοινωνεῖν (4, 13) y de κοινωνός (5, 1), ya encontrados en los Hechos y caros a san Pablo<sup>193</sup>. La carta alude igualmente al servicio

190. La exégesis, sobre todo alemana, ha querido ver en el γάλα λογικόν un préstamo de las religiones místicas. La coincidencia parece, sin embargo, más verbal que real. Si la imagen ha sido empleada por la gnosis y se halla en los textos mágicos para significar la inmortalidad, la leche posee igualmente una historia bíblica que debe desestimarse. En la Escritura, la leche caracteriza la tierra prometida (Ex 3, 8.17), la bendición de Dios (Iob 29, 6), la salud escatológica (II 4, 18; Is 60, 16). El Nuevo Testamento la menciona en tres ocasiones: 1 Cor 3, 2; Hebr 5, 12 y 1 Petr. Las cartas a los Corintios y a los Hebreos no parecen ir más allá del uso metafórico de la palabra. Cf. también FILÓN, *De agricultura*, 9.

¿Qué significa γάλα? La leche no nos parece una alusión a las religiones místicas, y menos un préstamo de ellas (contra SCHLIER, *Γάλα*, en ThWNT I, 644-645). Λογικόν no nos parece tampoco una alusión a la filosofía, ni un simple sinónimo de πνευματικόν, empleado en el versículo 5. ¿No valdría más ver ahí el adjetivo de Λόγος, la Palabra, que designa el evangelio, como antes, 3, 1? El alimento evangélico, recibido en el bautismo, es también principio del crecimiento espiritual, sacramentalizado por la eucaristía. Ya para IRENEO (*Adv. haer.*, 4, 38, 1), Cristo es designado por el sustento: *Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus patris, lac nobis semetipsum praestavit, quod erat secundum hominem eius adventus, ut quasi a mammilla carnis eius enutriti, et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei (Τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ) et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus*. Cf. *Od. Sal.*, 8, 16; 19, 1-5; 4, 10; 35, 5; 40, 1.

En el siglo III, la *Tradición apostólica* refiere el uso de dar leche y miel después de la comunión a los neófitos, en unión con la carne de Cristo, que alimenta por la fe, y para figurar las promesas de la tierra prometida: *Lac et mel mixta simul ad plenitudinem promissionis quae ad patres fuit, quam dixit terram fluentem lac et mel, quam et dedit carnem suam Christus, per quam sicut parvuli nutriuntur qui credunt, in suavitate verbi amara cordis dulcia efficiens*. *Trad. ap.*, 23, 2.

191. ΒΕΗΜ (γεύομαι, en ThWNT I, 675) afirma que no se trata ni siquiera indirectamente, en la 1ª Petri 2, 3, de la eucaristía. No da razones de su afirmación. Nosotros no estamos persuadidos de ello. Lo contrario parece sólidamente establecido. El verbo γεύομαι podría tener varias veces un sentido eucarístico (Act 10, 10; 20, 11). Lo mismo hay que decir del texto de la carta a los Hebreos (6, 4-6), que tiene fuertes analogías con el de Pedro. Basta comparar de una y otra parte la alusión al bautismo (φωτισθέντας ἀρτιγέννητα), a los que gustan del alimento celeste (γευσσάμενους, ἐγευσάσθε), a la palabra de Dios (ῥῆμα y λογικόν), al Espíritu Santo y finalmente a la escatología. El acento de la frase citada está sobre *Kyrios* que en la perspectiva de la carta designa al Señor resucitado.

Sin sacar las cosas de quicio, es esclarecedor recordar que el salmo 34 será aplicado muy pronto a la eucaristía (CLEM., *Strom.*, v, 66, 3); en el siglo IV el salmo se cantó durante la comunión por razón del versículo 9.

192. Hay que relacionar con las alusiones precedentes la que subyace a la alegoría de la piedra angular y de las piedras vivas: de la una a la otra hay continuidad y progresión del pensamiento petrino.

BO REICKE (*Diakonie, Festfreude und Zelos*, 352) llega a la misma conclusión que nosotros a propósito de la piedra de escándalo, que sería una alusión a abusos durante las celebraciones eucarísticas. Para él, los versículos 3 y 5 son una alusión a la celebración eucarística y al escándalo que podrían provocar entre los cristianos las costumbres paganas.

193. Cf. supra, p. 194.

divino durante el cual se manifiestan los carismas, los profetas y glosófalos (5, 10-11).

Más importantes son las relaciones de la carta con el bautismo. La carta se presenta en su mayor parte como una catequesis mistagógica (1, 3 — 4, 11), dirigida a los neófitos en plena reunión eclesialística (4, 12 — 5, 14)<sup>194</sup>.

La prueba que nos convence de que se trata aquí de una mistagogía para los neófitos, es la figura de Noé salvado de las aguas (δὲ ὕδατος), a la que corresponde la realidad del bautismo. El agua no tiene solamente un sentido de purificación, sino también una significación dinámica y escatológica; se trata del lugar en que se entabla la lucha y se logra la victoria de Cristo sobre el dragón<sup>195</sup>.

Hasta el término singular ἐπερώτημα<sup>196</sup>, otro *hapax*, parece ser una alusión a un rito bautismal, tal vez a una oración que acom-

194. Es el parecer de H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, Berlín 1953, 1, 223. W. BORNEMANN (en ZNTW [1920] 143-165) quiere ver ahí una homilía bautismal de Silvano.

El término ἀναγεννάω, particular a la sola carta de san Pedro y repetido dos veces (1, 3.23), se refiere al bautismo en cuanto es obra de Dios en el hombre (1, 3), que se funda en la resurrección de Cristo y en la palabra de Dios proclamada por el evangelio (1, 23). Él da la fe y, sobre todo, la esperanza, orientando de manera nueva toda la existencia cristiana (1, 3.23).

F. BUCHSEL (Ἀναγεννάω, en ThWNT I, 673), sin duda por reacción contra las afirmaciones de los que ven harto fácilmente en la carta préstamos de las religiones místicas, se levanta con vehemencia contra toda alusión al rito bautismal que Windisch ve en el trasfondo de la carta. Buchsel afirma que no se trata en modo alguno de ver en la regeneración la obra de un acto cultural. La negación de Buchsel nos parece demasiado radical. ¿Cabe separar hasta este punto la fe bautismal de su rito? Basta releer 1 Petr 3, 20-21.

Con ello hay que relacionar el término τέκνα (1, 14; 3, 6), precisado por un sinónimo más claro, ἀρτιγέννητα βρεφῆ (2, 2), que es un *hapax* que significa los niños recién nacidos. La alusión al bautismo recién recibido es transparente. BUCHSEL (ἀρτιγέννητος, en ThWNT I, 671) discute la alusión bautismal y llega a decir que, a los ojos del Verbo de Dios, todos los hombres son niños recién nacidos. De acuerdo, pero el sabio exegeta es víctima de su sistematización. Es difícil no ver aquí la situación nueva de los neófitos. Su existencia cristiana comienza por un acto de Dios, comparado a un nacimiento, que se cumple en el bautismo.

Los versículos siguientes (2, 1-10) forman un conjunto y tienen trazas de continuidad. Desarrollan el programa cristiano en forma negativa y positiva. Los consejos dirigidos a los principiantes se refieren a un cambio reciente (2, 25; 4, 3); cf. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 347-353; mientras más adelante se mira a la comunidad como tal. El verbo καλέω, empleado varias veces, es el término técnico para la realización de la salud (1, 15; 2, 9.21; 3, 9; 5, 10).

195. Cf. BO REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen 1946.

196. Relaciónese con el verbo ἐρωτάω, orar. Sobre su significación, cf. H. GREEVEN, art. ἐρωτάω, en ThWNT II, 685-686, que traduce igualmente por oración.

pañaba al bautismo<sup>197</sup> (Rom 10, 10). El ὁμᾶς, νῦν (1, 12) da a entender que se trata de un acontecimiento reciente y no de un recuerdo lejano. Todos estos indicios convergentes permiten concluir que la carta petrina, por lo menos en parte, tiene el aspecto de una homilía bautismal.

### *Oración y existencia cristiana.*

La *dirección* o encabezamiento contiene una fórmula trinitaria, cercana de la de Pablo (2 Cor 13, 13), que presenta el tema de toda la carta. Los cristianos están predestinados por el Padre antes del tiempo<sup>198</sup>. Pedro habla de Dios a la manera de los antepasados, que invocan al Dios de los patriarcas y de los profetas. Como en los rabinos y en san Pablo, Dios es el que decide la elección del pueblo y de cada uno de los individuos.

La carta da sólo tres veces a Dios el nombre de Padre (1, 2.3.17) cuya revelación había recibido Pedro a par de los otros apóstoles (Mt 6, 9; 16, 17): el Padre escoge a sus elegidos (1, 1), los regenera (1, 3), da honor y gloria a Cristo (1, 17). Es el Padre de los fieles, que son legítimamente sus hijos (1, 17), lo que puede ser una alusión al padrenuestro.

Las más de las veces, Pedro habla de Dios simplemente. Su puesto es central en la primera carta. Dios es inmutable (1, 24-25), el santo (1, 16), el juez de vivos y muertos (1, 17; 4, 5). Él dirige más particularmente la historia de la salud, es «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (1, 3), que se ha manifestado por la gracia y la misericordia. Es el Dios de toda gracia y de todo don (5, 10)<sup>199</sup>.

197. La cuestión ha sido tratada por G. THILS, *L'enseignement de saint Pierre*, París 1943, 91-92.

198. Hay que relacionar esta afirmación con Rom 8, 28-30 y con Eph 1, 4.

199. El Padre ha manifestado su designio de salud predestinando a Cristo desde antes de la fundación del mundo. Esto último fue anunciado, bajo la acción del Espíritu, por los profetas, que predijeron sus sufrimientos — Pedro piensa en los poemas del siervo paciente — y su gloria. Lo que era promesa se ha convertido en acción de gracias para los fieles, que han sabido su cumplimiento.

El Espíritu está asociado desde el principio a la obra de Dios. Él prepara la venida de Cristo en el corazón de los profetas (1, 11). Por Él se manifiesta el Cristo preexistente. Este tema será familiar a la teología prenicena. Monseñor CHARUE da algunos ejemplos (*Épîtres catholiques*, en la *Bible Pirot*, 445). Es el alma del anuncio evangélico (1, 12) y santifica las almas que nacen a la vida de Dios. Él dirige la vida de los cristianos lo mismo que la de la Iglesia a través de las pruebas

El gran mediador, que realiza la obra de salud, es el Cristo glorificado. Él es el Señor (1, 3; 2, 3; 3, 15), el príncipe o mayoral de los pastores (5, 4), el pastor y obispo de las almas (2, 25), el objeto vivo de la esperanza cristiana (1, 7.13; 5, 1; 4, 13). Durante su vida mortal fue sin pecado (1, 19; 2, 22; 3, 18). «Fue muerto según la carne, pero vivificado según el espíritu» (3, 18; 4, 1). Está a la derecha de Dios, por encima de los ángeles y de las potestades (3, 22).

Como las cartas paulinas, la carta de Pedro se abre por una bendición, que es un himno de esquema trinitario y desarrolla la dirección o encabezamiento precedente. Está emparentada a la liturgia y confesión bautismales <sup>200</sup>.

La obra de la salud por la que se bendice a Dios es la regeneración operada por la resurrección del Señor. El nuevo nacimiento de los cristianos está situado en una perspectiva claramente escatológica (εἰς con acusativo), como indican sus componentes: esperanza viva, herencia incorruptible reservada en los cielos, salud que se manifestará en los tiempos postreros.

La alegría está fundada en la presencia invisible del *Kyrios* y en la asistencia de su Espíritu. La perseverancia en la prueba se convertirá para los cristianos en alabanza, gloria y honor; estos términos de las doxologías expresan que la gloria de Dios estallará en los elegidos.

La continuidad del capítulo 2 ofrece un desenvolvimiento sobre el sacerdocio de los fieles (2, 4-10). Hallamos aquí, agrupados y hasta empalmados, dos temas que se hallan distinguidos en otros textos neotestamentarios <sup>201</sup>, el de la espiritualización del culto y del real sacerdocio. La cita de los mismos textos bíblicos permite concluir con verosimilitud la existencia de «cadenas», a las que se refieren Pablo y Pedro <sup>202</sup>.

Introducido por una cita implícita del salmo 34, 6, del que se ha tomado la que precede (2, 3): «Habéis gustado cuán bueno es

hasta la revelación de la gloria. Él se manifiesta también en la diversidad de los carismas (4, 10).

200. Hay que hacer referencia al reciente estudio de M.E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la I.<sup>a</sup> Petri*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 182-208.

201. Hay que comparar este texto con Rom 9, 33; 12, 1; Eph 2, 18; Apoc 1, 6, que serán analizados más adelante, p. 311, 314, 356.

202. Es la opinión de monseñor CERFAUX, *Regale sacerdotium*, en Recueil Cerfaux II, 301.

el Señor», el tema de la espiritualización que desenvuelve la enseñanza gravita en torno a la metáfora λιθός. Cristo es llamado λιθός ζῶν, tal vez por alusión a la roca milagrosa del desierto (1 Cor 10, 4). Fundamento de la comunidad, vive en ella con presencia invisible y le da la vida por la fe <sup>203</sup>.

Pedro funda la figura de la piedra viva en tres citas bíblicas: un texto de Isaías (28, 16) en que Cristo aparece como el fundamento de la salud para los creyentes; dos textos más, uno del salmo 118, 22 y otro de Isaías (8, 14), en que la piedra es objeto de escándalo para los incrédulos. La opción se anuda de hecho en la persona de Cristo.

De esta afirmación saca Pedro una primera parénesis. Los creyentes, cuya fe estriba en la piedra angular que es Cristo, son piedras vivas de un cuerpo sacerdotal. Ellos edifican «la casa espiritual, para ofrecer por medio de Jesucristo sacrificios espirituales agradables a Dios» (2, 5). Hallamos los elementos ordinarios del culto espiritualizado: el templo, el sacerdocio y los sacrificios. La Iglesia debe constituir un templo espiritual, un cuerpo sacerdotal santo, y ofrecer sacrificios espirituales. A la economía judía sucede la nueva economía de la Iglesia, en que todo es pneumático: sacerdocio y sacrificio.

El nuevo culto se funda en la mediación de Cristo. El contexto permite ver que esta espiritualización no equivale ni a excluir un poder real cultural de los bautizados, ni a postular un individualismo religioso, sino que incluye sacramentos y jerarquía. ¿Dónde mejor que en la cena manifiesta el *Kyrios* su función de piedra viva?

El segundo tema está centrado en torno a la noción de λαός (2, 9-10), que se encuentra orquestado en el Apocalipsis. El Éxodo procura el texto famoso: «Yo os tendré por un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6), prolongado por otra cita de Isaías (43, 21): «El pueblo que yo me he formado repetirá mis alabanzas.»

Dos citas de Oseas, que se hallan in extenso en un contexto bastante semejante de la carta a los Romanos (9, 33), están resumidas en Pedro: «Porque vosotros no sois mi pueblo» (Os 1, 9), y: «Al “no mi pueblo” le diré: Tú eres mi pueblo» (Os 2, 25).

203. J. JEREMIAS (λιθός, en ThWNT IV, 280, nota 70). Por este hecho, la alusión eucarística, sin ser explícita, es difícil de negar.

La carta de Pedro, como la de los Romanos, elabora con las citas de Oseas un estico bien balanceado por antítesis. La frase está elegantemente compuesta de un encaje de sustantivos y epítetos: casta elegida, sacerdocio real (en el sentido de cuerpo constituido), pueblo reservado <sup>204</sup>.

La comunidad mesiánica forma un cuerpo vivo, en perpetuo desenvolvimiento, animado en toda su existencia por el Espíritu. Participa toda entera, por su bautismo, en el sacerdocio de Cristo, que le otorga un real poder cultural <sup>205</sup>. Por este hecho, todos los actos religiosos de los cristianos adquieren valor de culto, del culto en espíritu y en verdad que Cristo vino a instituir. Esta misión sacerdotal no se limita a la vida interior de la Iglesia: el servicio de Dios implica el servicio de los hombres (ἐξαγγείλητε). Los cristianos han de dar testimonio ante el mundo de las maravillas de Dios, que ha manifestado su gloria y su poder (ἀρετὰς) en el misterio de la salud <sup>206</sup>. Al pueblo sacerdotal incumbe llevar este testimonio ante el universo <sup>207</sup>.

El capítulo 2 termina por un fragmento de himno (22-24) <sup>208</sup>, que ha de relacionarse con los conservados por las cartas de san Pablo. Hay semejanzas sorprendentes con el de la carta a los Filipenses: uno y otro empalman en el tema de la imitación de Cristo. Está introducido por δς <sup>209</sup>:

Él, que no cometió pecado,  
en cuyos labios no se encontró dolo;  
Él, que, ultrajado, no respondía con ultraje,  
maltratado, no amenazaba;  
Él, que llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero,  
para que, muertos al pecado, vivamos para la justicia,  
por cuyas heridas hemos sido curados.

204. La afirmación tiene algo de paradójico si se piensa que el judío Pedro escribe a una comunidad que viene del paganismo.

205. Bien visto por G. THILS, *L'enseignement de saint Pierre*, 105.

206. G. SCHRENK (art. ἱεράτευμα, en ThWNT III, 251) da referencias patrísticas para apoyar su afirmación. El término empleado, ἐπαγγέλλω, significa, en los LXX, la proclamación cultural.

207. Se trata sin duda del misterio de la fe, atestiguado por el verbo καλέω y por la imagen clásica de las tinieblas y de la luz.

208. R. BULTMANN, *Bekennnis und Liedfragment im ersten Petrusbrief*, en «Coniectanea neotestament.» XI (1947) 1-14.

209. El pronombre relativo se halla en dos casos similares; Phil 2, 6; 1 Tim 3, 16.

Hallamos aquí los procedimientos de la himnografía cristiana primitiva: proposiciones relativas o participiales, balanceo del paralelismo y antítesis <sup>210</sup>.

El himno, lo mismo que el de la carta a los Filipenses, es cristológico. El paralelismo va más lejos: la prueba — en el caso presente, las sevicias de amos exigentes — debe esclarecerse a la luz de Cristo, que ha dejado un ejemplo (ὑπογραμμόν) para que caminemos tras sus huellas (2, 21; cf. 1 Ioh 2, 6). Más aún que el himno paulino, el de Pedro está inspirado por los cánticos del siervo (Is 53, 4-12) <sup>211</sup>. A decir verdad, sólo es una paráfrasis bíblica. El ejemplo que imitar de Cristo se funda en tres elementos: la inocencia de Jesús, su perfecta paciencia y el valor redentor del sufrimiento.

El himno permite medir la continuidad que existe entre el mensaje cristiano y su aprovechamiento a par litúrgico y existencial. No es un azar que los mismos temas se encuentren, como hilo conductor, en la predicación, en el culto y en la parénesis.

Al dar consejos a los neófitos casados, Pedro viene a hablar de la oración con una frase elíptica y bastante enigmática: «Así nada impedirá vuestras oraciones» (3, 7).

La situación aludida es la de dos cónyuges cristianos, al contrario de los versículos precedentes, dirigidos a solas mujeres (3, 1-3). Pedro describe el marco espiritual indispensable para una vida interior tanto común como personal. La oración no tiene nada de automático, no es impedida por la situación conyugal como tal, sino por la desviación del marido que no reconoce la igualdad espiritual de su esposa, que es, a par de él, heredera de una misma gracia de vida (3, 7). Paradójicamente, su fragilidad, explotada por los impíos y gentiles, debe ser una razón de respeto para el creyente, pues permite manifestarse a la fuerza de Dios.

Con sano juicio, con realismo sin ilusión, Pedro no separa la oración, como acto, del comportamiento de la vida. Las relaciones de los esposos con Dios son, en definitiva, tributarias de su sentido cristiano. Los exegetas se complacen en relacionar este consejo con

210. Si se compara este himno con el de los filipenses, el primero parece menos construido.

211. Tenemos tres citas explícitas: Is 53, 9.4.6; cf. 40, 11; dos citas implícitas: Is 53, 7, en 1 Petr 2, 23; Is 53, 5, en 1 Petr 2, 24. Lo mismo, por lo demás, no cita otra vez en el versículo siguiente, 1 Petr 2, 25; Is 53, 6.



el de Pablo a los corintios (1 Cor 7, 5). Las semejanzas son más exteriores que reales. Pablo ve en la vida conyugal como tal cierta traba, lo que no aparece en la carta petrina, en que Pedro apela al valor cristiano del matrimonio, que por la fe transforma la existencia entera.

La vida común, en el sentido más amplio como en el más íntimo (συνοικέω), debe estar animada por la γνῶσις, que significa el conocimiento recibido del evangelio en cuanto ilumina la vida e inspira la conducta. *Todo el evangelio en toda la vida*, podría traducirse la exhortación petrina, so pena de que se paralice la vida espiritual conyugal, no menos que la personal.

Los consejos dados a las diversas clases de fieles terminan por un canto lírico que parece ser una confesión bautismal (3, 18-22). El canto describe la bajada de Cristo a los infiernos, que ha dado lugar a múltiples controversias. Los exegetas han visto en él un *locus vexatissimus*:

Cristo murió una vez por los pecados,  
el Justo por los injustos,  
a fin de llevarnos a Dios.  
Fue muerto en la carne,  
pero vivificado según el espíritu.

En este espíritu (ἐφ' ᾧ), fue también a predicar a los espíritus encarcelados, que habían sido incrédulos en otro tiempo, cuando los estaba esperando la paciencia de Dios en los días de Noé, cuando se construía el arca, en la cual pocas personas, a saber, ocho, se salvaron en medio de las aguas. Lo cual era figura del bautismo de ahora, que de manera semejante os salva a vosotros, no quitando las manchas de la carne, sino justificando la conciencia ante Dios por la resurrección de Jesucristo,

Él (ὅς), que está a la diestra de Dios,  
después de subir al cielo,  
y someter a sí ángeles, dominaciones y potestades.

Nos hallamos probablemente en presencia de dos trozos originariamente distintos: un himno a Cristo resucitado y confesión de fe escatológica, en que se insertó la bajada de Cristo a los infiernos<sup>212</sup>, que parece pertenecer a la catequesis bautismal. Es menes-

212. Ésta es también en definitiva la conclusión de PER LUNDBERG en *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala 1942, 98-106. Esta tesis libera

ter estudiarlos en su originalidad, antes de ver la razón de su fusión.

El himno cristológico es una confesión de la fe (v. 18, 22) que desenvuelve en forma antitética los estadios de la historia de salvación: muerte, resurrección, ascensión, dominio universal. En san Pablo, hallamos otros especímenes de esta forma de confesión cristológica<sup>213</sup>. Pedro depende de la literatura cristiana primitiva.

El tema de su carta predispuso al autor a insertar el paradigma bautismal del diluvio, que forma parte de la catequesis primitiva<sup>214</sup>.

de cierto número de falsos problemas planteados por los exegetas, como lo hace ver PER LUNDBERG, 104-108. El autor ve con mucha perspicacia la razón de la inserción en el hecho de que Pedro se preocupa por el bautismo, cuyo paradigma en la predicación apostólica era el diluvio.

213. Podemos comparar el fragmento petrino con el que se halla en la carta a Timoteo (1 Tim 3, 16):

1 Petr 3, 18.22:

καὶ Χριστὸς ἅπασι περὶ ἁμαρτιῶν  
ἀπέθανεν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων  
ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ  
θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ  
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι  
ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ  
πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων ...  
ἀγγέλων

1 Tim 3, 16

ὅς  
ἐφανερώθη  
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι  
ᾧφθη ἀγγέλοις ...  
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ

214. Se hallará una síntesis de los trabajos recientes en el libro de J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, París 1950, 55-68.

Ya en el Antiguo Testamento, el diluvio, contado en el libro del Génesis, es figura de un acontecimiento por venir: como Dios destruyó el pecado y salvó a par a los suyos en el diluvio, así un nuevo diluvio manifestará a los hombres el juicio de Dios. Isaías lo describe aniquilando la tierra (Is 24, 1-18), castigando a los enemigos y a los hijos de Israel (28, 17-19). Es de notar que en este contexto se halla la afirmación del Mesías como «piedra testigo, angular, preciosa, fundamental, puesta en Sión» (Is 28, 16). Después del nuevo diluvio, en que será aniquilado el mundo pecador, algunos serán gratuitamente reservados (Is 54, 9).

El mismo tema hallamos en los salmos, en que la esperanza profética pasa a la liturgia y la piedad. La confianza de los *anawim* en las promesas de Yahveh se funda en las obras de liberación cumplidas en el pasado, principalmente la liberación de Noé y, sobre todo, la de Moisés, ligadas entre sí por la imagen de las aguas. En uno y otro caso, Dios aplastó las fuerzas satánicas, ocultas tras las potencias políticas (Ps 46, 3-4; 69, 2.3.15-16; 74, 12-14). El tema de las aguas, que simboliza la invasión de los pueblos perseguidores, se halla también en el Apocalipsis (17, 15).

Si la figura del nuevo éxodo domina la literatura profética, la del diluvio aparece en primer plano en los apocalipsis (el libro más importante es el apocalipsis de Noé, en el libro de Henoc), en que las perspectivas nacionales se ensanchan hasta la escatología trascendente: un nuevo cataclismo cósmico aniquilará al mundo. El personaje de Noé emerge de la figura. Su nombre expresa que es la bisagra de dos universos, figura del Mesías, primogénito de la segunda creación, y del resto de Israel salvado por Dios. Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, 61-62. El libro de Henoc desarrolla, a pesar del juicio por el agua, el juicio por el fuego

Lo esencial del paradigma consiste en dar a los cristianos que renuncian por el bautismo a Satán, el ejemplo de Cristo; éste desciende a los infiernos y proclama allí la derrota del demonio.

El diluvio es la figura (τύπος) del bautismo. Hay correspondencia entre tres elementos: el agua, el arca y las ocho personas salvadas. El agua es el lugar en que se enfrentan las potencias infernales; el arca, como la Iglesia, es el instrumento de salud. A las ocho personas salvadas corresponden en la economía cristiana los bautizados, que se salvan por la resurrección de Cristo y son la creación del día octavo.

Figura y sacramento convergen hacia el advenimiento de Cristo, que les da consistencia. Su victoria sobre el demonio es proclamada hasta en los infiernos, morada del dragón infernal. Cristo, nuevo Noé, conoció la invasión de las grandes aguas de la muerte y del castigo, y ha sido librado de ellas por Dios para convertirse en el primogénito de la nueva creación. Él pone, por el misterio de su muerte y resurrección, el principio de la ogdóada de salvación, en que los cristianos, enterrados en las aguas expiatorias de la muerte, salvados por su resurrección, constituyen el universo nuevo, que es el mundo futuro presente en misterio. El bautismo cristiano anticipa en el sacramento el juicio escatológico, en que el mundo pecador será aniquilado por el fuego, y la bienaventurada ogdóada definitivamente establecida en la gloria de Dios<sup>215</sup>.

Si Pedro inserta en el himno la figura del diluvio, es sin duda para recordar a los neófitos que el bautismo los pone en situación escatológica. Su cántico nuevo responde al de los salmos: las maravillas pasadas, cumplidas por Cristo, dan vida y esperanza a su oración.

Los consejos finales están puestos en la perspectiva escatológica, que impera y orienta al todo. La oración recomendada es esencialmente espera, pues está dominada por la parusía (ὄν señala una

(Hen 91, 9; 102, 1; cf. Is 10, 16); entre uno y otro, Dios deja un plazo para la penitencia (cf. Mt 24, 37-39).

Así se aclara nuestro texto, repetido, por lo demás, en la segunda carta atribuida a Pedro (3, 3-10).

215. Se hallará una exposición más extensa en Bo REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, 98-116; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, 55-68.

La presente explicación permite dar su significación real a la bajada a los infiernos.

consecuencia, lo mismo que εἰς una finalidad, 4, 8). Las condiciones requeridas para esta oración escatológica están expresadas por dos verbos: σωφρονήσατε καὶ νήψατε<sup>216</sup>. ¿Qué significan estos verbos? «Obrad con reflexión», a la luz de la fe, «y sed sobrios» (o bien vigilantes), en un espíritu de lúcida disponibilidad respecto de la voluntad divina. Con estas condiciones, la oración es fructuosa y adquiere toda su significación el consejo de Pedro: «Sed, pues, reflexivos y sobrios con miras a la oración» (4, 7; cf. 5, 8), que se da la mano con el consejo evangélico (Mt 26, 40).

El encuentro de Dios incluye siempre el de los hombres. Pedro añade inmediatamente que el servicio de Dios encaja con el del prójimo. Todo don recibido — carisma o ministerio litúrgico — debe ser compartido, pues el beneficiario es sólo un mandatario. Hallamos aquí la ambivalencia de la expresión διακονεῖν, con el sentido paulino: la evangelización es también un servicio de culto.

De esta manera, la acción del cristiano, venida de Dios, retorna a Él, provocando a los hombres a glorificar al Padre. Si pueden aún distinguirse oración y acción, servicio de Dios y servicio de los hombres, en el plan de Dios, toda la vida cristiana es un servicio religioso y se integra en la economía divina, que conduce a la historia hacia su acabamiento.

Tratada a veces como cenicienta, la carta primera de Pedro es rica en enseñanzas. A falta de un pensamiento original, permite descubrir mejor la catequesis mistagógica de la Iglesia primitiva. Siquiera discreto, el elemento personal no está ausente de ella. No es menester forzar el texto para descubrir la confianza de un corazón fiel en estas palabras: «Sin haberlo visto, lo amáis; sin verlo todavía, pero creyendo en Él, os estremecéis de alegría indecible» (1, 8). Sólo un testigo de la vida terrena de Jesús pudo escribir estas líneas.

La resurrección de Cristo constituye la esencia de la fe y de la predicación apostólica. Si bien la pasión y muerte son a menudo evocadas en la carta (1, 11-12.18.20; 2, 23-25; 3, 18), Cristo aparece en ella en su gloria. La resurrección domina en adelante toda la economía cristiana; ella pone el fundamento de la regeneración,

216. Se encuentra en POLICARPO, *Ep. Pol.*, 7, 2. En el consejo de sobriedad, Bo REICKE ve una reacción contra los usos del paganismo (*Diakonie, Festfreude* ..., 349).

tendida hacia el cumplimiento final el día en que volverá el *Kyrios*.

La existencia cristiana es, por definición, escatológica; es la tensión por juntarse con Cristo en la gloria. Con reminiscencias de la apocalíptica judía, la carta entera está dominada por la espera y la esperanza. Como el Apocalipsis, al que se asemeja en este aspecto, la 1 Petr ilumina la prueba a la luz de las promesas parusiacas. Se trata aquí más bien de vejaciones y calumnias, que de persecuciones propiamente dichas<sup>217</sup>, que no parecen haberse desencadenado todavía.

Sigue siendo sorprendente la actitud pedida a los convertidos del paganismo respecto del Estado; pues, como en san Pablo, es positiva y leal, sin animosidad, acaso para no entorpecer la misión en tierra pagana<sup>218</sup>.

La oración cristiana, en el espíritu de la carta de Pedro, es escatológica. Pasa por la mediación de Cristo, en quien la comunidad tiene los ojos fijos hacia el mundo futuro. La esperanza da a la oración su solidez y la seguridad de ser oída (3, 7.12). Vigilancia y sobriedad favorecen la oración, como, a su vez, la oración reanima la esperanza viva.

La espera cristiana que describe san Pedro está animada por un dinamismo: la regeneración cristiana es una transformación por realizar, un crecimiento constante, una casa en construcción. Los valores dados por el bautismo son bienes futuros: la herencia, la vocación a la gloria, el establecimiento definitivo con el *Kyrios* en la gloria de Dios.

La esperanza da ritmo a la vida de la Iglesia e impera toda la existencia cristiana considerada como tiempo de destierro (1, 17): la reflexión y la sobriedad, la caridad para con los otros, la firmeza en las pruebas, la espiritualidad del matrimonio, el testimonio ante el mundo. La resurrección de Cristo ha abierto a los cristianos una especie de nueva dimensión: la ogdóada de salvación vive en el misterio la realidad de su espera.

217. Es el parecer de monseñor CHARUE, *Les épîtres catholiques*, en la *Bible Pirot*, 438.

218. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude ...*, 350.

### Capítulo III

## SAN PABLO Y LA ORACIÓN

En la comunidad apostólica, Pablo se destaca, en alto relieve, fiel a la unidad del Espíritu y de la fe, que conduce y sostiene la congregación de los cristianos, con la riqueza de una personalidad incomparable.

En un estudio de teología histórica, no importa tanto hacer una vez más el inventario de la doctrina paulina, cuanto dar cuenta de la profundización señera que el genio del Apóstol aporta a la oración cristiana. El peligro consiste aquí en decir demasiado o decir poco. Toda la teología de Pablo se encuentra en su oración que, para él, es la fe orante, la fe contemplada delante de Dios. Por esto, la oración ocupa un puesto central en su evangelio y es como el foco que alimenta e ilumina su vida.

A pesar de esta importancia indiscutible, la oración paulina ha sido descuidada por exegetas y teólogos, sometidos frecuentemente a las polémicas y preocupados por la apologética, más que serenamente solícitos por una teología paulina<sup>1</sup>. El padre Prat sólo consagra al tema dos páginas de su *Teología de san Pablo*<sup>2</sup>. Albert Schweitzer no habla siquiera de ella en su *Mystik des Apostels Paulus*<sup>3</sup>. Cuatro monografías sobre la oración paulina<sup>4</sup>, tal es el

1. Se hallarán reflexiones semejantes de parte de L. CERFAUX *L'Apôtre en présence de Dieu*, en *Recueil Cerfaux* II, 469. Para todos los artículos del eminente exegeta, aparecidos en los dos volúmenes de esta colección, remitiremos regularmente a esta edición.

2. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*: I, 111933; II, 412-414. En este importante estudio, la oración figura en medio de los «preceptos de moral individual», después de las virtudes y vicios, justamente delante de las «pequeñas virtudes»: el trabajo, el orden y el decoro. (trad. castellana: *Teología de san Pablo*, 2 vols., México 1947).

3. A. SCHWEITZER, *Mystik des Apostels Paulus*, Tübinga 1930.

4. He aquí estas obras en el orden de su aparición: A. JUNCKER, *Das Gebet bei Paulus*, Berlín 1905, simple opúsculo de 32 páginas; E. ORPHAL, *Das Paulusgebet*, Gotha 1933; J.A. ESCHLIMANN, *La Prière dans saint Paul*, Lyon 1934, tesis de doctorado; G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936.

flaco balance de la exégesis católica y protestante durante los cincuenta últimos años.

Hasta en la riqueza de su pensamiento, Pablo es tributario de la comunidad cristiana. El Cristo que le habla, el Espíritu que lo dirige, no son otros que los que animan a la comunidad de Jerusalén. El autor de los Hechos, aun poniendo de manifiesto la acción e importancia del Apóstol, las sitúa en la prolongación de pentecostés, que señaló los tiempos nuevos. Llevada hasta las regiones más remotas, la mar debe su origen al brotar de las fuentes. A lo largo de todo su ministerio, Pablo está apremiado por esta preocupación de unidad con la comunidad madre de todas las iglesias dispersas por el ámbito del imperio romano.

En el reparto del botín, Pablo se lleva la parte del león, no sólo por la extensión de su campo apostólico, sino primeramente por la penetración de su intuición cristiana. Realmente, no tiene alma de ribereño; por instinto se sitúa en el corazón del mensaje cristiano, en el centro de la nueva problemática; él ha discernido lo esencial, las líneas maestras que imperan toda la enseñanza y abrazan toda la historia.

La oración de Pablo es para nosotros de una riqueza incomparable, por ser la expresión más íntima de su vida interior y de su religión simplemente. Tiene la ventaja, sobre la de los Hechos y hasta del evangelio, de que nos es referida por cartas, en que no nos habla un tercero, sino el interesado mismo que ora, a par, con su comunidad.

Todo concurrió a dar esta plenitud a la experiencia espiritual del Apóstol: la abertura de un espíritu acogedor, la riqueza de sus recursos, la formación rabínica de su juventud, la singularidad de su conversión, los hombres y problemas con que tropezó. Lo que hubiera deformado o agriado a un mediocre le permitió al genio paulino dar su medida plena por una profundización, un enraizamiento que sostienen su acción y traban su pensamiento.

Remontándonos más arriba, el balance sería aún más decepcionante. Aquí no hablamos de obras más generales, que son, sin embargo, harto poco numerosas.

## I. FUENTES

Para estudiar la oración en san Pablo, poseemos el libro de los Hechos y la colección de sus cartas. Del uno a las otras, la óptica no es la misma: el relato de los Hechos respecto del Apóstol, como el evangelio respecto de Cristo, nos traen la oración en estado diluido, mientras que las cartas nos la presentan en el fuego de su erupción. Aquí podemos sorprender al Apóstol en oración.

*Hechos de los apóstoles.*

En el libro de los Hechos, la entrada de los primeros gentiles en la Iglesia está señalada por la irrupción violenta (ἐπέπεσεν) del Espíritu, que manifiesta su presencia y su acción por este fenómeno, como en otros casos por los éxtasis carismáticos. Esta pentecostés de los gentiles, preparada por la oración (10, 2; 11, 5), termina en acción de gracias (10, 46). Ella sirve de frontispicio a la misión de Pablo, lleno a su vez del Espíritu Santo (Act 13, 9).

El relato de los Hechos presenta la oración de Pablo como doble fidelidad a la religión de Israel y a la vida de la comunidad mesiánica. Lo mismo que Cristo y los fieles de Jerusalén, Pablo es asiduo a la reunión de oración de los judíos el día de sábado (Act 16, 13). Su táctica constante consiste en buscar primeramente a los judíos en sus reuniones de culto<sup>5</sup>. Permanece fiel al templo (Act 21, 30; 26, 21). Allí se le concede un éxtasis durante la oración (Act 22, 17); en esta circunstancia recibe la misión de marchar a pueblos lejanos (Act 22, 21). Ante el rey Agripa afirma, respecto de su pueblo de origen, la fidelidad a su religión en el culto rendido con perseverancia (Act 26, 7). Como la comunidad apostólica, Pablo conserva los hábitos de la religión de Israel: la oración unida al ayuno (Act 14, 23), la confesión de la fe inspirada en la fórmula misma de Pedro<sup>6</sup> (Act 14, 16.23; 17, 24).

Con más razón está en comunión con el nuevo Israel, la comunidad apostólica de Jerusalén y de Antioquía. Durante una reunión

5. Cf. Act 13, 5.14; 14,1; 16, 13; 17, 10.17; 18, 4.19; 19, 8; 24, 12; 26,11; 28, 17.23.

6. E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1947, 223.

litúrgica de esta última, Pablo y Bernabé son enviados a evangelizar (Act 13, 3; cf. 14, 26; 15, 40).

En Tróade, el primer día de la semana sabática, es decir, el domingo, Pablo rompe el pan eucarístico con los cristianos reunidos en una casa particular. La cena cristiana fue preparada por una homilía del Apóstol que se prolongó durante la noche (Act 20, 7-12). Lo mismo sucede en un naufragio cerca de Malta (Act 27, 35). Como los otros apóstoles, impone las manos a los enfermos y ora sobre ellos (Act 28, 8).

Ya en los Hechos aparece la singular vida de oración de san Pablo. Prisionero en Filipos, pasa con Silas la noche cantando las alabanzas de Dios (Act 16, 25; cf. Col 3, 16). Los conmovedores adioses a la comunidad de Éfeso terminan en una oración común (Act 20, 36; cf. 21, 5). A la vista de los hermanos de Roma, estalla en acción de gracias<sup>7</sup>.

La continuidad que existe entre el tercer evangelio y el libro de los Hechos se halla también entre los Hechos y las cartas paulinas. Como Lucas, Pablo emplea ampliamente los términos *δέομαι*, *δέησις*, *εὐλογεῖν*, *προσευχή*, *προσεύχεσθαι*. Los verbos *αἰνεῖν*, *λατρεύειν*, *κλᾶν*, propios de Lucas, sólo se vuelven a encontrar en las cartas de Pablo. Ambos autores tienen interés en mostrar que el evangelio es universal y que el mundo pagano le presta buen acogimiento.

#### *Cartas paulinas.*

Las cartas de san Pablo han sido sometidas a dolorosa prueba por la crítica de los exegetas. No podemos discutir aquí la cuestión de autenticidad. Nos bastará estar informados de ella y tenerla en cuenta. Antes de estudiar la doctrina, es importante estudiar la semántica paulina y describir la génesis de su obra literaria<sup>8</sup>.

*Εὐχαριστία* es conocida ya por los evangelios, pero ninguno de ellos la emplea tan frecuentemente como Pablo. Le basta pensar en su comunidad para entonar un canto de gratitud a Dios.

Los términos *δέησις*, *δέομαι* (bastante cercanos de *προσευχή*,

7. Cf. Act 28, 15.

8. Hallamos en la primera carta a Timoteo (1 Tim 2, 1) una enumeración más indicativa que exhaustiva: *ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἔντευξις, εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων*. Cf. el texto griego de Jeremías, 11, 14.

*προσεύχεσθαι*) son frecuentemente usados por Lucas y Pablo. En el Apóstol designa lo mismo la oración de petición que cualquier otra oración (Phil 1, 4; 1 Tim 2, 1); más especialmente la que formula por su apostolado o por sus hermanos (Rom 1, 10; 1 Thes 3, 10)<sup>9</sup>. *Αἰτημα*, por lo contrario, que sólo se encuentra una vez (Phil 4, 6), se refiere al objeto de la oración<sup>10</sup>.

El verbo *προσεύχεσθαι* designa la oración en general, raras veces la oración de petición (Col 1, 3; 2 Thes 1, 11). Su complemento es, naturalmente, Dios. Para significar el uso de la oración, sólo Pablo emplea indiferentemente los dos sustantivos *προσευχή* y *δέησις*<sup>11</sup>.

*Ἐντευξις*, raras veces empleado, expresa la oración en general (1 Tim 2, 1), o también la oración de acción de gracias (1 Tim 4, 5).

Aparte el término de *εὐλογέω*, estudiado en san Lucas, y tan frecuente en san Pablo, éste tiene de común con el tercer evangelio las palabras de *λατρεύω*, *λατρεία*, nunca empleadas por los otros dos sinópticos<sup>12</sup>. *Λατρεύω* se encuentra cuatro veces en san Pablo<sup>13</sup>. El término designa el culto divino instituido por Moisés (Rom 1, 9.25; Phil 3, 3; 2 Tim 1, 3). La carta a los Romanos (1, 9) lo emplea para indicar el culto espiritual que Pablo tributa a Dios con su ministerio apostólico. El anuncio del evangelio, como toda la vida cristiana animada por la caridad, es un culto rendido a Dios. Así la carta a los Filipenses recurre a *λατρεύω* para designar la existencia cristiana (3, 3); lo mismo la segunda carta a Timoteo (1, 3). El sustantivo *λατρεία*, por lo contrario, conserva más claramente el sentido tradicional de culto (Rom 9, 4); pero éste se expresa para los cristianos por la ofrenda viva de su existencia (Rom 12, 1).

*Κάυχημα* y *καυχᾶσθαι*, fuera de la carta de Santiago, sólo se hallan en san Pablo. Una y otra expresión pueden tener el sentido de una alabanza agradecida, dirigida a Dios<sup>14</sup> (Rom 5, 2; Phil 1, 26; 3, 3).

9. H. GREEVEN, art. *δέομαι*, en ThWNT II, 40.

10. E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, Gotinga 1928, 169.

11. Cf. Col 4, 2; Eph 6, 18; Phil 1, 4; Rom 1, 10.

12. Salvo en una cita traída por Mt 4, 10.

13. Ocho veces en Lucas (Lc 1, 74; 2, 37; 4, 8; Act 7, 7.42; 24, 14; 26, 7; 27, 23); seis veces en la carta a los Hebreos (8, 5; 9, 14; 10, 2; 12, 28; 13, 10); cuatro veces en las cartas de san Pablo (Rom 1, 9.25; Phil 3, 3; 2 Tim 1, 3); dos veces en el Apocalipsis (7, 15; 22, 3). Cf. el análisis de H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*, Leipzig 1932, 126-127.

14. Cf. también Rom 5, 2 y Ps 5, 12; Phil 1, 26 y Eccl 39, 8; Jer 9, 23; Ps Sal 17, 1.

¿Hay progreso en la doctrina de la oración a lo largo de la obra literaria de san Pablo? Desde las cartas a los Tesalonicenses, se descubren dos notas que se hallan a través de todos los escritos paulinos: insistencia sobre la oración constante, «noche y día» (1 Thes 1, 2; 3, 10; 5, 17), «en todo momento» (2 Thes 1, 3.11; 2, 13), y la importancia dominante de la acción de gracias (1 Thes 5, 17; 2 Thes 1, 3; 2, 13).

La perseverancia revierte como un *leitmotiv*, a veces hasta la redundancia<sup>15</sup>. Es que el apóstol habla de ella *per transennam* y nunca en la parte estrictamente parenética de las cartas. Se trata, pues, más de una confidencia de su vida interior, que de una enseñanza moral.

La acción de gracias atraviesa como un hilo conductor todas

15. Basta referirse a 1 Cor 1, 4; Rom 1, 10; 12, 12; Phil 1, 4; Col 1, 9; Eph 5, 20; 2 Tim 1, 3. Estas fórmulas pertenecen al estilo epistolar del tiempo entre judíos y gentiles. Basta referirse a 2 Mac 13, 12. HARDER trae otras citas (*Paulus und das Gebet*, 8-9). Los calificativos de la oración en Pablo son significativos: παντότε (preferentemente con εὐχαριστεῖν) 1 Thes 1, 2; 2 Thes 1, 3.11; 2, 13; 1 Cor 1, 4; Rom 1, 10; Phil 1, 4; Eph 5, 20; Philem 4; Col 1, 3. Cf. también Lc 15, 31. Es la palabra del padre del pródigo a su hijo fiel: «Tú siempre estás conmigo.»

νυκτὸς καὶ ἡμέρας:	1 Thes 3, 10; 2 Tim 1, 4.
ὑπερεκπερισσοῦ:	1 Thes 3, 10.
προσκαρτεροῦντες:	Rom 12, 12; Col 4, 2; cf. Act 2, 42.46; 6, 4.
οὐ παύομεθα:	Eph 1, 16; Col 1, 9; cf. Hebr 10, 2.

No deja de tener interés analizar el sentido de las principales expresiones: νυκτὸς καὶ ἡμέρας significa en todo tiempo (Mc 4, 27; con παντός, Mc 5, 5). En san Lucas, la expresión indica la asiduidad al templo en la profetisa Ana (Lc 2, 37) y una petición insistente (18, 7). En los Hechos emplea Pablo la misma locución para expresar su acción constante con los fieles de Éfeso (Act 20, 31), y el culto tributado sin interrupción en la esperanza mesiánica por las doce tribus de Israel (Act 26, 7). HARDER (*Paulus und das Gebet*, 10) se inclinaria a ver ahí los diversos rezos del día y, a medianoche, del *šema*, según el Talmud.

ὑπερεκπερισσοῦ, es un término propio de Pablo solo, que se encuentra en el contexto de la oración (Eph 3, 20; cf. 1 Thes 5, 13).

προσκαρτεροῦντες. El verbo προσκαρτερεῖν es igualmente caro al autor de los Hechos y a Pablo, y subraya su parentesco. Uno y otro lo emplean en un contexto cultural (hasta en Rom 13, 6). De manera muy particular se aplica a la oración (Act 1, 14). La comunidad es asidua en orar, según el ejemplo y el precepto del Señor. Es un elemento característico de su vida (Act 2, 42-46; 6, 4). El uso de la palabra permite valorar hasta qué punto está Pablo inserto en la comunidad evangélica. Con ello puede relacionarse la forma negativa: οὐ παύομαι.

Las diversas expresiones enseñan en formas variables que toda la actividad del creyente de la mañana a la noche debe ser una alabanza de Dios. G. HARDER relaciona el texto de Tobías 4, 9 (*Paulus und das Gebet*, 9).

En la carta a los Filipenses (1, 3-4), en que el corazón de Pablo habla libremente, hallamos cuatro absolutos acumulados: ἐπὶ πάσῃ τῇ νυκτὶ ὑμῶν, πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν.

las epístolas. De ordinario está formulada al comienzo de la carta<sup>16</sup>. Falta en la carta segunda a los Corintios, lo mismo que en las cartas a los Gálatas y a Tito. Reaparece en el curso de la carta<sup>17</sup>. En la carta a los Romanos, la εὐχαριστία se expresa formalmente en oración (6, 17). Las epístolas de la cautividad le dan «un gálibo litúrgico»<sup>18</sup>. Estas εὐχαρισταὶ conservan el eco de las acciones de gracias del culto con la espontaneidad de la primera improvisación. Es notable que la fórmula Ἐυχαριστεῖν ὀφείλομεν... καθὼς ἄξιόν ἐστιν, que abrirá las anáforas, se encuentra ya desde la segunda carta a los Tesalonicenses (1, 3), inspirada por la oración judía<sup>19</sup>.

La comunidad de Corinto obliga al Apóstol a tomar posición sobre cierto número de cuestiones que sólo nos son conocidas por la respuesta de Pablo. La comida del Señor, tratada en dos ocasiones (10, 16-18; 11, 17.34), aparece en el corazón de la vida religiosa de la comunidad. No tiene nada de sorprendente que las dos cartas a los Corintios nos procuren el máximo de informes acerca de la vida cultural, los carismas, las fórmulas litúrgicas, como *amén* (1 Cor 14, 16; 2 Cor 1, 20), *marana ta* (1 Cor 16, 22), y la secuencia final (1 Cor 16, 20-24), sin hablar de la doxología que pasará a las liturgias orientales (2 Cor 13, 13). La bendición hace a su vez aquí su aparición<sup>20</sup> (2 Cor 1, 3).

Tan vehemente, tan apasionada como la anterior, la carta a los Gálatas nos ofrece el máximo de noticias sobre la vida del Apóstol, sobre su vocación e itinerario espiritual. En ella hallamos ya la confidencia sobre la oración del Espíritu en el corazón de los fieles.

La carta a los Romanos formula en dos ocasiones la oración de bendición (1, 25; 9, 5). Por lo demás, esta carta, la más doctrinal, la menos personal, puesto que el autor no conoce a sus destinatarios, es la carta en que brota más espontáneamente la oración. Tiene como un aire litúrgico, anafórico, por sus acciones de gracias (6, 17.25), sus bendiciones (1, 25; 9, 5), la súplica (15, 5), los deseos

16. Cf. 1 Thes 1, 2; 2 Thes 1, 3; 1 Cor 1, 4; Rom 1, 8; Phil 1, 3; Philem 4; Col 1, 3; Eph 1, 16, donde llega tarde; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 3.

17. Por ej., 1 Thes 3, 9; 2 Thes 2, 13; 1 Cor 15, 57; 2 Cor 1, 11; 2, 14; 4, 15; 8, 16; 9, 11.12; Col 3, 15; Eph 5, 4.20.

18. La expresión es de monseñor CERFAUX, en *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París 1951, 306.

19. La influencia judía ha sido señalada por G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 62, nota 3.

20. J. MARTY, *Études de textes cultuels contenus dans le N.T.*, en «Revue d'hist. et de philosophie religieuses» 9 (1929) 366.

litúrgicos (15, 33; 16, 20), las doxologías que terminan las dos partes (11, 33-36; 16, 25-26). Mejor aún que la epístola a los gálatas, demasiado polémica para permitir una exposición irénica, la carta a los Romanos asienta el fundamento de la oración cristiana en la filiación adoptiva, que nos hace decir en el Espíritu: *Abba!* ¡Padre! (Rom 8, 15; Gal 4, 6).

Las epístolas de la cautividad atestiguan un maduramiento espiritual. Entregado enteramente a la contemplación, el Apóstol traduce su percepción del misterio en acción de gracia y se esfuerza por penetrar el secreto en que la fe envuelve la persona y la obra de Cristo. La oración ocupa aquí un puesto importante y aparece a flor de texto, con afectuoso abandono, en la carta a los filipenses. La vida de Cristo es presentada aquí como un drama con peripecias, bajo la influencia sin duda de las confesiones de fe. El himno a Cristo es el más bello desenvolvimiento que poseemos de la carrera de Jesús. Exige un estudio particular.

Prisionero en Éfeso o en Roma, Pablo escribe a la comunidad de Filipos. En torno a él, sólo hay rivalidades, envidia e intrigas (φθόνος, ἔρις, ἐριθεία). ¿Fue este espectáculo, o fueron noticias recibidas, lo que llevó al Apóstol a exhortar a los cristianos de Filipos a guardar la unidad (2, 2), en la comunión del Espíritu (2, 1), huyendo de la vanagloria en la humildad? E. Lohmeyer piensa que la carta está inspirada por el martirio cercano del Apóstol<sup>21</sup>.

Cristo da ejemplo de estas disposiciones: unido a su Padre, se anonadó y se humilló. El himno que sigue es eco de la exhortación precedente, que está, por tanto, ligada al contexto (Phil 2, 6-11)<sup>22</sup>.

Él, que estando en la condición (μορφή) de Dios no se prevalió de ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo, tomando la condición de esclavo.

21. E. LOHMEYER, *Philippenerbrief*, Gotinga 1928, 5. El exegeta ha redactado su comentario en esta perspectiva.

22. Basta comparar:

ἡγούμενοι ὑπερέχοντας (2, 3) y οὐχ ἀρπαγμῶν ἠγήσατο (2, 6).  
κενοδοξίαν (2, 3) y ἑαυτὸν ἐκένωσεν (2, 7).  
ταπεινοφροσύνη (2, 3) y ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν (2, 8).  
ἐχαρίσθη (1, 29) y ἐχαρίσατο (2, 9).

Hecho semejante (ἐν ὁμοιώματι) a los hombres y considerado en lo exterior como un hombre, se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre sobre todo nombre, para que, al nombre de Jesús, se doble toda rodilla, de los seres celestiales, terrenales e infernales, y toda lengua confiese: Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre.

¿Se apropió Pablo un himno existente, compuesto en arameo<sup>23</sup>, o es autor del texto? Los pareceres están divididos. Por lo demás, la solución de esta cuestión no es esencial para nuestro estudio. Es difícil no hacer el mínimo de concesiones, admitiendo, con monseñor Cerfaux, que san Pablo se inspiró en un himno determinado, siquiera le insuflara su propia doctrina<sup>24</sup>. J. Schmitt, a despecho de los elementos paulinos, concluye una «reproducción bastante libre de una pieza litúrgica corriente en la Iglesia de los orígenes», sobre todo por razón de la terminología cultural, cercana a los escritos joánicos<sup>25</sup>. Si el tema del nombre concedido a Jesús es todavía judaico, la cristología subyacente acusa un estado ya evolucionado.

La influencia de los cánticos del siervo de Yahveh es preponde-

23. Es la posición de LOHMEYER, *Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil., II, 5-11*, en *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissen.*, 1927-1928; de O. CULLMANN, *Les premières confessions de la foi*, París 1948, 16; de G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 57.

J. Jeremias estima que se pueden obtener tres estrofas de cuatro versos, considerando como adiciones paulinas:

a) θανάτου δὲ σταυροῦ.  
b) ἐπουρανίων.  
c) εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

24. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 284.

25. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, París 1949, 99. Para los vínculos con los escritos joánicos, compárese τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ (v. 6) y Ioh 5, 18b y ὑψοῦν, v. 9; con Act 2, 33 y Ioh 8, 28; 12, 32.34.

Pero ¿por qué argumentar sobre los rasgos característicos de la fe profesada por las primeras generaciones cristianas, como si el apóstol profesara otra distinta? ¿Puede esto molestarle en la composición de un himno a Cristo?

Además, no hay que exagerar las semejanzas joánicas, que pueden ser meras coincidencias verbales. Antes que Juan, ὑψωθήσεται se encuentra en Isaías (52, 13) que pudo inspirar a ambos autores. El ὑπέρ (2, 9) delata la mano paulina, que, a partir de las epístolas de la cautividad, multiplica los ὑπέρ, para poner a Cristo por encima de las potestades (cf. Eph 1, 21). Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 286, nota 2.

rante en el himno <sup>26</sup>. El empleo arcaico del παῖς Ἰησοῦς indicaba ya este hecho en la liturgia de la comunidad apostólica (Act 4, 27.30). El cántico del siervo ha proporcionado el cañamazo sobre el que aparece, en sobreimpresión, Cristo obediente y humillado primeramente (Is 52, 13 — 53, 12), exaltado luego <sup>27</sup>.

En el simple plano literario, el himno nos ofrece los rasgos característicos de la primera prosodia cristiana. El estilo es hierático y solemne, los períodos son estudiados y rítmicos, el pensamiento progresivo y ascendente; la construcción es antitética y sinonímica, los participios forman una pieza maestra <sup>28</sup>.

La enseñanza cristológica subyacente, semejante a la de las otras epístolas de la cautividad, afirma el dominio universal del Señor, a quien se tributan los honores divinos y la adoración por parte de «los seres celestiales, terrenales e infernales». El προσκυβεῖν es el signo característico de la oración de adoración <sup>29</sup>.

El homenaje a Cristo que termina en la confesión de la fe: «Jesús es el Kyrios», sitúa su epopeya en el rodar de la historia. El ser divino ha vivido una existencia de hombre, y de hombre humillado hasta la muerte de cruz. El creyente deberá unirse al Hijo del hombre a través de esta humanidad.

En adelante, la humanidad mofada es arrastrada a la gloria del Hijo de Dios. El cosmos entero celebra el señorío de Jesús. El término ἐξομολογεῖσθαι (Is 45, 23) y la afirmación de Jesucristo Señor dan al himno entero el aire de una verdadera confesión de la fe <sup>30</sup>, de carácter a par doctrinal y litúrgico.

26. La cosa está puesta en evidencia por un análisis penetrante de L. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, en Recueil Cerfaux II, 425-455.

27. Phil 2, 6, μορφή: Is 52, 14; 53, 1.2.3; Áquila traduce μορφή en lugar de εἶδος.

2, 7 μ. δούλου: Is 52, 14; 53, 11; cf. 49, 3.5. Áquila traduce Is 52, 13 δούλος, y no παῖς, como los LXX.

οὐχ ἀρπαγμῶν, Is 53, 12; 49, 24.25; Áquila traduce Is 53, 12 por λάφυρα, sinónimo de ἀρπαγμῶν. ἐκένωσεν traduce Is 53, 12.

2, 8 ἐταπείνωσεν, cf. Is 53, 8, como también 2 Cor 8, 9.

μέχρι θανάτου cf. ἤχθη εἰς θάνατον Is 53, 8 y 12.

2, 9 διό Is 53, 12: por eso recibirá; cf. Is 52, 13-15.

2, 10 πᾶν γόνυ κάμψη, Is 45, 23; 45, 6.8; 49, 7.

2, 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται Is 45, 23.

Léase también G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 59.

28. Según J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la préd. ap.*, 95.

29. Es el tema del estudio comparativo, un poco sistemático, pero sugestivo a menudo, de J. HORST, *Proskynein, Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh 1932; cf. sobre todo, 193-194.

30. Cf. supra, p. 323-328.

Las dos cartas gemelas a los Colosenses y a los Efesios traen la enumeración bastante enigmática: «Cantad en salmos, himnos y cánticos espirituales, ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς» (Col 3, 16; Eph 5, 19).

¿A qué corresponde esta enumeración, que se repite idéntica dos veces? <sup>31</sup>. ¿Se trata de salmos del Antiguo Testamento? Parece más bien que nos hallamos ante composiciones cristianas, imitadas tal vez de las antiguas <sup>32</sup>. Los himnos parecen ser cánticos cristianos que tienen a Cristo por objeto, de los que el Nuevo Testamento nos ha conservado algunos fragmentos <sup>33</sup>. Los cánticos espirituales pueden significar improvisaciones inspiradas por el Espíritu Santo, a las que alude la primera carta a los Corintios (14, 16).

Todos estos cánticos debían celebrar la grandeza del designio de Dios, el misterio revelado en Jesucristo y la carrera del propio Cristo, desde su preexistencia hasta su retorno glorioso, después de su ascensión. Es posible sean la correspondencia lírica de las confesiones de fe.

Como nota monseñor Cerfaux <sup>34</sup>, estos himnos aparecen en la estela literaria de Asia Menor, patria de los destinatarios de nuestras dos epístolas y patria de los himnos. Plinio el Joven señala los cánticos cristianos en Bitinia. El retórico Elio Arístides había compuesto himnos en prosa inspirados por los dioses.

La carta a los Colosenses acaba la enseñanza de las cartas anteriores, precisando la primacía de Cristo en el orden de la creación y de la salud, fundamento que es de su soberanía cósmica. La oración inicial se desenvuelve según el ritmo que hallaremos más tarde en las anáforas eucarísticas, ora prolongue el eco de la celebración, ora le imprima su propio cuño para adelante. Esa oración da gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, a quien en definitiva compete la iniciativa de la creación, no menos que de la salud operada por Cristo.

A lo largo de ese desenvolvimiento, la carta introduce en forma

31. Ὕμνος no se halla en ninguna otra parte del Nuevo Testamento; ψαλμός se halla en Pablo, 1 Cor 14, 26; ᾠδή, en Apoc 5, 9; 14, 3; 15, 3. Respecto de los verbos correspondientes, hallamos ἔδω en Apoc 5, 9; 14, 3; 15, 3 y ψάλλω en Rom 15, 9; 1 Cor 14, 15; Iac 5, 13.

32. W. BAUER, ψαλμός, en *Wörterbuch zum N.T.*, 1617.

33. Por ej., Eph 5, 14; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11; cf. 1 Tim 6, 15-16 y Apoc 1, 11; 5, 9-13; 15, 3-4.

34. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 306.



de himno<sup>35</sup> un canto a Cristo primogénito. En él improvisa Pablo en un estilo determinado, más bien que aprovechar un modelo dado. La influencia del lirismo de la Biblia que canta la creación es ahí evidente<sup>36</sup>. El tema de Cristo primogénito y el de Cristo muerto y resucitado, cabeza de la Iglesia, caros a las epístolas de la cautividad, sitúan el cántico a Cristo en el contexto de la celebración eucarística.

La carta a los Efesios representa una síntesis de las precedentes, recuerda la supremacía cósmica de Cristo y desenvuelve sobre todo el misterio de la Iglesia que se construye como un templo único. ¿Determina el tema de la Iglesia el estilo litúrgico y la abundancia de oraciones que caracterizan esta epístola?

La carta se abre por una acción de gracias de aspecto litúrgico (1, 3-14)<sup>37</sup>. Pueden distinguirse dos secciones de dos estrofas, ritmadas cada vez por ἐν ᾧ (v. 7.11.13), con la variante una vez de ἐν αὐτῷ (v. 4). La primera estrofa de la primera sección celebra la elección a la santidad (v. 4-6); la segunda, la realización del misterio por el señorío universal del *Kyrios*<sup>38</sup> (v. 7-11). La segunda sección se compone de dos estrofas antitéticas (v. 11, 12), la primera de las cuales habla de la predestinación de Israel, y la segunda (v. 13-14) del llamamiento de los gentiles. La δόξα Πατρός, anunciada ya anteriormente (6, 12), finalmente repetida en la doxología (v. 14), acaba por dar a la composición aspecto litúrgico.

El mismo estilo hierático y solemne lo hallamos también en las otras oraciones de la misma carta (1, 17-23; 3, 14-19). El Apóstol pide al Padre de la gloria que ilumine los corazones y espíritus de los fieles, para que conozcan el misterio en todas sus dimensiones. La última oración termina en una doxología solemne.

La misma carta, para ilustrar el «andar en la luz», se refiere a un texto que es indiscutiblemente una cita. Está introducido por λέγει, sin que se indique el sujeto (5, 14):

Despiértate, tú que duermes, | levántate de entre los muertos | y te iluminará Cristo.

35. Cf. el estudio de E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1923, 166-207. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 47-48.

36. En HARDER, *Paulus und das Gebet*, 51.

37. H. COPPIETERS, *La doxologie de la lettre aux Ephésiens*, en «Revue Biblique» 6 (1909) 74-86.

38. Es interesante establecer la comparación entre Eph 1, 10 y Col 1, 16.20.

Todas las hipótesis han sido hechas<sup>39</sup> para descubrir el autor y origen de esta cita, que debía formar parte de un texto más largo<sup>40</sup>. Ni los libros inspirados ni los escritos apócrifos han dado solución a la cuestión. Parece que el sujeto de λέγει es el Espíritu Santo, que inspira a la Iglesia las oraciones y cánticos de que se habla más adelante (5, 18-19). Se trataría, pues, de un himno de la Iglesia primitiva, empleado sin duda durante la celebración bautismal en el momento en que el catecúmeno era inmergido en el agua<sup>41</sup> (5, 8). La composición poética es perfecta: tres miembros simétricos que comienzan cada uno por un verbo y se escanden por dos acentos tónicos<sup>42</sup>.

Esta oración, transfigurada por la espera de la vida incorruptible, parece acercarnos al Dios Padre y al Señor Jesucristo (6, 23). La visión celeste da en adelante un colorido particular a la doctrina y a la vida de oración del apóstol. Su exhortación parece hacerse más instantánea en el momento en que vigilancia y acción de gracias unen en su alma los armónicos.

Las cartas pastorales, en la medida que son obra de san Pablo, no aportan datos nuevos sobre la oración. En ellas no hallamos ya las efusiones esparcidas en sus hermanas mayores. Las acciones de gracias de la dirección a Timoteo son bastante descoloridas y convencionales. Es sorprendente, por lo contrario, que la oración litúrgica ocupe un lugar tan secundario en las consignas dirigidas a los dirigentes de la comunidad. Dos fragmentos de himnos tomados sin duda a la liturgia (1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11) y una doxología (1 Tim 6, 15-16), lanzados como cantos errátiles en el texto, tal es el balance de las cartas pastorales.

En un contexto inesperado aparece un extracto de himno (1 Tim 3, 16), introducido por la fórmula: «Por confesión de todos<sup>43</sup>,

39. Sobre las hipótesis y el texto, cf. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la préd. ap.*, 87-89.

40. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA nos procura sin duda la continuación en el *Protréptico* 8, 84, 1-2.

41. F. J. DÖLGER, *Sol salutis*, Munster 1925, 365-366.

42. Cf. 1 Tim 3, 16.

43. Ὁμολογουμένως. La otra colección ὁμολογοῦμεν ὡς, atestiguada por la versión siropalestina, subraya que se trata de una confesión de fe. Aun ὁμολογουμένως, familiar al Nuevo Testamento, parece haber sido escogido aquí para sugerir la idea de ὁμολογία.

Para el análisis del himno, cf. A. DESCAMPS, *Les Justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif*, Lovaina 1950, 84-89.

grande es el misterio de la religión<sup>44</sup>, manifestado en la carne<sup>45</sup>, justificado en el espíritu, visto por los ángeles<sup>46</sup>, anunciado en las naciones, creído en el mundo, arrebatado en gloria<sup>47</sup>.

El himno está compuesto de tres pareados, unidos dos a dos por antítesis: carne — espíritu, ángeles — naciones, mundo — gloria. El quiasmo trastorna el orden en la segunda estrofa. La composición es fiel a la prosodia cristiana, inspirada tal vez aquí por las *Odas de Salomón*<sup>48</sup>. El ritmo ternario respeta al ceremonial de las introducciones orientales<sup>49</sup>.

Comoquiera que sea, el himno desenvuelve el misterio de Cristo, que es también el designio de la salud. La progresión histórica (no decimos cronológica), lejos de debilitar su carácter cultural, lo sitúa, por lo contrario, entre las confesiones que presentan la fe cristiana dentro del desarrollo de la historia sagrada<sup>50</sup>.

44. Ἐὐσεβείας. Traducimos «religión» para incluir el culto interior y exterior, como lo hace W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, 590. Esta palabra es más amplia que «piedad». Lietzmann llega a pensar en la eucaristía. En J. MARTY, *Étude de textes cultuels* en «Rev. d'H. et de Ph. rel.» 369. Cf. M.O. MASSINGER, en «Bibliotheca sacra» 96 (1940) 379-489. F. TILLMANN, en «Pastor Bonus» 53 (1942) 129-136, 161-165, que trata de *Frömmigkeit in den Pastoralbriefen*.

Hay que notar la construcción relativa μ. ὅς de la frase, que es clásica en la himnología antigua. Cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 47. El antecedente neutro, seguido de un relativo masculino, no basta para probar que introduzca una confesión de la fe, porque se da en otros casos (Col 2, 19; Rom 9, 24; Phil 2, 15). El argumento más fuerte en favor de la inserción de un fragmento extraño en el texto es el contraste entre la marcha libre del v. 16a y el tono solemne, el aire muy estudiado de la frase que sigue.

El antecedente de ὅς es: Cristo (B. Weiss, W. Lock); Cristo y la Iglesia (H. von Soden, A. Seeberg); el misterio (G. Wohlenberg, A. Lemonnyer, M. Dibelius). Cf. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la préd. ap.*, 101.

45. Pensamiento eminentemente paulino, cf. Rom 1, 3.

Ἐδικαιώθη recuerda el título arcaico de Justo, Δίκαιος, dado a Cristo Act 3, 14; 7, 52.

¿Cuál es el sentido de πνεῦμα? La analogía de Rom 1, 3-4 nos hace inclinarse hacia el modo de ser espiritual y, por ende, divino de Cristo.

46. ὄφθη es el término técnico de las cristofanías (1 Cor 15, 5-8; Lc 24, 34; Act 13, 31).

Los ángeles parecen representar aquí las potestades de las epístolas de la cautividad. Cf. Ascensión de Isaias 2, 2. La alusión a la ascensión subraya el éxito del evangelio entre los gentiles, en que no había penetrado el judaísmo.

47. La repercusión cósmica de la entrada en la gloria había sido ya una idea cara a Pablo (Phil 2, 6-11).

48. El padre LEBRETON (*Histoire du dogme de la Trinité*, I, 348) relaciona con este himno la conclusión de la oda novena de Salomón.

49. J. JEREMIAS (*Briefe an Timotheus*, NTD 32) ha aclarado el protocolo de la introducción y relaciona a este respecto el texto de Phil 2, 9-11; Mt 28, 18-20; Hebr 1, 5-14.

50. Cf. supra, p. 326s.

No vemos por qué J. SCHMITT (op. cit., 101) le niega este carácter de con-

Esta oración — que es más una confesión de la fe que un himno — tiene carácter mucho menos judaico que el documento paralelo de la carta a los Filipenses (2, 6-11). Debe provenir de comunidades etnicocristianas, en que hubo de emplearse en las asambleas cultuales<sup>51</sup>.

La segunda carta a Timoteo trae otro fragmento. La introducción (πιστὸς ὁ λόγος) alude a una cita<sup>52</sup> que debía ser conocida de los que frecuentaban las reuniones litúrgicas (2 Tim 2, 11):

Si morimos con Él — con Él viviremos,  
si permanecemos firmes — con Él reinaremos,  
si lo negamos — Él también nos negará,  
si somos infieles — Él permanece fiel,  
porque no puede negarse a sí mismo.

Hallamos aquí la composición antitética, ya encontrada antes (1 Tim 3, 16). Parece motivada por las persecuciones de que han sido víctimas los cristianos<sup>53</sup>. Nos hallamos aquí ante un canto de fidelidad, más bien que una confesión de la fe<sup>54</sup>.

Por mucho que sea el interés de este análisis literario, es menester duplicarlo con un estudio del camino espiritual que comienza a las puertas de Damasco.

## II. LA VISIÓN DEL CAMINO DE DAMASCO<sup>55</sup>

Si tratamos de descubrir el punto sólido a que se ligan la piedad y vida de oración de san Pablo, el acontecimiento de Damasco se nos impone como la curva decisiva. La visión del Apóstol es

fección, muy visible, sin embargo, en el desarrollo de las frases, carácter que no haría sino apoyar la tesis de su libro.

51. Para 1 Tim 6, 12-16, véase supra las confesiones de la fe, 324s.

52. Hallamos en otra parte la misma fórmula: 1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; Tit 3, 8. La cita se refiere, por una parte, a Rom 6, 8, por otra, a Mt 10, 33.

53. Es posible que el autor haya podido fortalecer la fe de los mártires durante la persecución, como indica F. KOEHLER, *Pastoralbriefe*, Gotinga 1917, 439. Pero no tenemos prueba histórica. Es también el parecer de J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus u. Titus*, NTD 47.

54. No parece se trate aquí de «símbolo de fe», como sugiere E. OSTY, *Le Nouveau Testament*, París 1949, 458.

55. Sobre la importancia doctrinal del acontecimiento, puede verse J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, París 1952, 128; E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 86-88; J. BONSRIVEN, *L'Évangile de saint Paul*, París 1948, 42-48; L. CERFAUX, en *Recueil Cerfaux II*, 470.

tan capital para la Iglesia naciente, que Lucas da tres relaciones de ella (Act 9, 1-19; 22, 4-21; 26, 10-20).

¿Qué representa la visión en el camino de Damasco para la psicología y evolución religiosa del Apóstol? Los autores hablan comúnmente de «la conversión de san Pablo»<sup>56</sup>. Esta expresión está preñada de consecuencias e impone cierta opción de partida. Convertirse significa cambiar de creencias religiosas. Pablo no habla nunca de haber cambiado de religión o repudiado la fe de sus padres. Reivindica, por lo contrario, con orgullo la herencia de ellos y afirma ante sus correligionarios la legitimidad y nobleza de su filiación y hasta su mayor fidelidad al designio de Dios, inscrito en la historia de su pueblo.

El cambio operado en su vida, por profundo que sea en su psicología religiosa, responde en el plano de Dios a una vocación semejante a la de los profetas del Antiguo Testamento. Pablo la descubre a las puertas de Damasco, cuando su vida anterior parecía hacer befa de ella, si se consideran las cosas en una perspectiva humana. El giro operado por la visión de Cristo representa a par una rotura brutal que el Apóstol compara a un parto prematuro y una maravillosa profundización de su fe judía.

San Pablo tuvo varias veces ocasión de explicarse acerca del acontecimiento. El texto más explícito se halla en la carta a los Gálatas, en que el autor se justifica frente a los judaizantes. A esta carta, por lo demás, habremos de referirnos constantemente para medir la situación de Pablo respecto de Israel. Pablo apoya su vocación en el acontecimiento de Damasco:

Pero cuando a Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia le plugo revelar en mí a su Hijo para que lo anunciara entre las naciones, al punto... (Gal 1, 15-16).

El que revela al Hijo es, evidentemente, el Dios del Antiguo Testamento, que «separó» a los profetas. Las citas bíblicas: «escooger desde el seno de mi madre», «llamar», sugieren que el Apóstol se aplica a sí mismo el llamamiento de que se hizo gracia a Jeremías (1, 5), al siervo de Yahveh (Is 49, 1) y a Juan Bautista (Lc 1, 15).

56. Con mucha perspicacia, dom J. DUPONT intitula el relato: *Vocation de Saul*, en la *Bible de Jérusalem*, 90.

Este llamamiento marca a Pablo desde su nacimiento. Es, por consiguiente, anterior a la visión, que fue sólo para sus ojos obcecados la manifestación deslumbrante del designio de Dios sobre él. El objeto de su misión es anunciar a los gentiles de la tierra la buena nueva que les concierne. El descubrimiento hecho junto a Damasco tiene por objeto la persona y función de Jesús. En varias ocasiones afirma Pablo haber visto a Cristo resucitado: «¿Es que no he visto (έώρακα) a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9, 1). «En último lugar se me apareció (εφθθη) a mí, como a un abortivo» (1 Cor 15, 8).

Con esto hay que relacionar otro texto, que es una confidencia apenas disimulada<sup>57</sup> (2 Cor 4, 6). Este último pasaje subraya la gracia de Dios, que se burla de las resistencias humanas y se afirma con poder. Es, pues, claro que Dios<sup>58</sup> tomó la iniciativa del llamamiento descubriendo el misterio de Cristo resucitado.

La revelación de Dios hecha a Pablo le manifiesta una verdad eclesiológica en triple sentido: el Cristo de los cristianos ha resucitado, es el *Kyrios*; vive en el seno de la comunidad cristiana a la que le manda unirse; su misión propia consistirá en introducir a los gentiles en la comunidad mesiánica<sup>59</sup>. Jesús se le aparece como el enviado del Dios de los padres, es el Mesías prometido a su pueblo, Dios lo ha resucitado de entre los muertos. Su muerte misma le procura la gloria, de donde vendrá para juzgar, y nos asegura la salud.

Esta percepción aclara a par su fe y su oración situándolas respecto de Dios y del *Kyrios*. Luz semejante a la que, en la cima de una montaña, esclarece las dos vertientes, la que está detrás y la que va a recorrer en adelante.

Pablo ve ahora lo que sus ojos obcecados no habían percibido, pero que existía ya, y de ello daba testimonio la comunidad cris-

57. Es el parecer de BULTMANN, art. *γνώσκω*, en ThWNT I, 710; de J. DUPONT, *Gnosis*, París 1949, 36; de L. CERFAUX, en Recueil Cerfaux II, 460.

58. Y no Cristo, como afirma el padre LEBRETON, *La contemplation dans le Nouveau Testament*, en «Recherches de science religieuse» 30 (1940) 83. Monseñor CERFAUX (Recueil Cerfaux II, 470-474) parece haber dado una demostración contundente. El texto de Phil 3, 12 no se opone a ella. La traducción correcta parece ser: «No que haya recibido (la resurrección como premio) o que haya llegado ya a mi perfección (por la resurrección); sigo (como en una carrera) con la esperanza de alcanzar la meta, porque yo mismo he sido alcanzado (en la carrera) por Cristo.» L. CERFAUX, Recueil II, 473.

59. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, 128.

tiana de Jerusalén: Jesús es el *Kyrios*. Aquel que los judíos han rechazado y a quien él mismo perseguía, Dios lo ha hecho *Kyrios*. Tal es la fe común y el objeto de la confesión cristiana <sup>60</sup>.

El Señor Jesús es la piedra angular de la nueva construcción, sobre Él se edifica la comunidad. La cena eucarística, a la que asiste invisiblemente el *Kyrios*, constituye el signo eficiente de este misterio y el culto nuevo de los hijos del Padre. En torno a la comida del Señor debe efectuarse la unión de todos, judíos y gentiles, alimentados por el pan único, hasta el día en que se realice la reunión universal, el día de la parusía, cuando se manifieste el Señor a la faz del universo.

En torno a esta revelación se ordena la fe judía de Pablo. Lejos de renegar de ella, pretende haber descubierto en la visión sus verdaderas dimensiones. Todo el pasado se esclarece, la historia de Israel emerge en una luz nueva. Pablo ha llegado a mayor edad en la fe. Ha entrado como hijo legítimo en posesión del patrimonio.

¿Son hebreos? Yo también. ¿Son israelitas? Yo también. ¿Son descendencia de Abraham? Yo también (2 Cor 11, 22).

Raza, religión, promesas y alianza las comparte Pablo con su pueblo. Se pasa a la Iglesia mesiánica con armas y bagajes. La visión de Damasco ilumina el paisaje que había habitado sin conocerlo, y la historia cuyo sentido, cuya orientación y τέλος no había percibido hasta entonces (Rom 10, 4).

Pablo se desprende no de Israel, sino del fariseísmo y rabinismo contemporáneos, que consideraban la promesa como un privilegio reservado, y su realización como la recompensa concedida a las prestaciones de los judíos fieles.

Como Filón y Josefo, y, antes que ellos, sobre todo los profetas, el Apóstol va a espiritualizar las nociones tradicionales de culto, de herencia y adopción. La espera mesiánica y escatológica se realiza en la misión del Hijo primogénito, en torno al cual se constituye la comunidad mesiánica.

En Cristo adquiere la filiación de Israel toda su significación — las sombras se desvanecen ante la luz — y, a decir verdad, solos los cristianos son en adelante hijos, como ellos solos son herederos

60. Rom 4, 24; 10, 9; 1Cor 9, 1; 12, 3; 2 Cor 4, 14.

ros en Cristo <sup>61</sup>. El culto judío, centrado en el templo, se había ya interiorizado en el judaísmo postexílico. En la comunidad cristiana, el culto nuevo se funda en Cristo muerto y resucitado, que impera el culto interior y la oración cristiana.

En conclusión, la visión del camino de Damasco permite a Pablo aplicar al cristianismo naciente las promesas que él veía sin comprenderlas. De la férula del tutor pasó a la autoridad del Padre. Al Padre que había hablado a los padres y se había revelado en Cristo, se dirige la oración paulina desde el acontecimiento de Damasco. Como en el pasado, esa oración se nutre de la enseñanza de la *torah* y de los profetas. La Biblia sigue siendo su libro, como lo fue de Cristo. Salmos y Deuteronomio, entendidos a la luz evangélica, nutren su vida de oración. Las instituciones religiosas de Israel, peregrinaciones y votos, continúan sosteniendo su vida espiritual. Lee el salterio en la traducción de los LXX, que le había impreso un colorido más mesiánico y escatológico, desarrollando las nociones de ἐλπίς <sup>62</sup>, de δύναμις, de κρίσις y κρινεῖν. Esta influencia es particularmente sensible en las cartas a los Tesalonicenses. A lo largo de las cartas hallamos de nuevo el soplo y hasta el estilo de la oración judía, señaladamente en las bendiciones y doxologías. Fórmulas antiguas que Pablo repite en adelante con corazón nuevo, con el alma del hijo que puede decir legítimamente: *Abba*, Padre.

### III. A QUIÉN SE DIRIGE LA ORACIÓN DE PABLO

#### PUESTO DEL PADRE

Cuando Pablo trata de la oración, siempre que la fórmula — bendiciones y acciones de gracias sobre todo —, ésta se dirige a Dios <sup>63</sup>. Θεός es la invocación más frecuente con mucho <sup>64</sup>. Los títulos dados

61. Cf. Gal 3, 29; Rom 8, 17.

62. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 68-69, 71. Sobre la posible influencia de las *Odas de Salomón*, ibid., 111.

63. Pablo habla ordinariamente de θεός: 498 veces (de ellas 44 en las pastorales), 33 veces junto a πατήρ, mientras la palabra πατήρ es empleada 42 veces (3 de ellas en las pastorales), entre las cuales 33 veces junto con θεός. Cf. G. SCHRENK, art. πατήρ, en ThWNT v, 1010, nota 382.

64. Hemos podido contar 36 pasajes en que el Apóstol, tanto si ora como si habla de la oración, la dirige a Dios sin más: 1Thes 1, 2; 2, 13; 3, 10; 5, 23; 2Thes

a Dios están tomados a menudo del salterio (1 Thes 5, 23; Rom 15, 33). Dos veces es Dios llamado el Dios de la paz, una vez el Dios de la paciencia (Rom 15, 5), una vez igualmente Dios de toda consolación (2 Cor 1, 8).

Más compuestas, más completas todavía son las doxologías de las cartas pastorales: «Al rey de los siglos, al Dios inmortal, invisible, único» (1 Tim 1, 17). Y más adelante: «El bienaventurado y solo poderoso, el Rey de reyes y Señor de señores, el solo que posee la inmortalidad y habita en una luz inaccesible que nadie ha visto ni puede ver» (1 Tim 6, 15-16).

La oración paulina no se dirige ordinariamente a Cristo. Para convencerse de ello, basta estudiar las expresiones que emplea, las mismas que encontramos a propósito de su misión apostólica. Las que conciernen a Dios están cuidadosamente distinguidas de las que se refieren a Cristo; cosa significativa, cuando se conoce el interés que el judaísmo y el helenismo atribuían a estas fórmulas. Preposiciones y locuciones prepositivas como *ἐμπροσθεν, ἐνώπιον, κατενώπιον, πρὸς*<sup>65</sup>, están siempre reservadas en san Pablo a Dios<sup>66</sup>, mientras para Cristo emplea *ἐκ, διὰ*.

Unas y otras son tributarias de fórmulas hebraicas que traducen el tema de la faz o presencia de Dios. Toda oración transporta, por lo menos en espíritu, al fiel al templo<sup>67</sup>. Este último conserva para Pablo el privilegio de la presencia divina. Allí tuvo una visión. Como los profetas, el apóstol emplea las expresiones idénticas a «presencia» para la oración, unida a la visita del templo y al culto, al mismo tiempo que para su misión apostólica.

El encuentro a las puertas de Damasco desempeñó el papel de las visiones inaugurales en los profetas; ella impera su vida de oración que se pasa «en presencia de Dios», es decir, de Dios Padre,

1, 2.3.11.12; 1 Cor 1, 3; 12, 6; 14, 18; 15, 57; 2 Cor 1, 20; 2, 14; 9, 15; Rom 1, 8.9.21; 6, 17; 9, 5; 10, 1; 11, 33-36; 12, 1; 15, 5.30.33; 16, 27; Phil 1, 3; 3, 3; 4, 6.18; Philem 4; (Col 4, 3); 1 Tim 1, 12.17; 2 Tim 1, 3.

65. *Ἐμπροσθεν* se presenta sobre todo en 1 Thes en un contexto de oración (1Thes 1, 3; 3, 9). *ἐνώπιον* se halla ya en 1 Cor 1, 29; 2 Cor 4, 2; 7, 12; Gal 1, 20; 1 Tim 2, 3; 5, 4.21, en que Cristo está ya asociado al Padre; 1 Tim 5, 21; 6, 13; 2 Tim 4, 1. *κατενώπιον*, Eph 1, 4, que es una fórmula de oración *πρὸς* (Rom 15, 17), puede significar «en presencia de...». Se puede consultar también P.J. REGARD, *Contribution à l'étude des prépositions dans le Nouveau Testament*, París 1910.

66. L. CERFAUX insiste sobre este punto, Recueil Cerfaux II, 478-481.

67. En el trasfondo de toda oración, el helenismo ve una peregrinación. Cf. J. HORST, *Proskynein*, 19.

centro de su vida religiosa. Unida o no al templo, la oración supone una experiencia de Dios que el culto y el servicio, cuya significación resulta bivalente, permitirán, uno y otro, profundizar<sup>68</sup>.

El Dios de la oración paulina es el Dios del Antiguo Testamento, Yahveh, el Dios único, creador del cielo y de la tierra (Rom 1, 25). Los títulos que Pablo le da están ordinariamente tomados del Antiguo Testamento (el Señor, 2 Tim 3, 16; 4, 18). Habla del Dios de Israel (2 Cor 6, 16). A los calificativos tradicionales de la Biblia se añaden los que provienen de la especulación, como *ἀφθαρτός, ἀορατός, μόνος Θεός, μακάριος*<sup>69</sup>. Hecho cristiano, Pablo adora e invoca, bendice y da gracias al mismo Dios a quien había orado en el seno del judaísmo con el pueblo de Israel. El haber visto su gloria en la faz del Señor resucitado no modificó la orientación de su oración. En los encabezamientos de sus cartas, Dios es llamado *Θεός, Πατήρ* y, ordinariamente, el *Κύριος Ἰησοῦς Χριστός* le está asociado<sup>70</sup>. A partir de la carta a los Gálatas, se estereotipa la fórmula *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς... καὶ κυρίου Ι. Χ.* La encontramos al final de la carta a los Efesios<sup>71</sup> (6, 23). La ausencia del artículo da a *Πατήρ* casi valor de nombre propio<sup>72</sup>. Sólo una vez hallamos la fórmula abreviada *Θεός ὁ Πατήρ*<sup>73</sup> (1 Cor 8, 6), que es una confesión del Dios único. Más frecuente es la fórmula *ὁ Θεός καὶ Πατήρ ἡμῶν*<sup>74</sup>, forma más solemne que hallamos también en las introducciones de las primeras epístolas (1 Thes 1, 3; Gal 1, 4) y en las epístolas de la cautividad que señalan un cambio (Phil 4, 20; Eph 5, 20). Ella pudo originar la forma estereotipada, analizada antes<sup>75</sup>.

68. E. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes schauen*, Wurzburg 1924, sobre todo, 47, 88-95. Por esta razón, A. GELIN, en *La Bible de Jérusalem*, traduce el texto de Jeremías (15, 19) *πρὸ προσώπου στήθη*: «Si te conviertes, te recibiré de nuevo a mi servicio.» L. CERFAUX, Recueil II, 480.

69. Cf. J.H. MOULTON y G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, I, 51, 97.

70. Así 1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 1; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2.3; Gal 1, 3; Rom 1, 7; Phil 1, 2; Col 1, 2; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4.

71. Lo mismo en Ignacio de Antioquia, Eph 21, 2.

72. J. SCHRENK, art. *πατήρ*, en ThWNT v, 1008. Una excepción en Col 3, 17.

73. El artículo *πατήρ* (ThWNT v, 1008) trae expresiones paralelas de 1 Par 29, 11: *Κύριε ὁ Θεός Ἰσραήλ, ὁ πατήρ ἡμῶν*. «Haceos ricos en Dios, vuestro Padre». *Od. Sal.*, 9, 5; FILÓN, *Legum allegoriae*, II, 67; cf. Jos., *Antiquit.*, 2, 152.

74. Hallamos esta yuxtaposición en 3 Mac 5, 7. Igualmente en Iac 1, 27 y 3, 9.

75. Este título va a veces unido a *Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* (1 Thes 3, 11; 2 Thes 2, 16). La unidad está subrayada por el *ἡμῶν*, dos veces repetido (cf. Gal 1, 4). Hay tono litúrgico en 1 Thes 3, 11 y 13, una forma doxológica en Phil 4, 20.

‘Ο Θεός και Πατήρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ <sup>76</sup> Χριστοῦ es una fórmula más explícita, más solemne, de aire litúrgico, que encontramos en los encabezamientos y acciones de gracias de las cartas paulinas. Este título empleado en las oraciones con εὐχαριστεῖν (2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; 1 Petr 1, 3), o con δοξάζειν (Col 1, 3; Eph 1, 17), con δοξάζειν (Rom 15, 6), o también χάρις και εἰρήνη <sup>77</sup> (Philem 3). La fórmula prepara a veces una doxología (Gal 1, 4; Phil 4, 20). Ella sitúa al *Kyrios* en la economía del Padre.

‘Ο Θεός και ὁ Πατήρ (sin ἡμῶν) es empleado en las fórmulas de confesión y en la alabanza cultural (1 Cor 15, 24; Eph 4, 5). Lo vemos a hallar en las instrucciones dadas para la oración (Eph 5, 20).

Fuera de la expresión ἀββὰ ὁ Πατήρ, el nombre solo de Πατήρ solamente se halla raras veces. Se encuentra en las cartas a los Colosenses y a los Efesios (Eph 2, 18; cf. 3, 14), que se mueven en el mismo ambiente doctrinal de Juan y se enlazan no solamente con sus preocupaciones, sino también con sus expresiones <sup>78</sup>.

Mientras el título de Θεός expresa el *mysterium tremendum*, el Dios de la creación, del poder y de la gloria, el de Padre está reservado a la oración. Su expresión más característica y completa es *Abba*, Padre, que hallamos dos veces (Gal 4, 6; Rom 8, 15) y reclama algunas explicaciones.

En la epístola a los Gálatas expone Pablo la novedad de la economía cristiana, en que todos son hijos de Dios por la fe en Jesucristo.

Y porque sois hijos, Dios ha enviado en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: *Abba*, Padre.

La carta dirigida a los Romanos desenvuelve en un contexto doctrinal semejante la experiencia cristiana o la vida del Espíritu, que es la de los hijos de Dios.

Así, no habéis recibido un espíritu de servidumbres para recaer en el temor, sino espíritu de hijos adoptivos, que nos hace gritar: *Abba*, ¡Padre!

76. Plantéase la cuestión de si uno o los dos sujetos determinan el complemento del nombre Κυριου. La mayoría de los exegetas separan los dos y sólo hacen depender Κυριου de πατηρ, ThWNT v, 1009.

77. Lo mismo Eph 3, 14, según *Ex D G pl latt sy*.

78. Cf. Eph 1, 17 con Ioh 20, 17; Apoc 1, 6; 3, 12.

Nos hallamos aquí en el corazón de la oración paulina y en el nudo de los problemas que suscita. El término arameo *abba*, conservado por la comunidad cristiana (1 Petr 1, 17), se remonta a Cristo mismo, que lo emplea en el momento de su mayor angustia en Getsemaní (Mc 14, 36). Es muy probable que fuera utilizado con su término correspondiente griego en las reuniones litúrgicas, lo mismo que *marana ta*. El verbo κράζειν expresa no solamente el carácter confiado de la oración cristiana frente a la oración murmurada por los judíos, sino su valor de aclamación durante el servicio religioso <sup>79</sup>.

El término arameo *abba* es un vocativo que puede significar a la vez Padre mío y Padre nuestro. Es el nombre que el niño da a su padre, correspondiente al griego πάππα, que expresa la intimidad, la ternura, confianza y proximidad. Antes de Cristo, no fue nunca aplicado a Dios. El empleo tardío subrayó siempre la distancia añadiendo *que estás en los cielos*.

La comunidad mesiánica conservó la expresión misma de Cristo, sin duda para conservar la polivalencia original: Padre mío, Padre nuestro <sup>80</sup>. Tenía la ventaja de recordar y recapitular la oración del padrenuestro <sup>81</sup>. El término expresaba la novedad revolucionaria de la filiación de los cristianos, revelada por el Hijo, por el hecho de que Dios era Padre de nuestro Señor Jesucristo. En Pablo la oración «*Abba*, Padre» expresa su experiencia eclesiológica. Con los cristianos, ella es la confesión de la fe de la comunidad mesiánica. Pablo comparte la fórmula y la doctrina de los cristianos. Su evangelio es el evangelio de la comunidad.

Pero esta fe no es un depósito muerto y enterrado; es vida en el Espíritu. El «*Abba*, Padre» brota de la riqueza y de la profundidad de su experiencia espiritual, extática, en que el Espíritu sigue siendo el primero, pero atraviesa y penetra todo el ser que habita <sup>82</sup>. Hasta tal punto, que el Apóstol puede atribuir indiferente-

79. E. PETERSON, "Εἰς θεός, Gotinga 1926, 181-193, 226. Cf. supra, nuestro análisis, p. 286.

80. En este sentido, la recensión πάτερ, como traducción de *Abba*, en Lc 11, 2, responde mejor al original y al uso cristiano.

81. G. KITTEL, art. ἀββὰ, en ThWNT I, 5, que recuerda la autoridad de Ifrén, de JERÓNIMO, *Comm. in Gal.*, 4, 6. Cf. también A. VON DER GOITZ, *Das Gebet*, 92. Es también la opinión de F.H. CHASE, *The Lords Prayer in the early Church*, 23-24.

82. Ἐν ᾧ y ἐν Χριστῷ designa una habitación, una reciprocidad.

mente la oración a nosotros, que oramos en el Espíritu (Rom 8, 15), o al Espíritu, que ora en nosotros<sup>83</sup> (Gal 4, 6). Esta experiencia cristiana del Apóstol no anula la revelación del Antiguo Testamento, sino que la conduce a su madurez y cumplimiento en Cristo. Del uno al otro Testamento es siempre el mismo Espíritu el que habla y obra.

La carta a los Corintios funda esta fe sobre la Escritura, que se cumple con la realización de las promesas, citando el texto: «Yo seré para vosotros padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas»<sup>84</sup>.

¿Qué significa esta paternidad de Dios? Al afirmar que Dios es padre, Pablo enuncia una verdad de fe. El empleo de este título, señaladamente en la oración, le da su valor existencial de fe en acto. Por lo demás, en varias ocasiones la afirmación toma nítidamente carácter de confesión de la fe y de aclamación litúrgica.

Sabemos que no hay más que un solo Dios. Porque, aunque haya algunos que se llaman dioses, ya en el cielo ya en la tierra (y así se cuentan muchos dioses y muchos señores); para nosotros, empero, no hay más que un solo Dios que es el Padre, del que tienen el ser todas las cosas y nos ha hecho para Él; y un solo Señor, Jesucristo, por quien han sido hechas todas las cosas y nosotros por Él (1 Cor 8, 5-6).

Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, el cual está sobre todos, por todos y en todos (Eph 4, 5-6)<sup>85</sup>.

Dios Padre es el *Kyrios* del universo (2 Thes 3, 16). Pablo no ha sacrificado nada de la trascendencia divina. En las cartas pastorales se recuerda que Dios mora en una luz inaccesible. Él domina al mundo y dirige la historia. Él toma todas las iniciativas concernientes a la salud. Él, venidos los tiempos, envió a su Hijo, nacido de mujer, sujeto a la ley, a fin de rescatar a los sujetos a la ley y hacernos hijos adoptivos (Gal 4, 4). Él es el autor de la *χάρις*, de la *ἀγάπη*, del *ἔλεος*, de la *παράκλησις* y de la *εἰρήνη* (2 Thes 2, 16; 2 Cor 1, 3), así como de la santidad, que manifiesta también su presencia y acción (1 Cor 6, 14).

83. El cambio de persona es característico de Gal 4, 6: «Y porque sois hijos, Dios ha enviado en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: *Abba*, Padre.» Parte de un hecho que le permite enunciar una experiencia común a todos.

84. 2 Cor 6, 18; cf. 2 Sam 7, 14; Ier 31, 9; Is 43, 6.

85. Sobre el contexto, cf. G. SCHRENK, art., *πατήρ*, en ThWNT v, 1013-1014.

La obra de su Hijo, lejos de despojarlo de su poder, es su revelación misma, porque hay unidad de ser y de acción entre el *Kyrios* Jesucristo y Él.

En conclusión, la confesión de la paternidad de Dios que se expresa en el «*Abba*, Padre» no es simplemente la expresión de un sentimiento, de una emoción religiosa, sino la conciencia de la salud por la que tenemos acceso al Padre<sup>86</sup>. Esta salud, que nos trae el Hijo, es un valor a par presente y escatológico, es una gracia en acción, una realidad oculta y que progresa (Col 3, 3) bajo la acción del Espíritu. Ello funda la tensión interna de la vida y de la oración cristiana.

Esta oración expresa la acción de gracias por la revelación concedida, que pone fin a la servidumbre y abre la era de la filiación, y la inserción progresiva en una economía de esperanza en que el Espíritu del Padre, que es también el Espíritu de Cristo, está ya en acción en la existencia de los hijos de Dios. El «*Abba*, Padre» es un grito de reconocimiento y espera.

#### PUESTO DE JESUCRISTO

La novedad del evangelio reside en la mediación de Jesús. Por Él nos hacemos hijos de Dios. ¿Cuál es el puesto que ocupa el *Kyrios* en la oración de Pablo?

Un primer hecho se impone: ninguna oración formulada en las cartas se dirige a Cristo, todas están dirigidas a Dios Padre<sup>87</sup>. Aquí no tenemos en cuenta el *marana ta*, que no es de Pablo, sino un préstamo de la comunidad primitiva; como tampoco los himnos, que distinguimos cuidadosamente de las oraciones propiamente dichas.

Contra esta tesis invocan algunos autores el pasaje de 2 Cor 12, 8: «Sobre esto rogué (*παρεκάλεσα*) tres veces al Señor que apartara de mí al ángel de Satán.» Pero el verbo *παρεκαλέω* no es en san Pablo sinónimo de orar<sup>88</sup>. En su visión conversa el Apóstol

86. Sobre el sentido cultural de *προσαγωγή*, cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Gotinga 1913, 147.

87. L. CERFAUX, *L'apôtre en présence de Dieu*, en Recueil Cerfaux II, 475-476. La cuestión está tratada de forma rápida por A. JUNCKER, *Das Gebet bei Paulus*, 14-18.

88. Contra H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, Gütersloh 1931, 160.

familiarmente con Cristo y le dirige una petición semejante a la de los enfermos durante su vida mortal<sup>89</sup>. Esta petición expresa la amistad confiada más que la oración. Aun admitiendo que se tratara de una oración a Cristo, el caso permanece absolutamente excepcional.

Otros autores apelan a la expresión «invocar el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1, 2), para concluir de ahí una oración dirigida al Señor<sup>90</sup>. La expresión, como hemos visto, se inspira en una profecía de Joel, confiesa el señorío de Jesús y, por esta razón, termina por designar a los cristianos. Ἐπικαλεῖν τὸ ὄνομα, sin embargo, en la celebración litúrgica, no parece designar nunca una oración dirigida a Cristo, sino la confesión de su señorío, una invocación de su mediación en los sacramentos, los exorcismos (1 Cor 5, 3-5) y la oración<sup>91</sup>.

Se alegan igualmente los textos en que Pablo, en diversas ocasiones, invoca al Señor por la comunidad (1 Thes 3, 12; 2 Thes 3, 3), cuando los lugares paralelos traen Dios (1 Thes 3, 11; 5, 25)<sup>92</sup>. A esto se añaden algunas citas de las cartas pastorales (2 Tim 4, 19; 1 Tim 1, 12).

La primera conclusión que se desprende del análisis de este estado de textos, es que no encontramos en ellos oración litúrgica dirigida a Cristo. Además, en los textos alegados en pro de una oración al *Kyrios*, no hallamos nunca el vocabulario paulino que traduce la oración, como los verbos προσεύχεσθαι, προσκυνεῖν, λατρεύειν, o los sustantivos δέησις, προσευχή, ἔντευξις, analizados anteriormente.

La cuestión exige, por ende, una respuesta matizada. No basta situarse en pro o en contra de la oración a Cristo, como lo hacen ciertos autores. Más vale comenzar por deslindar el puesto que el *Kyrios* ocupa en la visión paulina.

89. Cf. Mt 8, 5; 14, 36; Mc 1, 40; 5, 10.18.23; 6, 56; Lc 7, 4; 8, 41.

90. Se pueden alegar otros dos textos: Rom 10, 12-14; 2 Tim 2, 22.

BIEDER (*Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus*, en «Theologische Zeitschrift» 4 [1948] 37) hace notar, sin embargo, acertadamente que la oración en el nombre de Jesús resulta muy fácilmente una oración dirigida al *Kyrios*, a menos que la confesión del *Kyrios* no sea también la expresión de una oración muy primitiva dirigida al Señor.

91. Cf. supra, p. 190-192.

92. R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, 127.

*El punto de partida, en el camino de Damasco.*

«Dios ha revelado a su Hijo en mí»<sup>93</sup> (Gal 1, 12.15). Esta confesión de Pablo afirma dos realidades que tocan el dominio de la oración.

No es Cristo quien se reveló, la iniciativa inalienable vino de Dios, creador del mundo, autor del designio de salud formado en los tiempos eternos (Eph 1, 4). El puesto y la misión del Hijo se sitúan siempre en el interior de esta economía debida al Padre.

El objeto y sujeto de esta revelación ha sido Cristo. A partir de este encuentro, se liga una intimidad recíproca de que Pablo es el beneficiario gratuito. El encuentro con el *Kyrios* representa para el Apóstol una experiencia personal. Entre Pablo y Jesús, la intimidad no borra las distancias. Pablo no la hubiera llamado nunca una amistad, porque la palabra no habría tenido en cuenta la diferencia de tramo en la escala del ser que existía entre uno y otro.

La imagen cara a Pablo es la de la relación de δοῦλος ἀ κύριος<sup>94</sup>, que subraya su diferencia, pero también la entera dependencia, la asidura total. Esta imagen traduce la gratuidad y el reconocimiento del apóstol por la vocación recibida. A ello se añade la conciencia de una misión, de una tarea apostólica. Oración y servicio misionero estarán siempre íntimamente unidos en la conciencia de Pablo<sup>95</sup>.

Comenzado en Damasco, el encuentro con el *Kyrios* se profundiza a lo largo de su existencia por las nuevas revelaciones que se le conceden, según la promesa que se le había hecho. A ello alude el libro de los Hechos:

Pues yo me he aparecido a ti para hacerte ministro y testigo de las cosas que has visto y de otras que te mostraré en adelante (Act 26, 16).

Sucedió después que, volviendo yo a Jerusalén y estando orando en el templo, fui arrebatado en éxtasis. Y vi al Señor que me decía:

93. Siempre que Pablo habla del Hijo, habla de Dios y no del Padre. A la inversa, cuando habla del Padre, dice el Cristo o el Señor, significando a Jesús.

94. K.H. RENGSTORF; art. δοῦλος, en ThWNT II, 279-280.

95. «La manera de entender el acontecimiento de Damasco repercute en la noción de la mística paulina. La misión recibida transforma a san Pablo, que vive en unión con Cristo en el ejercicio del apostolado.» L. CERFAUX, *L'antinomie de la vie apostolique*, en Recueil Cerfaux II, 456, nota.



Date prisa y sal luego de Jerusalén; porque éstos no recibirán el testimonio que les dieres de mí.

— Señor — respondí yo —, ellos saben que yo era el que andaba por las sinagogas, metiendo en la cárcel y maltratando a los que creían en ti, y, mientras se derramaba la sangre de tu testigo Esteban, yo me hallaba presente, consintiendo y guardando la ropa de los que lo mataban.

— Anda, que yo te quiero enviar lejos, a los gentiles (Act 22, 17-21)<sup>96</sup>.

Este relato es rico en enseñanzas. Pablo, después de su descubrimiento del Señor resucitado, continúa orando al Dios de sus padres. Durante esta oración, ve al Señor, es decir, a Cristo, situado en el interior de un *aura* que lo envuelve en la zona de Dios. Entre Pablo y el Señor se entabla una conversación familiar en que la condescendencia de Jesús provoca una confianza completa dentro del respeto y la disponibilidad de su *δοῦλος*. Esa intimidad es una nueva etapa que arranca del camino de Damasco.

La actitud de los difamadores de Corinto obliga al Apóstol, a contrapelo, a levantar un tanto el velo que ocultaba esta intimidad entre el Señor y él. A la vez que defiende la misión recibida, descubre los secretos de su vida interior:

Conozco un hombre en Cristo que, catorce años ha — si en su cuerpo o fuera de su cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe —... sí sé que este hombre fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y este hombre — si en su cuerpo o fuera de su cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe — sé que fue arrebatado hasta el paraíso y oyó palabras inefables que no es lícito al hombre repetir (2 Cor 12, 1-5).

Pablo habla de *ὀπτασίαι* y *ἀποκαλύψεις*. El plural prueba que visiones y revelaciones se habían multiplicado<sup>97</sup>. Las primeras tienen por objeto a Cristo; las segundas, el mundo de Dios por venir, inaccesible al conocimiento humano. En Cristo *Kyrios*, fue concedido a Pablo el éxtasis cuya fecha se había grabado en su memoria; no se dice que viera al Señor<sup>98</sup>, sino simplemente que fue arrebatado al tercer cielo, donde los apócrifos localizaban la morada de los bienaventurados<sup>99</sup>. Los *ἄρρητα ῥήματα*, que hay que relacionar

96. Cf. también Act 9, 15; 26, 16.

97. Cf. Gal 2, 2; Act 16, 10; 18, 9-10; 23, 11; 27, 24.

98. E. KÄSEMANN, *Die Legitimität des Apostels*, en ZNTW 41 (1942) 64.

99. *Henoch st.*, 8-9; *Apoc. Mos.*, 37.

con 1 Cor 2, 9, no hablan de la esencia divina, sino de la realidad por venir inaccesible al mundo presente<sup>100</sup>. Las revelaciones permitieron a Pablo anticipar el tiempo; tienen, consiguientemente, valor escatológico (1 Cor 1, 7; 2 Thes 1, 7).

La visión de Damasco y las que siguieron permitieron a Pablo conocer al Señor, cuyo vasallo o siervo se ha hecho. A par que le dan la fe y misión, esas visiones desarrollan la intimidad con Cristo y el deseo de juntarse a Él. Esta espera escatológica colora señaladamente su acción y su devoción a Cristo Jesús. Pero, desde la revelación del Hijo en el camino de Damasco, Cristo está en el corazón de la fe, es el objeto de la revelación de Dios, constituye la novedad trastornadora<sup>101</sup>.

Cristo está en el centro del descubrimiento de Dios como Padre y, por ende, en el centro de la oración filial del Apóstol. Esta intimidad le ha sido revelada en y por el Hijo. Pablo sabe que sus relaciones con el Padre, como el conocimiento del designio de salud, están condicionadas por su propia relación con el Hijo de Dios. Conocer a Cristo es penetrar en el misterio de Dios. El Apóstol ahonda esta verdad en el curso del culto cristiano.

Esta mediación de Cristo en la religión del Apóstol se encuentra bajo diversas expresiones que se esfuerzan por penetrar su realidad misteriosa<sup>102</sup>. Con ello hay que relacionar la oración «en el nombre de Jesús»<sup>103</sup>.

100. J. DUPONT, *Gnosis*, 190, nota.

101. Cf. Gal 1, 16; Phil 3, 13-15; 1 Cor 2, 10.

102. Hallamos el nombre de Cristo al lado del de Dios en los contextos siguientes:

1. 'Ο Ἰησοῦ θεός, ο bien ὁ θεός καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν: Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; 3, 14; Col 1, 3; Eph 1, 16.

2. πατὴρ καὶ κυρ.: Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gal 1, 3; Eph 1, 2; Phil 1, 2; 1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 2; 1 Thes 3, 11; 2 Thes 2, 16.

3. Con διὰ: Rom 1, 8; 5, 1; 7, 25; 15, 30; 16, 27; 2 Cor 1, 20; 3, 4; Eph 1, 18; Col 3, 17.

4. Con ἐν: Rom 15, 17; 2 Cor 2, 14; Eph 3, 20; Phil 1, 8.9; 4, 6.7; 1 Thes 5, 17.18.

5. ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν: Eph 5, 20; Col 3, 17; Phil 2, 10.

6. En otros contextos: 1 Cor 15, 57; Eph 4, 14-17; Col 1, 13; 1 Thes 1, 2.3; 2 Thes 1, 11.12; Col 1, 9.10; 2 Thes 2, 13; Philem 4-5; Phil 1, 19.

Cf. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 94, en nota.

103. Véase supra, p. 190-192, y más adelante, p. 282s.

### ¿Quién es Jesucristo?

Pablo no es de pronto sensible al Cristo histórico, como lo fueron los que lo siguieron por los caminos de Galilea. Él lo vio al término, en la gloria del Padre. La imagen del Señor resucitado impregna su alma. Pablo sitúa la aparición de que se le hizo gracia, en la secuencia de las manifestaciones pascuales (1 Cor 15, 3-8). La visión de Cristo glorioso fue para el Apóstol como una anticipación de la parusía, que podría compararse con la de Esteban (Act 7, 55). El título que Pablo da al Señor resucitado en sus escritos y oración, expresa su fe. Si tiene preferencias, ningún título le es propio o particular, todos están tomados de la comunidad apostólica. Su garra no hace sino concederles un relieve que nosotros deslabazamos por el uso.

El nombre *Kyrios*, que el cristianismo primitivo y palestinese procura a Pablo<sup>104</sup>, es en oriente un título regio que evoca las entradas solemnes de los soberanos<sup>105</sup>. Pablo lo ama, porque caracteriza a Cristo como rey mesiánico a la diestra de Dios<sup>106</sup> y como *Kyrios* de la parusía venidera.

### Maranata.

La oración *maranata* se halla en arameo una sola vez en el Nuevo Testamento, en san Pablo (1 Cor 16, 22): «Si alguno no ama al Señor, sea anatema. *Maranata*. La gracia del Señor sea con vosotros.» La fórmula aramea puede traducirse de dos maneras: Nuestro Señor ha venido (*maran ata*, perfecto), o bien: Ven, Señor (*marana ta*, imperativo).

Para que Pablo transcriba una fórmula aramea, ha de tratarse de una expresión estereotipada y utilizada como tal en la comunidad para las reuniones litúrgicas. Está fuera de duda que el origen de esta fórmula ha de buscarse en la comunidad palestinese, que hubo de servirse de ella junto con expresiones similares, como

104. Cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 96-100.

Cf. Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Phil 2, 11.

105. Marcos lo aplica adrede a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Hecho tanto más notable, cuanto que evita el título (11, 3). Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 348.

106. Por ej., Act 2, 36; Rom 4, 24; 1 Cor 9, 1; 2 Cor 4, 14.

amén, hosanna, aleluya. Nos hallamos, pues, ante una oración que expresa de forma singular la fe de la comunidad primitiva. Ésta confesaba a Jesús como al Señor glorificado<sup>107</sup>. No sólo lo confesaba, sino que a Él oraba. Se trata quizá de la más antigua oración litúrgica dirigida a Cristo.

El contexto de la *Didakhé* (10, 6) sitúa el *marana ta* en la celebración eucarística, ora afirme la presencia del *Kyrios* en la asamblea cristiana, ora exprese la espera escatológica. Esta última interpretación corresponde a la invocación del Apocalipsis (22, 20): «Ven, Señor Jesús.» La conservación de la fórmula en arameo se explica tal vez por la ambivalencia fonética que le permite expresar a la vez que el Señor está presente invisiblemente en medio de los suyos y mantiene vivo en su corazón el deseo de la parusía por este grito de espera. Pablo da toda su plenitud a la aclamación aramea empleada en el culto. Al describir la parusía del *Kyrios* (1 Thes 4, 16), aprovecha el escenario de las entradas jubilosas de los soberanos orientales<sup>108</sup>.

A la luz del *Kyrios* glorioso, Pablo pudo formarse una idea, partiendo de su experiencia espiritual, de la intimidad con que los primeros discípulos vivieron con el Mesías. Dentro de esta perspectiva hay que descubrir las alusiones que hace Pablo a la vida mortal de Cristo (1 Thes 2, 15; 1, 16; 4, 2).

El «Señor» designaba a Dios en el Antiguo Testamento. Pablo permanece fiel a este uso, sobre todo en la carta a los Romanos<sup>109</sup>. En ciertos contextos, Pablo lee adrede de manera cristiana la letra del Antiguo Testamento e interpreta «Señor» de Cristo (Ioel 3, 5; Is 28, 6). Se trata primeramente de los que se refieren a la parusía, de los acontecimientos bíblicos que preparan la Iglesia después, y, en fin, de los que anuncian al portador de la gloria y de la sabiduría de Dios<sup>110</sup>. Dios, sin embargo, sigue siendo el Señor supremo, principio y fin del universo (1 Cor 8, 6).

107. Lo que probaría que el título *Kyrios* no proviene de la influencia helénica, sino de una tradición bíblica. Contra W. HEITMULLER, en ZNTW 13 (1912) 320-337, y, sobre todo, contra W. BOUSSET y su tesis famosa desarrollada en *Kyrios Christos*, Gotinga 1912.

108. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie paulinienne*, 33.

109. Cf. Rom 4, 8; 9, 28.29; 10, 16; 11, 3.34; 12, 19; 15, 11; 14, 11; 1 Cor 3, 20; 10, 26; 14, 21; 2Cor 6, 17-18. L. CERFAUX, *Kyrios dans les citations pauliniennes de l'A.T.*, en Recueil Cerfaux I, 173-188.

110. L. CERFAUX, *ibid.*, 187-188.

Dentro de la economía cristiana, Pablo gusta de yuxtaponer el Señor al Padre, siendo éste la causa eficiente y final. A los textos citados antes podríamos añadir algún otro, como «esperanza de nuestro Señor Jesucristo, en la presencia de nuestro Dios y Padre» (1 Thes 1, 3).

Sólo tenemos acceso al Padre por mediación del Señor, lo que sitúa a este último a nivel divino y lo introduce en la intimidad de Dios, cuyos atributos comparte. La esfera divina se divide en adelante entre el Dios único y el *Kyrios* (1 Cor 8, 6). Es la afirmación formal a los corintios que viven en un mundo politeísta (1 Cor 8, 6): «Para nosotros, en todo caso, sólo hay un Dios, el Padre, de quien viene todo y por quien nosotros hemos sido hechos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y por quien somos nosotros.»

En la carta a los Filipenses, finalmente, el Apóstol afirma explícitamente que el nombre concedido a Cristo es el nombre inefable que en el Antiguo Testamento era el nombre mismo de Dios que manifestaba su poder divino (Phil 2, 9-11). Así pues, *Kyrios* es el nombre accesible de Dios, porque en él se ha hecho visible y eficaz la  $\delta\delta\zeta\alpha$  τοῦ Θεοῦ (2 Cor 4, 5-6).

#### Otros nombres y títulos.

Pablo toma de la comunidad primitiva los otros nombres y títulos del *Kyrios*. «Cristo», el más frecuente con mucho<sup>111</sup>, si bien es cierto que tiende a convertirse en simple nombre propio, no por eso deja de guardar sus raíces vivas con el sentido original de Mesías. Jesús es empleado sólo raras veces; Pablo recurre ordinariamente a él refiriéndose a la comunidad palestinense, para expresar la fe en la parusía, en la muerte o en la resurrección. La expresión «Señor Jesús» es a par una aclamación litúrgica y una confesión de fe<sup>112</sup>. La forma más desarrollada que da la titulación completa es «el Señor Jesucristo» y «nuestro Señor Jesucristo». Esta última, sobre todo, es una forma acaso tradicional, empleada desde las primeras cartas (1 Thes 1, 3; 5, 9.23), en el contexto de la parusía; el Apóstol pudo tomarla al uso litúrgico de la Iglesia apostólica, lo que explicaría el plural.

111. Más de 400 veces.

112. Así 1 Cor 12, 3; Rom 10, 9; cf. Phil 2, 11.

«Hijo de Dios» — tal es la iluminación recibida en el camino de Damasco — expresa la reciprocidad de naturaleza que une al Padre y al Hijo en una comunión metafísica desde toda la eternidad. Esta comunión se expresaba de manera inefable en la oración de Jesús. Así, la comunidad de los suyos puede orar en adelante como oraba Jesús, puesto que Él es el fundamento de nuestra filiación (Rom 8, 15; Gal 4, 6) y de nuestra herencia (Gal 4, 7).

#### Los himnos a Cristo.

Si Cristo no es el término del culto, sí es centro suyo, porque es centro de la comunidad reunida en su nombre. En Él descubre el cristiano el misterio de la salud por Él también realizado. Entre el Padre y el *Kyrios* existe la misma proporción que entre Dios y el Cordero en la liturgia del Apocalipsis. Toda oración pasa por Jesús, como se apoya en su mediación. El  $\delta\iota\acute{\alpha}$ , frecuentemente repetido por Pablo, alude quizás a un uso litúrgico existente (Rom 1, 8; 7, 25).

Un rasgo común a las confesiones de fe, acciones de gracias e himnos, es que se sitúan dentro de un desarrollo histórico. El designio de salud se revela en el curso de una historia, en cuyo corazón aparece Cristo Jesús<sup>113</sup>. El *Kyrios* es el amén de la historia que funda el amén litúrgico (2 Cor 1, 20). Esta primera comprobación permite resolver la aparente antinomia entre el Padre y el *Kyrios*, cuyo lugar respectivo sitúa el culto y cuya jerarquía respeta.

Los himnos a Cristo, aun celebrando la mediación de Cristo en la obra de la salud y en la liturgia cristiana, no atentan en modo alguno a la primacía absoluta de Dios.

Dicho esto, los himnos a Cristo ocupan tal espacio en la liturgia primitiva, que Plinio hace mención de ellos en su famosa carta: «Cantan a coros alternos un himno a Cristo como a su Dios»<sup>114</sup>. Entre estos himnos paulinos, de los que es difícil decir hasta qué punto son citas o imitaciones, podemos contar el himno cristológico (Phil 2, 6-11), que es uno de los más bellos desenvolvimientos sobre la carrera de Cristo.

113. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuches*, 1938.

114. *Epist. lib. x*, 96, 7.

En la misma línea se sitúa el himno introducido por la inesperada fórmula (1 Tim 3, 16):

Grande es el misterio de la religión,  
que se manifestó en la carne,  
fue justificado en el espíritu,  
visto por los ángeles,  
anunciado entre las naciones,  
creído en el mundo,  
arrebatado a la gloria.

A él podríamos añadir:

Despiértate, tú que duermes,  
levántate de entre los muertos,  
y te iluminará Cristo (Eph 5, 14).

Otros himnos enuncian de forma más precisa el misterio, respetando el estilo propio hierático y solemne de la liturgia. Los cánticos de acción de gracias de las epístolas de la cautividad, por lo demás, sitúan el himno a Cristo en el interior de la oración a Dios (Col 1, 12-23; Eph 1, 17-23). Estamos aquí cerca de la liturgia tal como nos la transmitirá la tradición, lo que hace pensar que ahí hallamos el eco de la celebración eucarística.

Teología y culto se dan la mano en la proclamación de una misma fe, en que Cristo es el camino, el único camino que nos lleva al Padre. Mediador histórico por su muerte y resurrección, mediador místico y misterioso, por cabeza de la Iglesia. Sobre Él se edifica la Iglesia, en Él y por Él alcanzan a Dios la oración y el culto.

#### *Oración en nombre de Cristo u oración a Cristo.*

A la luz de estas premisas, es más fácil esclarecer la cuestión planteada. La oración a Cristo era admisible por razón de la unidad de naturaleza y acción que los teólogos llamarán comunicación de idiomas. Pablo, no obstante, la evita, porque no le parece tener suficientemente en cuenta la primacía absoluta de Dios, la iniciativa de la salud reservada al Padre y el desarrollo histórico del misterio de la salud cuyo ritmo quiere respetar<sup>115</sup>. Así, Pablo mantiene la

115. Los títulos dados a Dios por Pablo se refieren, por lo demás, a este designio, que se desarrolla con lentitud en el tiempo.

continuidad con la oración judía, como la mantuvo Cristo mismo, aun haciendo resaltar la novedad evangélica. Su ejemplo será seguido siempre por la liturgia que, en la celebración del misterio, conmemora el acontecimiento de la muerte y resurrección e introduce a los fieles en la historia de la salud.

Para el orante el papel de Cristo es vital, no porque Cristo es de condición divina, sino porque tomó la condición de hombre que continúa viviendo en medio de los suyos como sola manifestación visible de Aquel a quien nadie vio ni oyó y que habita la luz inaccesible. Por esta razón, el Señor está inseparablemente asociado a la oración que Pablo dirige al Padre de las misericordias.

#### PUESTO DEL ESPÍRITU

El papel del Espíritu permite establecer un paralelo y parentesco entre Pablo y Lucas, entre los Hechos y las cartas. El tercer evangelio había mostrado la íntima alianza entre la acción del Espíritu y la noción del poder divino<sup>116</sup>. Este último se manifiesta más señaladamente en la resurrección que constituye a Jesús «espíritu vivificador».

El libro de los Hechos había puesto de manifiesto que el don del Espíritu pertenecía a los dones mesiánicos<sup>117</sup>. La pentecostés realiza las promesas e inaugura los tiempos nuevos; ella manifiesta la presencia de Cristo a la diestra de Dios y la acción del Espíritu en la Iglesia, lo mismo que en cada cristiano. La pentecostés cristiana sitúa y distingue la acción convergente de Cristo y del Espíritu Santo.

Pablo comparte esta convicción con la comunidad. La experimenta en su vida diaria y en los fenómenos extraordinarios. Sus cartas se esfuerzan en tener en cuenta esta experiencia, más que en hacer su teoría. Ello explica a par la riqueza y la complejidad de su pensamiento.

Pablo comparte con la comunidad las concepciones heredadas del Antiguo Testamento: la Iglesia es la congregación santa del

116. Por ej., Lc 1, 35; 3, 22; 4, 1.14.18; 6, 19. H.H. WENDT, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch*, 1878, 146. Cf. también F. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, Misterio de salvación*, Barcelona; 21965, 110s. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 72.

117. Act 2, 16-18.33; 5, 32.

desierto que posee el espíritu prometido (Is 63, 10.11). Pablo se refiere explícitamente a Ezequiel y Jeremías para afirmar que los cristianos han recibido la promesa del Espíritu (Gal 3, 14).

### *El Espíritu y Cristo.*

Si el Espíritu de Dios obra en el Antiguo Testamento, conocido como Dios, sin ser distinto de Él (Is 63, 9), en Pablo aparece como una hipóstasis. Posee su acción propia, distinta de la de Cristo y de la del Padre<sup>118</sup>, no menos que iniciativa y voluntad (1 Cor 12, 11). Es llamado Espíritu de Dios y hasta Espíritu que viene de Dios (1 Cor 2, 12). Sin elaborar teología trinitaria, Pablo tiene conciencia de la trinidad de los agentes (1 Cor 12, 4; 2 Cor 13, 13). De este modo, Pablo, con el cristianismo primitivo, distingue el Espíritu Santo y Cristo. Jamás es atribuida la redención al Espíritu, siendo así que éste es el autor de los carismas. El Espíritu es puesto en estrecho paralelo con Cristo, lo que subraya su acción respectiva y diferente<sup>119</sup>. El Espíritu lleva a cabo la obra que le confía Cristo (Phil 1, 19; 2 Cor 3, 18), que es quien lo envía.

A pesar de ciertas fórmulas difíciles<sup>120</sup>, Pablo no confunde a Cristo con el Espíritu. «El Espíritu está presente por la comunicación de sí mismo. Cristo lo está en su actividad y por la anticipación de su parusía»<sup>121</sup>. Para dar razón de ciertos textos paulinos, hay que distinguir los lugares en que ἐν Πνεύματι designa al Espíritu Santo y los que hablan simplemente de una esfera espiritual opuesta a la esfera carnal. La facilidad con que el Apóstol personifica realidades, por lo demás, no hace siempre fácil la discriminación.

### *El Espíritu y la Iglesia.*

Es menester ante todo no confundir la efusión del Espíritu en el acto bautismal y la acción del mismo en el curso de toda la economía cristiana. El Espíritu está unido al bautismo del cristiano

(como se manifestó en el de Jesús), en el que se da en una primera intervención. San Pablo emplea el aoristo para describir esta entrada en escena del Espíritu<sup>122</sup>. Esta efusión del Espíritu entraña un estado permanente. El Espíritu es dado (1 Thes 4, 8; 1 Cor 2, 12), mora en los corazones de los fieles (Rom 8, 9; 1 Cor 3, 16), los santifica (1 Cor 6, 11), los hace hijos de Dios (1 Cor 2, 10-14), hace de ellos templos de Dios (1 Cor 6, 19; Eph 2, 22), los unifica con Cristo y entre sí (1 Cor 6, 17). El Espíritu es como el principio interior de la vida espiritual de los cristianos. Es el alma de su filiación divina. Por eso es también el alma de la oración dirigida al Padre. Su acción más íntima y profunda se expresa «en los gemidos inenarrables»<sup>123</sup>.

Al hablar de esta acción ordinaria del Espíritu en la oración, Pablo deja traslucir algo de su experiencia religiosa. En la carta a los Romanos explica cómo el alma, incapaz de expresarse en una oración que iguale su aspiración filial, es dirigida por el Espíritu (8, 14). El Espíritu hace oficio de ὁῶς en el hombre regenerado.

La vida nueva se injerta en una naturaleza débil<sup>124</sup>. Así, la nueva aspiración trasciende el horizonte del hombre, que sigue siendo débil en sí mismo. La ἀσθένεια humana es el lugar en que se manifiesta la δύναμις de Dios<sup>125</sup>. No solamente pone el Espíritu en el alma las disposiciones requeridas para la oración, sino que Él mismo, que habita y renueva al cristiano, ora en nosotros, intercede soberanamente, formulando la oración de nuestra filiación; Él expresa al Padre la inmensa aspiración correspondiente a la ὑποθεσία, «con gemidos indecibles»<sup>126</sup> (o inarticulados). La oración del Espíritu es llamada «gemidos» (Rom 8, 26) porque orquesta la tensión escatológica que conmueve al cristiano y al cosmos (v. 22 y 23). Estos gemidos son indecibles porque sobrepasan al entendimiento humano (2 Cor 12, 4). El Espíritu nos hace comulgar, a par, en el diálogo en que el Hijo dice su amor al Padre. Oración necesariamente eficaz, porque corresponde a las miras de Dios. La oración del

122. Rom 3, 2; 5, 5; 8, 15; Gal 4, 6; Eph 4, 4; 1 Thes 1, 5-6; 1 Cor 12, 13; Eph 1, 13.

123. J. SCHNIEWIND, *Nachgelassene Reden, Aufsätze*, Berlín 1952, 81-103.

124. Hay que releer Rom 8, 6-15.

125. W. BIEDER, *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus*, en «Theol. Zeitsch.» 4 (1948) 30.

126. La expresión es bíblica, Ex 2, 24; Tob 3, 1; y el salterio. En G. HARDFR, *Paulus und das Gebet*, 33, 65.

118. Gal 4, 6; Rom 15, 16; 1 Cor 12, 4; 2 Cor 13, 13.

119. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie paulinienne*, 220.

120. Lista en F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, 353, 479. Cf. también J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 424.

121. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie paulinienne*, 221.

Espíritu se da la mano con el padrenuestro que nos enseñara Cristo.

Así pues, la oración cristiana significa el despertar del espíritu filial. Ella da ritmo a la vida y al crecimiento del hombre interior. El Espíritu disipa las ilusiones, inspira los verdaderos deseos y ahonda la sed de Dios. Esta oración del Espíritu es ya la aurora del eón nuevo, es un bien escatológico que nos es concedido por anticipación <sup>127</sup>.

Los gemidos, unidos a los del cosmos entero, son una aspiración hacia el cumplimiento. Lejos de suprimir esta tensión, la anticipación de los dones recibidos tiende a la espera extrema escatológica, que se expresa en toda oración inspirada por el Espíritu. El don y la presencia del Espíritu hacen eficaz esta espera.

El *κράζειν* <sup>128</sup> no expresa solamente la llamada del hijo para que su padre venga en su ayuda, sino el deseo ardiente de unirse con él. En las cartas de san Ignacio hallamos también esta petición <sup>129</sup>. El grito brota del alma desgarrada entre la situación y la fe, entre la prueba y la confianza filial. Tal fue el caso de la oración de Cristo en la cruz (Mt 27, 50). Es más, el término *κράζει* contiene un elemento kerygmático <sup>130</sup>, tiene valor de una proclamación, como lo muestra el evangelio joánico <sup>131</sup>. En Juan se trata de una afirmación solemne, de una revelación hecha públicamente, ante un auditorio a veces hostil. Este vocabulario joánico no debe traspasarse pura y simplemente a los escritos paulinos, pero puede esclarecerlos y permitirnos descubrir mejor en ellos el aspecto de la proclamación pública <sup>132</sup>.

Cuando el Espíritu grita (*κράζον*): «*Abba*, Padre», el que ora es su primer oyente, es testigo de la oración que el Espíritu dirige al Padre. La proclamación pública del evangelio en la comunidad mesiánica está en cierto modo guarnecida y duplicada por una audi-

127. Rom 8, 11; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14. Es llamado primicias (Rom 8, 11.23) o arras (2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14) del siglo futuro.

128. Expresión tomada al salterio y que prueba su influencia sobre san Pablo. Cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 65.

129. «Una fuente ha brotado en mí y me dice desde dentro: Ven al Padre» Rom 7.

130. Esto ha sido bien visto por W. GRUNDMANN, art. *κράζω*, en ThWNT III, 903.

131. Ibid., 902.

132. Por esta razón, sin duda puede hablar san Pablo ora del grito del Espíritu, ora del grito del fiel: hay correspondencia del uno al otro.

ción y por la acogida interior del mensaje. «La fe del corazón alcanza la justicia... pero ¿cómo creer sin oír antes?» (Rom 10, 10.14).

La oración cristiana se efectúa en cierto modo en dos etapas: la comunidad de los fieles — y cada uno de sus miembros — oye primeramente al Espíritu que invoca y confiesa el nombre del Padre a fin de introducirla en el misterio, antes de que el fiel la traduzca a su vez en la oración a Dios y en la confesión ante el mundo. La oración y la confesión del Espíritu constituyen una misma realidad: la oración del Espíritu confiesa y su confesión ora. Su oración es una confesión en y ante la comunidad: al confesar al Padre, el Espíritu revela a los cristianos que Él es también padre de cada uno de sus miembros. Como Cristo, el Espíritu revela y confiesa al Padre del cielo.

Los que oyen la oración y la confesión del Espíritu componen la Iglesia de Dios. La comunidad y cada uno de sus miembros oye lo que debe constituir su oración y su confesión; pues, inspiradas por un mismo Espíritu, las dos están íntimamente ligadas (1 Cor 12, 3). Al grito del Espíritu responde el grito del fiel <sup>133</sup>. Éste asiente a la revelación del Padre que se le hace. Su respuesta es a la vez confesión y oración.

Hay que relacionar con la oración otras manifestaciones que son dones diversos de un mismo Espíritu, que trabaja en la Iglesia. Ya en los Hechos, la acción del Espíritu se había manifestado por fenómenos extraordinarios <sup>134</sup>, señaladamente la glosolalia o don de lenguas.

Los mismos fenómenos se vuelven a dar en Tesalónica. Como los cristianos de Jerusalén, los tesalonicenses han conocido dones extraordinarios, milagros, oraciones extáticas, carismas, señaladamente el de profecía (1 Thes 1, 5; 5, 19; 2 Thes 2, 2). Lo mismo sucede entre los corintios (1 Cor 2, 4) y los gálatas (3, 2-3). Pero en Corinto los carismas, don de lenguas y don de profecías sobre todo, tomaron un desarrollo que obligó al Apóstol a legislar.

Todos estos carismas son considerados como actividad del Espíritu, presente en la comunidad a par del *Kyrios* y el Padre. No

133. El elemento kerygmático de la oración según san Pablo ha sido muy bien estudiado por W. BIEDER, en su artículo *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus*, en «Theologische Zeitschrift» 1948, 26-29. Nosotros le debemos lo mejor de nuestra exposición sobre «el grito del Espíritu».

134. Act 2, 4; 10, 44; 19, 6.

obstante su diversidad, los dones provienen de un mismo Espíritu que los concede como bien le place (1 Cor 12, 1-11).

¿Cuál era la significación de estos carismas sobre los cuales Pablo vuelve en varias ocasiones (Rom 12, 6-8; Eph 4, 11)? Se sitúan, desde luego, dentro de la asamblea litúrgica. En la carta a los Corintios se corresponden con la comida del Señor y están como ésta sujetos a las desviaciones gentiles. Se conceden a hombres y mujeres, con miras al bien de la comunidad (en esta ocasión desarrolla Pablo la alegoría del cuerpo). La caridad conserva su primacía; sin ella los dones no serían más que címbalo que retiñe, y la autoridad los regula (1 Thes 5, 19-21).

Estas consideraciones permiten establecer su jerarquía<sup>135</sup> según los servicios que prestan. El carisma del apostolado sigue siendo el primero. Luego viene la *profecía*<sup>136</sup> (en todas las listas), que es el fundamento sobre que está establecida la Iglesia y prolonga la obra de los profetas del Antiguo Testamento<sup>137</sup>. Los nuevos profetas responden a la expectación judía, escrutan las profundidades de los misterios divinos y son capaces de comunicarlos a la asamblea litúrgica (1 Cor 2, 10; 14, 15). En cierto modo, la presencia del Espíritu asegura a cada cristiano este carisma<sup>138</sup>. Pero el Espíritu concede una penetración particular de los secretos divinos a los *profetas* de la comunidad. Este don del Espíritu permanece sujeto al discernimiento de la comunidad beneficiaria y debe servir a la utilidad común y a la caridad: exhortar, edificar y consolar.

La *glosolalia*, de que tan orgullosos estaban los corintios, sólo viene en segundo lugar. Este carisma, sea o no diferente del don de lenguas de que hablan los Hechos<sup>139</sup>, es la facultad de alabar a

135. Para su enumeración, cf. 1 Cor 12, 7-10; 12, 28-31; Rom 12, 6-8; Eph 4, 11; cf. J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 192-193; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 219.

136. Sobre el carisma de profecía, cf. H.A. GUY, *New Testament Prophecy. Its origin and significance*, Londres 1947; J. DUPONT, *Gnosis*, 201-212; E.B. ALLO, *Ire Épître aux Corinthiens*, París 1935, 113.

137. Por ej., 1 Cor 12, 28; Rom 12, 6; Eph 4, 11.

138. 1 Thes 4, 8; 1 Cor 3, 16; 6, 17; Rom 8, 9.11.14.

139. El fenómeno de la glosolalia en Pentecostés, ¿es el mismo que el de Corinto? La cuestión sigue controvertida. En favor de la identidad, hallamos A. LEMONNYER, art. *Charismes*, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*; S. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes eiusque significatione*, en «*Verbum Domini*» 22 (1944) 65-75; L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, en *Recueil Cerfaux II*, 183-187. En pro de una clara distinción, opinan W. GROSSOUW, en H. HAAG - A. VAN DEN BORN - S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1966 art. *Glosolalia* J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 201-209.

Dios bajo la acción del Espíritu Santo en un estado extático pronunciando sonidos ininteligibles (1 Cor 14, 15-19). Este don, en el Apóstol y en los reunidos, provocaba más bien pasmo, que no hablar al espíritu, hasta el punto de que el incrédulo podía concluir que estaban locos. Se necesitaba el don complementario de los intérpretes para comprender y traducir el sentido de esta oración extática (1 Cor 12, 10). Este don aprovechaba más al beneficiario que a la reunión. Así Pablo trata de limitarlo con miras al bien general. Se trataba sin duda de oraciones, como lo prueba el uso intercambiable en Pablo de *λαλεῖν γλώσση* y de *προσεύχεσθαι γλώσση*<sup>140</sup> (1 Cor 14, 13-14).

Los dones carismáticos que prolongan los *mirabilia Dei*, son una manifestación profética de lo que se revelará en la parusía. Son concedidos para avivar en nosotros la espera y la paciencia, pero pasarán con este mundo (1 Cor 13, 8). Dependen de Cristo, de quien se derivan (1 Cor 1, 4-6), y que señalará su fin por la parusía. Para el cristiano, como para la Iglesia, la oración personal, lo mismo que la celebración litúrgica (Col 3, 16; Eph 5, 19), pone en acto el misterio mismo de su fe y de su esperanza bajo la presión de la caridad.

#### DOXOLOGÍAS

Cuenta Orígenes que las más antiguas comunidades cristianas habían adoptado de la sinagoga el uso de terminar toda oración por una doxología<sup>141</sup>. Ésta es un reconocimiento de los atributos propios de Dios, más señaladamente de su gloria: «A Él la gloria eternamente»<sup>142</sup>.

¿Qué significa este término «gloria» que se repetirá invariablemente en las doxologías del Antiguo y del Nuevo Testamento? El origen judío de la doxología orienta la búsqueda por el lado del hebreo *kabôd*, que carga al término griego *doxa* de los valores específicamente bíblicos: la noción subjetiva de consideración, de estima se tuerce hacia la significación objetiva de reconocimiento de las cualidades divinas<sup>143</sup>.

140. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, 152.

141. *De oratione*, 33, 6.

142. Así Ier 13, 16; Ps 29, 1; 66, 2; 96, 7-8; 104, 31; 115, 1; 1 Par 16, 27; 29, 11. Cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 46.

143. G. KITTEL ve en este cambio «el trastorno más fuerte que cabe imaginar», art. *δόξα*, en *ThWNT II*, 248.

*Kabôd* evoca la imagen de peso y designa la riqueza, el éxito, la belleza. Su significación es ambivalente, expresa la realidad objetiva que se descubre y el sentimiento de respeto que inspira. Dios manifiesta su gloria, pero quiere que los hombres le tributen gloria<sup>144</sup>. Esta gloria expresa la naturaleza de Dios, como la noción, muy cercana, de santidad; pero en cuanto que se manifiesta y es descubierta por las criaturas. De ahí su parentesco con la noción de poder. El *kabôd* se destina a ser visto, como resulta de su asociación constante con los fenómenos de orden luminoso. Dios manifiesta su gloria en la creación, en la historia, en el culto y, más señaladamente, en el templo<sup>145</sup>.

Por el culto responde el piadoso israelita a todas las manifestaciones divinas, que han hallado su expresión más solemne en la presencia de Dios en su templo. Los salmos celebran a porfía el poder y la gloria de Dios<sup>146</sup>.

En los salmos, la gloria de Dios es objeto de expectación escatológica: Dios viene, a par, para traer la salud y para manifestar su realeza. Sus diversas manifestaciones anticipan su venida postrera. El sentido escatológico de la gloria está ya subyacente en la visión de Isaías, en que el profeta contempla de antemano lo que sucederá cuando se manifieste plenamente la realeza divina (Is 6, 1-5). Este tema se repite en varias ocasiones en el segundo Isaías: se revelará la gloria de Yahveh y toda carne la contemplará<sup>147</sup>.

Así pues, dar gloria a Dios significa reconocer y aclamar la naturaleza del misterio de Dios que se ha descubierto en el curso de sus manifestaciones, la más perfecta de las cuales es «la gloria del Unigénito venido del Padre» (Ioh 1, 14).

La religión judía hacía uso de las doxologías en el templo, en la sinagoga y en la oración doméstica. Las fórmulas variaban; cortas o desarrolladas, se referían siempre al culto exclusivo de Dios. Nunca hallamos una doxología en honor de los ángeles, ni siquiera

144. Por ej., Ps 29, 1; Ios 7, 19; Is 42, 8; 48, 11.

145. Cf. Is 6, 3 y, sobre todo, Ez 9, 3; 43, 2-4.

146. Por ej., 19, 2; 29, 1.3.9; 57, 6.12; 96, 3.7; 108, 6; 115, 1.

147. 40, 5; cf. también Is 58, 8; 59, 19; 60, 1; Hab 2, 14; Núm 14, 21; y, sobre todo, Ps 57, 6.12; 72, 19; 73.

Nos hemos inspirado en la excelente puntualización sobre la gloria de Dios de E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, París 1955, 63-66. Hay que referirse también al art. δόξα, en ThWNT II, sobre todo 245, 248, 251. Cf. también H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*, Giessen 1934.

del Mesías. Esta regla fue ordinariamente respetada en el Nuevo Testamento y, más señaladamente, en san Pablo, que nos procura el mayor lote de doxologías. Sucede, sin embargo, en las cartas pastorales, que la doxología se dirige a Cristo<sup>148</sup>. Las más de las veces el *Kyrios* desempeña en ellas la función de mediador.

La doxología judía y cristiana se compone de cuatro elementos: la designación de Dios en dativo, el título de gloria, que puede ser único o múltiple, en nominativo, una designación del tiempo y un amén de asentimiento<sup>149</sup>. En el Antiguo Testamento hallamos algunas muestras<sup>150</sup>. El amén proviene del uso litúrgico. El celebrante decía la doxología y el pueblo asentía en un movimiento de gratitud y de fe. De ello hallamos rastro en el Apocalipsis (5, 13).

Las fórmulas doxológicas no constituyen propiamente oraciones, sino homenajes y votos que llevan en sí algo de confesión y de aclamación.

Los cristianos celebran la gloria de Dios que se ha manifestado y piden en su oración la manifestación universal en la realización escatológica de la salud. De ahí que la doxología cristiana se aproxime a la exclamación *marana ta*<sup>151</sup>.

En cuatro ocasiones la doxología paulina emplea la fórmula corta: «A Dios (a Él) la gloria por los siglos de los siglos»<sup>152</sup>. Esta fórmula no está estereotipada y puede cambiar según las preocupaciones. Pablo asocia a la gloria (δόξα) otros términos que expresan matices cercanos. Así sucede con el poder, cuya significación es tan cercana, que los dos términos son sinónimos<sup>153</sup>. Otra expresión asociada a la noción de δόξα es τιμή el honor o la dignidad, que hallamos en la primera carta a Timoteo (1, 17):

148. 2 Tim 4, 18; cf. Apoc 1, 6; 2 Petr 3, 18; el Apocalipsis une el Hijo al Padre, 5, 13; Hebr 13, 20-21. Tres casos son dudosos: 1 Petr 4, 11; Rom 9, 5; 16, 27. Respecto a la doxología de Rom 9, 5, S. LYONNET la cree dirigida a Cristo (*Bible de Jérusalem*, ad loc.); L. CERFAUX (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 389-391) trae sólidos argumentos contra esta afirmación.

149. E. LOHMEYER, *Das Vater unser*, 165.

150. Ps 29, 1; 96, 7; 104, 31; 1 Par 16, 27; 29, 11.

151. Éste es también el parecer de J. MARTY, *Étude des textes cultuels de prières contenues dans le N.T.*, en «Rev. d'hist. et de phil. relig.» 1929, 241.

152. Tres veces con el redoble final: «Amén». Rom 11, 36; Gal 1, 5; 1 Tim 4, 18b; cf. Hebr 13, 21b.

153. Así en Col 1, 11; Eph 1, 18-19; cf. Ioh 1, 14. Hallamos κράτος sólo en 1 Petr 5, 11. ⚭ en este pasaje, emplea δόξα.



Al rey de los siglos<sup>154</sup>  
 inmortal e invisible<sup>155</sup>,  
 al Dios único,  
 honor y gloria,  
 por los siglos de los siglos.  
 Amén.

La misma expresión encontramos en 1 Tim 6, 15-16, dirigida a Dios Padre:

...el bienaventurado y único Poderoso,  
 el Rey de reyes y Señor de señores,  
 el solo que posee la inmortalidad  
 y habita en una luz inaccesible,  
 a quien nadie vio ni puede ver:  
 A Él honor y poder eterno.  
 Amén.

Esta asociación pasó insensiblemente al estilo corriente<sup>156</sup> (Rom 2, 7.10). Tal doxología permite ver cómo la oración cristiana asimila, a par, expresiones judías y helénicas.

A δόξα y κράτος, la doxología que seguirá al padrenuestro añadirá βασιλεία, que sugiere la influencia del evangelio. Otra variante más característica y más rara se halla en la carta a los Efesios (3, 21): αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος. Esta doxología, que explicita la alabanza en la Iglesia, muestra a la vez la flexibilidad y riqueza de las doxologías, e influirá sobre la *Tradicón apostólica*<sup>157</sup>.

### Bendiciones.

Con las doxologías propiamente dichas hay que relacionar aquellas, familiares a la oración judía, que son fórmulas de bendición<sup>158</sup>. Ordinariamente comenzaban por: «Bendito sea Dios (o el nombre de Dios).» Después de la destrucción de Jerusalén, los judíos usaban

154. Cf. Tob 13, 6.10; Eccli 36, 17; Jos., *Ant.*, 14, 23-24.

155. Cf. Col 1, 15-16; Joh 1, 18; Rom 1, 20.

156. J. MARTY, *Étude de textes cultuels de prière*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 1929, 256.

157. HARDER (*Paulus und das Gebet*, 82) la relaciona con Ps 149, 1. La coincidencia parece más verbal, más formal que real.

158. Cf. supra, p. 72-77.

la forma directa: «Bendito seas tú...» La forma se encuentra en el salmo 119, 12; 1 Par 29, 10, y termina como un estribillo cada una de las peticiones de las 18 bendiciones.

A veces el giro es activo: «Alabad al Señor, aleluya» (cf. Apoc 19, 1-6). Estas alabanzas suelen acumular sustantivos y adjetivos. Es el caso de los cánticos del cronista (1 Par 16, 23-25). La misma forma se halla en el Apocalipsis: «Digno eres de recibir la gloria, el honor, el poder» (4, 11).

En Pablo, las bendiciones se hallan más frecuentemente al comienzo de las cartas o en el curso de la exposición: «(El Creador) que es bendito por los siglos. Amén» (Rom 1, 25b), o también en un paréntesis: «Dios, Padre del Señor Jesús, que es bendito por los siglos» (2 Cor 11, 31). La misma fórmula con amén, en Rom 9, 5. Con esto hay que relacionar la fórmula de deseo trinitario, que tiene resonancia litúrgica y entrará en la liturgia oriental (2 Cor 13, 13):

La gracia del Señor Jesús,  
 y la caridad de Dios,  
 y la comunicación del Espíritu Santo  
 sean con todos vosotros.  
 Amén.

Asociado o no a la doxología, el amén, como ella, está tomado de la oración judía<sup>159</sup>. «Amén» se deriva de una raíz que incluye la noción de firmeza, de realidad. Al principio significaba la aquiescencia a la voluntad de otro, a una orden recibida o a una palabra dada<sup>160</sup>. Al pronunciarlo, el oyente se asocia a la alabanza de Dios formulada en una doxología (1 Par 16, 36; Neh 8, 6). Los cuatro libros del salterio acaban con un amén<sup>161</sup>.

Mejor que nuestra traducción, harto pálida: «Así sea», que sólo expresa un deseo, la palabra es una afirmación, una aprobación: «así es, ciertamente». No hay que perder de vista que la raíz de la palabra es la misma que la que expresa la fe, 'áman. Se da, pues, en esta aquiescencia de la oración, un acto de fe, que afirma solem-

159. La cuestión del amén ha sido frecuentemente estudiada. Basta mencionar aquí St. B., III, 456-461; H. SCHLIER, art. ἀμήν, en ThWNT I, 339-342. G. DELLING, *Der Gottesdienst im N.T.*, 73-75.

160. Por ej., Num 5, 22; Deut 27, 15-26; 1 Reg 1, 36; Neh 5, 13; Ier 11, 5; 28, 6.

161. Ps 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48.

nemente que es Dios el garante seguro de quien la comunidad puede fiarse a fondo.

En los oficios de la sinagoga, el amén constituía la respuesta de la comunidad a las alabanzas que terminaban la oración pública, así como cada una de las tres partes de la bendición aarónica (Num 6, 24-26); era el asentimiento, la confesión de la comunidad a la alabanza y bendición de Dios.

San Pablo atestigua el uso litúrgico de la palabra «amén», que pasó sin más de la sinagoga a la Iglesia. Durante las reuniones litúrgicas, las doxologías terminan frecuentemente por el amén, que subraya la importancia y verdad de las mismas<sup>162</sup>. Este uso pone en claro la parte que la comunidad tomaba en la oración común. Además, la confesión cristiana contenida en esta oración, fundada sobre la revelación de Cristo, el amén de la Escritura (2 Cor 1, 20), connota los vínculos que unen la fe y la oración.

#### IV. OBJETO DE LA ORACIÓN

Antes de exponer en detalle el objeto de la oración paulina, importa ver cómo se inserta en el misterio de la salud, que se esclarece desde este foco luminoso. Apostolado, petición, acción de gracias y alabanzas hallan su unidad gracias a Cristo, que realiza el misterio. Aun la antinomia petición — acción de gracias se esclarece en la obra de Cristo.

Toda distinción entre los objetos de la oración sólo se justifica en la medida en que se comprende como aspecto fragmentario de una luz prismática.

#### *La acción de gracias.*

La acción de gracias es tan fundamental, que puede aparecer como un sinónimo de vida cristiana, y εὐχάριστος sinónimo de cristiano (Col 3, 15). Es un tema importante de la carta a los Colosenses<sup>163</sup>. Un simple recuento prueba que Pablo hace uso muy considerable de las palabras: εὐχαριστέω, 24 veces; εὐχαριστία,

162. 1 Cor 14, 16; 2 Cor 1, 20.

163. Sobre todo, 1, 3 y 4, 12; 2, 7; 3, 15.16.17; 4, 2.

12 veces: εὐχάριστος (que es un *hapax*) una vez; en fin, χάρις como sinónimo de εὐχαριστία, 9 ó 12 veces. Las oraciones de acción de gracias ganan largamente a las de petición.

La palabra εὐχαριστία es desconocida del Antiguo Testamento. El israelita alaba sin dar gracias. 'Ευχαριστεῖν no tiene correspondencia hebraica<sup>164</sup>. Sólo se encuentra en los libros bíblicos redactados o conservados en griego, en que el helenismo dejó ya sentir su influencia. Cuando el Nuevo Testamento la emplea como sinónimo de εὐλογεῖν<sup>165</sup>, cabe preguntarse si la acción de la eucaristía no se deja ya sentir por un rebote muy comprensible. Puede ser también que Cristo inflexionara el uso judío, transformando la bendición en acción de gracias, cosa que pudo conservar la tradición. Los Hechos sólo hablan de εὐχαριστία en los contextos paulinos<sup>166</sup>. Parece, pues, que el término εὐχαριστία no es aún término técnico para el sacramento en la comunidad apostólica. De donde se sigue que Pablo no recibe de ella la teología de la εὐχαριστία.

El apóstol conoce el sentido tradicional de εὐλογεῖν, familiar al medio judeocristiano, y lo aplica a la cena (1 Cor 10, 16: Ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν)<sup>167</sup>. Emplea a veces εὐχαριστεῖν en el sentido de εὐλογεῖν<sup>168</sup>. ¿Ha forjado él el uso cristiano de εὐχαριστεῖν y dado el nombre de εὐχαριστία a la cena, como acción de gracias por excelencia?<sup>169</sup>. La cosa parece verosímil.

El término es de raíz griega, y rara vez expresa la gratitud entre hombres<sup>170</sup>. En el sentido religioso de acción de gracias, se encuentra ya en la literatura<sup>171</sup>. El helenismo enseñaba que Dios no

164. E. HATCH-H. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Graz 1954, ad loc. Este punto ha sido bien esclarecido por C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 16-20.

165. Por ej., Mt 15, 36; Mc 8, 6; Ioh 6, 11,23; Mt 26, 27; Mc 14, 23; Lc 22, 17.

166. Cf. Act 24, 3; 27, 35; 28, 15.

167. Para la tradición bíblica y rabínica, cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 42, en nota.

168. Así Rom 1, 21; 14, 6; 1 Tim 4, 3; una vez χάρις, 1 Cor 10, 30.

169. Primeros testimonios (fuera de los escritos joánicos): *Did.*, 14, 1; *Philad.*, 4; *IGN., Symrn.*, 7, 1; 8, 1; JUSTINO, *Dial.*, 61.

170. *Orientalis graec. inscriptiones*, ed. DITTENBERGER, I, 227, 6; 199, 31. Cf. W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, 'Ευχαριστία.

171. *Hermetica*, ed. W. SCOTT, I, 29; *Sylloge insc. Graec.*, ed. W. DITTENBERGER, 995, 11; *Urkunden der Ptolemäerzeit*, ed. U. WILKEN, I, 59, 10.

La acción de gracias ha podido hallarse en la correspondencia griega de los siglos III y IV a.C. No se halla ejemplo en tiempo de san Pablo, según J.A. ESCHLIMANN, *La prière dans saint Paul*, 91.

tenía nada que hacer con nuestras ofrendas materiales. Dios es ἀνευδής. El solo sacrificio era el silencio y la εὐλογία. Según Filón, Dios es sobre todo el que da; el hombre, el que agradece (εὐχάριστος) <sup>172</sup>. La belleza del cosmos descubierta por las ciencias naturales de esta época nutría parejas consideraciones <sup>173</sup>.

El Apóstol relaciona εὐχαριστία con χάρις. Por la χάρις da esencialmente gracias (1 Cor 1, 4). Los dos conceptos están tan vecinos, que da a χάρις la misma significación <sup>174</sup> que el helenismo <sup>175</sup>. O, más exactamente, la noción de χάρις es ambivalente: significa, a par, la gracia recibida de Dios y la acción del hombre que da gracias. Bultmann ha definido la gracia según san Pablo como «el acto escatológico de Dios» <sup>176</sup>, que nos ha justificado en virtud de la redención cumplida en Cristo Jesús (Rom 3, 24). La χάρις se ha manifestado, pues, en el don (δωρεά: 2 Cor 9, 15) del Hijo y en la obra de la salud. Podría relacionarse la χάρις con la ἀγάπη (de Dios o de Cristo), que se manifestó en el acontecimiento soteriológico (Rom 5, 8) y que se derramó (ἐκκεχύνται) en el corazón de los cristianos por la obra del Espíritu (Rom 5, 5; 13, 30) <sup>177</sup>. Unida a εἰρήνη en los encabezamientos de las cartas, significa la acción de Dios por nuestra salud. Su noción está cercana a Πνεῦμα, que es el don escatológico a la comunidad apostólica.

Pablo emplea a menudo εὐχαριστέω de manera absoluta, sin complemento <sup>178</sup>, para significar un estado permanente del cristiano <sup>179</sup>. A veces determina la acción de gracias por términos universales que abrazan el tiempo y el lugar <sup>180</sup>.

En conclusión, la acción de gracias es la actitud que corresponde a la nueva existencia, a su naturaleza pneumática <sup>181</sup>. Es la respuesta

(*Ant-wort*) a la palabra de la gracia, y traduce la actitud fundamental de la existencia cristiana. San Pablo la llama el amén de la fe (2 Cor 1, 20). La oración formulada comienza a menudo por εὐχαριστεῖν, sobre todo al comienzo de las cartas <sup>182</sup>. Pablo se aparta del uso judío, que empleaba εὐλογεῖν. No se trata de un simple cambio de vocabulario, sino de una percepción nueva de la economía de la salud; digamos del descubrimiento de las promesas en el amén de Cristo. Las oraciones son a veces introducidas por χάρις <sup>183</sup>.

Cuando Pablo no emplea εὐχαριστέω de manera absoluta, sino que precisa el motivo de su acción de gracias, éste se refiere siempre a la salud, sea en general <sup>184</sup>, sea, de manera más particular, en la obra de evangelización (1 Thes 2, 13), por la fe de las comunidades (Rom 1, 8; Eph 1, 15), la fe y la caridad (Eph 1, 16; Col 1, 3; 2 Thes 1, 3; Philem 4), la fe, la caridad y la esperanza (1 Thes 1, 2), el celo apostólico de Tito (2 Cor 8, 16), o simplemente por la vocación de Pablo al apostolado (2 Cor 2, 14; 1 Tim 1, 12).

Toda acción de gracias pasa en adelante por la mediación de Cristo (ἐν ὀνόματι..., διὰ, Col 3, 17; Rom 1, 8), presentado como el amén de la historia de la salud. Todas las promesas de Dios han hallado efectivamente su «sí» en su persona; de ahí que nosotros digamos por Él nuestro amén a la gloria de Dios (2 Cor 1, 20).

La acción de gracias en la oración es fruto de la filiación divina, es la actitud del hijo ante su padre en una reciprocidad fundada en la gracia. El Espíritu inspira la acción de gracias, descubriéndonos la *agape* de Dios. Por lo demás, los epítetos de Dios Padre no son ya los de ἅγιος, ἰσχυρός, παντοκράτωρ, μέγας, ὕψιστος, sino los que caracterizan la salud que nos trajera Cristo <sup>185</sup>. Expresan el espíritu filial que ha desterrado toda servidumbre. No es que se haya evaporado el sentido de la grandeza de Dios, sino que ésta ha quedado como transfigurada por la paternidad. Esto motiva la acción de gracias que se hace ἐν Χριστῷ, pues Cristo nos ha abierto el acceso al Padre <sup>186</sup>.

172. FILÓN, *De spec. leg.*, I, 211. En G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 40.

173. O. CASEL, *Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, (*Eccl. or.*, 2), Friburgo 1918. Cf. la nota de J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Viena 1949, I, 29-30 (trad. española: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1951).

174. Rom 6, 17; 1 Cor 15, 57; 2 Cor 2, 14; 8, 16; 9, 15; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 3. Véase G.P. WETTER, *Charis*, Leipzig 1913, 206.

175. W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, 1594.

176. *Theologie des N.T.*, 284.

177. *Ibid.*, 287.

178. Por ej., Rom 1, 21; 16, 4; 2 Cor 1, 11; 4, 15; Eph 5, 4; Col 2, 7; 3, 17; 4, 2; 1 Thes 5, 18; 1 Tim 2, 1.

179. H. GREFVEN, *Gebet und Eschatologie*, 180.

180. Πάντοτε, 1 Cor 1, 4 (cf. Eph 1, 15) ... καὶ ὑπὲρ πάντων, Eph 5, 20; Col 1, 3; 1 Thes 1, 25; 2 Thes 1, 3; 2, 13; Philem 4; ἐν παντί, 1 Thes 5, 17.

181. Eph 5, 4; Col 2, 7; 4, 2.

182. Así, Rom 1, 8; Phil 1, 3; Col 1, 3; 1 Thes 1, 2.

183. Por ej., Rom 6, 17; 7, 25; 2 Cor 2, 14; 8, 16; 9, 15; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 3.

184. Col 1, 12; 2 Cor 2, 14; 9, 15; Rom 6, 17; 2 Thes 2, 13.

185. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 106-108.

186. Por ej., Rom 6, 17; 7, 25; 1 Cor 15, 57; Eph 3, 12.

Se entrevé la profundidad y solidez, no menos que la tranquila seguridad de la fe de Pablo que ha permitido relacionar su oración con la de Jesús<sup>187</sup>. La acción de gracias atestigua a veces la experiencia espiritual del Apóstol (Rom 7, 24), que da gracias a Dios por haber sido librado del cuerpo, instrumento de pecado y haber recibido otro, sometido enteramente al Espíritu.

La oración de Jesús es acción de gracias porque coincide con la obra de su Padre. La Iglesia *tiene* esta acción de gracias en el misterio de la fracción del pan, que, por esta razón y bajo la influencia paulina, tomará el nombre de εὐχαριστία<sup>188</sup>, a la que irá unida siempre la proclamación del evangelio.

Podría decirse que la misma distancia que separa la pascua eucarística de la pascua judía separa εὐχαριστεῖν de εὐλογεῖν. La fe ha descubierto a Pablo que la obra de la salud fue cumplida ἐφ'άπαξ, por el sacrificio de Cristo<sup>189</sup>. Este acontecimiento señero da en adelante nuevo giro a toda oración cristiana en el sentido de acción de gracias<sup>190</sup>.

#### *De la alabanza a la acción de gracias.*

No obstante la complejidad de la cuestión, hay que empezar por distinguir la alabanza de la acción de gracias. Una y otra no se sitúan en el mismo tramo. La primera es una herencia judía; la segunda, una novedad cristiana. Dios es sujeto de la primera; de la segunda, el hombre. La alabanza, única que existe en la oración judía, es un sentimiento religioso primario y espontáneo. Contiene *radicaliter* lo que en el desenvolvimiento religioso se convierte en acción de gracias por un movimiento reflexivo y voluntario. La acción de gracias, empero, no posee raíz propia en ninguna lengua.

187. E. VON DER GOLTZ, *ibid.*, 109.

188. H.B. SWETE, *Eucharistic Belief in second and third Century*, en «Journal of theol. Studies» 3 (1901-1902) 163.

189. PH. SEIDENSTICKER nota con mucha justeza: «El sacrificio de Cristo es esencialmente la obediencia en el sufrimiento; el de la Iglesia, la obediencia en la fe. El sacrificio de Cristo se cumple por la expiación voluntaria; el de la Iglesia, sobre todo por la alegría y la acción de gracias» (*Lebendiges Opfer*, Munster 1954, 255).

190. Ya la bendición de la mesa ha sufrido la influencia evangélica, haciéndose acción de gracias (1 Tim 4, 3; 1 Cor 10, 30). Tal vez la perspectiva paulina permite integrar toda la vida del cristiano y, por ende, también el matrimonio, 1 Tim 4, 3, en el misterio de Cristo.

La alabanza está totalmente orientada por aquel a quien se magnifica. Tiene por sujeto a Dios: Dios es, Dios tiene. La acción de gracias se orienta por el que magnifica. Su sujeto es el hombre: yo reconozco. La primera supone una reunión de testigos, la segunda puede permanecer en el secreto del que agradece. La una se colora de alegría y espontaneidad, la segunda corresponde a un deber. La alabanza responde a una acción de Dios; la acción de gracias, a una disposición del hombre provocada por un acto de conciencia, una reflexión sobre el beneficio recibido<sup>191</sup>.

San Pablo permanece fiel a la oración judía manteniendo la alabanza de Dios. En él encontramos las dos formas del Antiguo Testamento: la alabanza descriptiva y la narrativa.

#### *La alabanza.*

La alabanza se dirigía a Dios (εὐλογητός), percibido en su naturaleza íntima, que se manifiesta en su creación y en la historia, en las teofanías y en el templo de Jerusalén. Así, esta noción se aproxima a la de gloria: reconoce lo que es (Rom 4, 20). Su expresión frecuente es la doxología en indicativo, lo que prueba que se trata de un hecho (Gal 1, 5; cf. 1 Petr 4, 11). De ahí que pueda relacionársela con la confesión (1 Par 16, 4).

Esta grandeza trascendente provoca en la comunidad judía el ἔπαινος: alabanza y adoración (Ps 35, 28; 24, 4; 22, 26)<sup>192</sup>. Ya el Antiguo Testamento asocia ἔπαινος y δόξα (1 Par 16, 27). Este uso se halla sin más en san Pablo, heredero de la oración judía<sup>193</sup>. El himno cristiano es tributario de la himnografía bíblica. Esta alabanza va a expandirse en acción de gracias, porque su motivo es en adelante la salud operada por Cristo.

Fiel al uso judío, abundantemente ilustrado por la oración de la sinagoga, Pablo permanece ligado a la oración de bendición, menos frecuente, pero que existe en sus epístolas, como la hemos encontrado en Lucas<sup>194</sup>. Aquella se dirige siempre a Dios. Hasta en

191. La cuestión ha sido bien estudiada por C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 16-20.

192. El hombre es llamado siempre εὐλογημένος, Abraham. Gen 14, 19; María, Lc 1, 28.42.

193. Por ej., Eph 1, 6; Phil 1, 11, con δόξα.

194. Cf. supra, p. 150-152.

su formulación está imitada de la sinagoga<sup>195</sup>. Aparece bajo dos formas, la formulación solemne que abre las epístolas (2 Cor 1, 5; Eph 1, 3), o a manera de inciso que explana el nombre divino según el uso judío: «El Dios que es eternamente bendito», seguido o no de amén (Rom 1, 25; 9, 5; 2 Cor 11, 31).

Esta bendición misma está bañada de luz nueva en la economía cristiana; es un reconocimiento, una confesión inspirada por el Espíritu Santo (1 Cor 12, 3). Como la *χάρις*, es un don, pero un don que empuja a la acción. Si se enraíza en la promesa<sup>196</sup>, es de momento bendición espiritual (εὐλογία πνευματική: Eph 1, 3), en cuanto anticipa un don del Espíritu que marca al cristiano con el signo por el que será juzgado<sup>197</sup>. Recibe, pues, una coloración escatológica.

#### *De la invocación a la petición.*

Invocación y acción de gracias, lejos de oponerse, se corresponden; son momentos diferentes de situaciones temporalmente separadas, pero comprendidas dentro de una misma economía de salud. Se las podría comparar a vasos comunicantes. Por lo demás, la oración del Apóstol consiste a menudo en pedir a Dios que acreciente en él la acción de gracias, como si toda súplica terminara, a la postre, en acción de gracias<sup>198</sup>.

Se distingue claramente de la petición que hallamos en la oración gentil<sup>199</sup>.

#### *Saludos.*

Hallamos invocaciones en forma de deseo en los encabezamientos y conclusiones de las cartas paulinas. Los fórmulas protocolarias estaban reguladas por el estilo epistolar al que se conforma el Apóstol. Las fórmulas de Pablo no están nunca estereotipadas. Para convencerse de ello, basta analizar las variantes y su razón de ser.

195. Cf. Rom 1, 25; 9, 5; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3, cf. Lc 1, 68; 1 Petr 1, 3.

196. Para la bendición de Abraham: Gal 3, 8.14; cf. Hebr 6, 14.

197. Para su alcance escatológico: Mt 25, 34.

198. Cf. Col 1, 12; 2 Cor 9, 11; 4, 15.

199. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 77.

La inscripción de todas las epístolas desea a las comunidades: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*<sup>200</sup>. «La gracia y la paz os sean dadas.»<sup>201</sup> El autor de estos beneficios es indicado de forma casi siempre idéntica: «de parte de Dios Padre nuestro, y de nuestro Señor Jesucristo». Esta salutación está tomada de las fórmulas epistolares judías<sup>202</sup>, que se usaron en las comunidades palestinas. Reducida a la sola *χάρις*, se halla al fin de las epístolas en los últimos saludos<sup>203</sup>, desarrollada en fórmula trinitaria en 2 Cor 13, 13: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.

Si el Apóstol conserva la salutación recibida, ésta no es mera fórmula protocolaria, sino que traduce la riqueza de su teología de la gracia y de la salud. *Χάρις καὶ εἰρήνη* repite sin duda el saludo a las comunidades venidas del helenismo, que transforman *χαῖρε* en *χάρις*, para señalar la novedad cristiana de la gracia, unido al de las comunidades judeocristianas fieles a los deseos mesiánicos.

El concepto de *χάρις* ha sido ya analizado. El término *εἰρήνη* sólo imperfectamente traduce el hebreo *šālôm*, que significa bienestar, salud o salvación. Los profetas, al anunciar la paz, veían en ella un estado nuevo, paradisiaco, que venía a instaurar el Mesías en su reino. Se trata, pues, de un bien a par escatológico y colectivo que incluye la paz. En el Nuevo Testamento la *εἰρήνη* representa un don de Dios traído por Cristo, que concede al cristiano la paz interior y el bienestar, la reconciliación con Dios, la salud del hombre entero operada por el poder de Dios. Ella pone los fundamentos de la nueva creación. Este deseo de paz que los discípulos habían recogido de labios del Señor resucitado, es un bien escatológico<sup>204</sup>.

Pablo refiere la gracia y paz al Padre y a Cristo, porque depen-

200. Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gal 1, 3; Phil 1, 2; Col 1, 2; 1 Thes 1, 1; 2 Thes 1, 2; Philem 3; Eph 1, 2; Tit 1, 4, cf. Apoc 1, 4.

Hay que registrar una variante bastante significativa en las dos cartas a Timoteo, que intercalan la misericordia entre la gracia y la paz: *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*, 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2, lo que acerca más esta fórmula a la bíblica.

201. Sobre la paz (*šālôm*), Iud 6, 23; 19, 20; Tob 12, 17; 1 Par 12, 18. Cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 29, 86-88.

202. Ibid.

203. Cf. Gal 6, 18; Phil 4, 23; Col 4, 18; Eph 6, 24; 1 Thes 5, 28; 2 Thes 3, 18; Phil 4, 23; Philem 25; 1 Tim 6, 21; 2 Tim 4, 22; Tit 3, 15; Cf. A. ΡΟΥΣΙ, *De salutatione apostolica, Gratia vobis et pax*, en «*Verbum Domini*» 12 (1932) 38-40, 76-82.

204. Sobre la semántica del término, cf. G. VON RAD y W. FORSTER, art. *εἰρήνη* en ThWNT II, 398-418.

den de una misma economía de salud que Cristo vino a instaurar de parte de su Padre. Las saluciones paulinas ponen el acento sobre lo que es esencial para el cristiano: la salud, que es un bien dado por la gracia. La oración nos ayuda a llevarlo a su cumplimiento.

#### *Peticiones diversas.*

A lo largo de sus cartas, el Apóstol multiplica las intenciones. Sus cartas dirigidas a los fieles de Tesalónica piden la fidelidad a la vocación y el fruto de la palabra de Dios:

Día y noche le rogamos... nos permita acabar lo que falta a vuestra fe (1 Thes 3, 10).

Por lo demás, hermanos, orad por nosotros, para que la palabra de Dios se propague y sea glorificada como lo es ya entre vosotros (2 Thes 3, 1-2).

En la carta a los Romanos, el Apóstol pide continuamente a Dios el logro, por fin, de la dicha de ver a los cristianos de Roma <sup>205</sup>. Para los mismos fieles pide «que se salven» (Rom 10, 1; cf. Phil 1, 19).

En la segunda carta a los Corintios, tan característica para el análisis de su vida espiritual, ruega al Señor aleje de él «el ángel de Satán» (12, 7). En lugar de las habituales acciones de gracias, se contenta con la oración, harto vaga, en favor de los fieles, de que eviten el mal y practiquen el bien (2 Cor 13, 7).

Las epístolas de la cautividad formulan de la manera más nítida el objeto central de la oración paulina: el conocimiento del misterio de Cristo en la experiencia de la caridad:

Y pido en mis oraciones que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y clarividencia, para que podáis discernir lo mejor... (Phil 1, 9).

Por eso tampoco nosotros... cesamos de orar por vosotros y de pedir que alcancéis pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual.

Os saluda Epafras, que es de los vuestros, siervo de Jesucristo, que lucha siempre por vosotros en sus oraciones, para que seáis perfectos y conozcáis bien lo que Dios quiere (Col 1, 9; 4, 12).

205. En Rom 1, 10; cf. 1 Cor 16, 7; 1 Thes 3, 10; Philem 22. Sobre la oración para el viaje entre los judíos, cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 120.

Las fórmulas pueden variar, pero el pensamiento del Apóstol permanece idéntico cuando pide para los efesios «el Espíritu de sabiduría que revela y hace conocer a Dios» (Eph 1, 17), o «la fuerza de Dios que desenvuelve al hombre interior» (3, 16). Pero en el corazón de todas estas oraciones se halla la súplica que Pablo confía a los efesios (6, 14; cf. Col 4, 3): «la gracia de anunciar audazmente el misterio del evangelio».

#### *Oración y evangelización.*

Tras la aparente multiplicidad de peticiones es fácil descubrir la unidad que proviene de la vocación de Pablo al apostolado. La oración de petición se cristaliza en torno a la evangelización <sup>206</sup>. Ello permite discernir mejor el sentido de la alternancia entre la acción de gracias y la súplica: una y otra son el flujo y reflujo de un mismo misterio, cuyo movimiento está como animado por la tensión escatológica. Toda súplica tiende hacia su acabamiento en la acción de gracias definitiva, figurada y ritualizada en el testamento eterno y definitivo.

Importa aclarar aquí el origen y fin de la invocación paulina. La misión recibida en el camino de Damasco hizo de Pablo de Tarso, por un mismo movimiento y una misma gracia, un cristiano y un apóstol <sup>207</sup>. Su vocación, nacida de un encuentro maravilloso con el Señor resucitado, impera en adelante su apostolado a par que su vida espiritual. Su acción está alimentada por una experiencia inmediata, lo que explica la viveza de las réplicas en la segunda carta a los Corintios. Los ataques no apuntan solamente a una actividad que fuera exterior a él: su apostolado está ligado a su vocación cristiana. Su vida espiritual y apostólica es el amén que responde al Dios de Cristo, a la historia de la salud (2 Cor 1, 20).

Es, por ende, justo decir, con monseñor Cerfaux, que toda oración de Pablo «orquesta su vida apostólica, y toda su vida apostólica se pasa en presencia de Dios» <sup>208</sup>. Su oración es sumisión de su apostolado a la voluntad y dirección de Dios. Hasta su flaqueza

206. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 205.

207. L. CERFAUX, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, en *Recueil Cerfaux II*, 455-456. Lo mismo G. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, 17.

208. L. CERFAUX, *L'Apôtre en présence de Dieu*, en *Recueil Cerfaux II*, 480-481.

hace resaltar mejor la presencia y la acción de Dios en la desnudez del hombre. Este tema de los profetas adquiere en Pablo nuevo vigor<sup>209</sup>. Es fácil descubrir esta correspondencia de temas del apostolado y de la vida cristiana. Los privilegios de su vida interior son también los de su apostolado (2 Cor 12, 2). Por esta razón, la carta más fogosa, más amarga, que defiende su vocación apostólica, nos entrega al mismo tiempo las confidencias más secretas sobre su vida interior y sus éxtasis místicos. Exacerbado por las acusaciones, no tuvo otro remedio que hacer estas revelaciones para justificarse. Estos privilegios son el cheque en blanco de Dios sobre su vida apostólica y su experiencia espiritual. Esta correspondencia entre oración y apostolado puede proseguirse hasta en las expresiones, que son las mismas de una y otra parte: «en presencia de», «delante», cuya significación ambivalente de «rendir homenaje» y «estar al servicio de» prueba que oración y evangelización son sólo los componentes de un mismo misterio para cuya proclamación Dios lo eligiera.

El objeto ordinario de la oración de san Pablo es su misión apostólica: la fidelidad de las comunidades evangelizadas, su paciencia en las persecuciones. Esta oración brota de la misión recibida, es como un borbotón de su ministerio misionero.

En ninguna parte hallamos rastro de una tirantez entre su vida contemplativa y su vida activa, entre Dios y el hombre, entre mística y apostolado; tan cierto es que lo uno y lo otro expresan una misma actividad en una síntesis lograda. Por esta razón, el Apóstol, como los profetas, puede emplear las mismas fórmulas para su experiencia espiritual — ligada o no al culto — y para su misión profética.

La vida y la acción de san Pablo se sitúan en el corazón de la obra del Padre, recibida de Cristo, que unifica todas sus actividades y resuelve todas las disonancias en un acorde maravilloso.

#### *Oración y parusía.*

Esta misión está subtendida por la perspectiva escatológica que caracteriza el advenimiento del reino de Dios en las epístolas pau-

209. L. CERFAUX, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, en *Recu ei Cerfaux II*, 464-467.

linas, lo mismo que en los evangelios. La oración de Pablo se da aquí la mano con la del Señor. La cosa es particularmente manifiesta en las dos cartas a los Tesalonicenses por razón de su objeto mismo.

La parusía era un elemento de la catequesis primitiva (1 Thes 1, 9; Rom 8, 18-30). La expectación escatológica inspira el apostolado y oración del Apóstol y transfigura en cierto modo el deseo de volver a ver a los fieles de Tesalónica: «El mismo Dios y Padre nuestro, y Jesús nuestro Señor, encaminen nuestros pasos hacia vosotros. Y a vosotros el Señor os multiplique y aumente vuestra caridad recíproca y para con todos, cual es la nuestra para con vosotros, a fin de fortalecer vuestros corazones irrepreensibles en santidad delante de Dios y Padre nuestro, para cuando venga nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos» (1 Thes 3, 11-13)<sup>210</sup>. «Y lo que pido es que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción; para que sepáis discernir lo mejor y os mantengáis puros y sin tropiezo hasta el día de Cristo, colmados del fruto de justicia que nos viene por Jesucristo a gloria y loor de Dios» (Phil 1, 9-11).

La misma preocupación aparece cuando el Apóstol pide la *ὑπομονή*<sup>211</sup>, que designa la perseverancia, la paciencia, la constancia en la espera del desenlace final<sup>212</sup>. El Apóstol pide a Dios para sus fieles lo que les falta para acabar la obra de Dios (Rom 15, 5). Esta oración de la esperanza en el Apóstol, como en las comunidades evangelizadas por él, responde al grito del Espíritu y anuncia el nuevo eón, que se abre camino a través de las asperezas del tiempo presente.

Es menester ir más lejos. Sea cual fuere la posición que se adopte sobre el pensamiento paulino acerca de la inminencia de la parusía, es indudable que la espera escatológica estimula su celo apostólico. Pablo recurre a la oración para que su obra de evangelización se manifieste en el día del juicio del Señor (1 Cor 3, 6-15). Y todo su apostolado se realiza bajo la presión de la parusía. La misión entre las naciones, que constituye su apostolado, le da la concien-

210. Cf. también 1 Thes 5, 23 y 2 Thes 1, 11.

211. Noción que se halla frecuentemente en el salterio, Ps 9, 18; y en el rabinismo, 4 Mac 1, 11; 7, 9. Cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 71.

212. Por ej., Rom 15, 5; 2 Cor 1, 6; Col 1, 9-12; 1 Thes 1, 3; 2 Thes 1, 4.

cia de ser el instrumento de la salud escatológica. Los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos ilustran la palabra de Marcos: «Pero primeramente debe anunciarse el evangelio a los gentiles» (13, 10). En la carta a los Colosenses (1, 22-24), Pablo pone en relación su misión (v. 23) y la economía de la salud (v. 25).

Su evangelización responde a una obligación que lo consume <sup>213</sup>. Según Cullmann, ella sería el obstáculo que impide aún al anticristo manifestarse (2 Thes 2, 6) en tanto no se haya predicado el evangelio al mundo entero. Así pues, la predicación misionera es un signo precursor del fin del mundo <sup>214</sup>. La acción misionera del Apóstol se sitúa dentro del designio de salud, de la economía divina que edifica el cuerpo de Cristo, como un templo para gloria de Dios.

Esta construcción en que trabaja el Apóstol es contrarrestada por la presencia y acción de Satán (2 Cor 4, 4), que Pablo encuentra sin cesar en sus caminos misioneros (1 Thes 2, 18; 3, 10) <sup>215</sup> y es un signo escatológico, provisional y, en cierto modo, vencido ya por Cristo resucitado. Ello estimula la confianza y paciencia del cristiano.

Esta presencia abofeteadora de Satán permitiría también explicar el *stimulus carnis* de que habla la carta a los Corintios. Parece más conforme a la antítesis descrita por el Apóstol ver en él, oponiéndose a su vida mística, un ángel de las tinieblas, cuya presencia y poder contrarrestan los proyectos y actividades del Apóstol. La respuesta del Señor a su triple petición <sup>216</sup> de que aleje al ángel de Satán sigue en la línea de la teología paulina: «Bástate mi gracia, porque la fuerza se despliega en la flaqueza» (2 Cor 12, 9).

El apostolado de Pablo no es obra suya, sino obra de Cristo. Él proclama el evangelio, pero no convierte; la conversión es obra de la gracia. Por esta razón no pide Pablo por la conversión de los gentiles, que sobrepasa su acción y es siempre obra exclusiva de

213. Cf. 1 Cor 9, 16; Rom 1, 14; Eph 3, 1.

214. O. CULLMANN, *Eschatologie und Mission*, en «Evangelisches Missionsmagazin» 1941, 105. Resumido en *Christ et le temps*, París 1947, 116-118.

215. Tras el obstáculo *ἐκωλύθη* (Rom 1, 13), se halla tal vez también Satán.

216. Sobre el empleo ternario, cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 18, nota 4.

Dios y misterio de su gracia. Como Cristo, Pablo ora por la Iglesia, la presente y la futura; su oración abraza, por tanto, a todos los hombres. Sólo son excluidos de ella los que han rechazado o continúan rechazando el mensaje de Dios. Pero siente la necesidad de especificar la intención misionera, como lo hace la piedad de los siglos modernos. La eficacia del evangelio atestigua la victoria de Jesús sobre Satán y sus satélites. El tiempo escatológico, a pesar de los últimos asaltos del demonio, manifiesta al mundo la realidad de Cristo ganada en buena lid.

Los exegetas <sup>217</sup> han podido sorprenderse de que Pablo no ore nunca por el perdón de los pecados, cosa que a primera vista parece extraño. Ello se explica por el hecho de que el Apóstol no describe la historia de la cólera, sino la historia de la salud, en que el *Kyrios* nos ha traído la reconciliación y la gracia.

Y, más profundamente, Pablo sobrepasa el caso individual o, más exactamente, lo sitúa, como su propia misión, dentro de la historia colectiva. Procede por amplios frescos; ve las cosas de más arriba, tal vez en la perspectiva del Génesis, a la que corresponde su visión parusíaca. El tentador se halla en los orígenes y en el término; él provoca y engloba el pecado de que es inspirador.

La lucha escatológica, aun esclarecida por la victoria de Cristo, no es por eso menos real. El pecado aparece como connivencia con la acción demoníaca. Por esta razón, el incestuoso de Corinto es entregado a Satán, a quien se une por la carne y cuyas consignas sigue <sup>218</sup> (1 Cor 5, 5). Pero, en el corazón de este combate gigantesco, los gemidos del Espíritu son ya una presencia del eón nuevo que sube, como una construcción, entre el estruendo de las derrotas satánicas.

217. El problema ha sido diversamente resuelto por los exegetas. H. GREEVEN (Gebet und Eschatologie, 174) lo explica por la inminencia de la parusía, en que las opciones estaban ya hechas. E. VON DER GOLTZ (*Das Gebet*, 117) nota que Pablo tenía un alma menos acogedora que Cristo moribundo.

Hay que notar una vez más que no poseemos todo el pensamiento de Pablo en sus escritos, que están limitados por las circunstancias. Además, existe una excepción, en 1 Tim 2, 1, lo que plantea una vez más el problema de su autenticidad.

218. Sobre la inspiración judía, cf. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 124.



## V. ORACIÓN Y CULTO

Es fácil afirmar que Cristo ocupa el centro de la liturgia, así como de la oración de Pablo. Para medir la significación de este hecho, no hay que perder nunca de vista la formación judía y rabinica del Apóstol, su experiencia del culto judío, con sus ritos y sacrificios. Para darse cuenta del camino recorrido, de las dificultades y resistencias, basta recordar la crisis judeocristiana provocada en la Iglesia naciente por una fidelidad literal al pasado. Con un vigor a veces hiriente, Pablo defendió la novedad evangélica contra estos ritualistas rezagados. La fidelidad bíblica imponía necesarias roturas.

El análisis del culto cristiano según san Pablo permitirá descubrir al mismo tiempo hasta qué punto están inextricablemente unidas liturgia y oración.

*Del culto antiguo al culto nuevo.*

No se trata de repetir el estudio ya hecho del culto judío y de su espiritualización, sino de encontrar en cierto modo el itinerario de Pablo, en la medida que las epístolas nos permiten levantar su plano, bajo la capa de la fe que comparte con la comunidad.

Frente a las comunidades cristianas venidas de la gentilidad, Pablo afirma las prerrogativas de Israel, señaladamente en las cartas a los Romanos y a los Efesios, en que desarrollará más el culto. Entre estos privilegios citados a los romanos figura el culto, *λατρεία* (Rom 9, 4). Antes de situar a los efesios en la comunidad mesiánica, Pablo les recuerda que, frente a Israel, eran extranjeros, sin derecho de ciudadanía divina, sin promesas ni esperanza (Eph 2, 11.13).

Al afirmar para el pueblo escogido el privilegio de poseer el tabernáculo y el templo, un sacerdocio especial y una liturgia fijada por Dios, no hace Pablo sino enunciar un lugar común de la teología judía, que se expresa tanto en la literatura canónica como en el rabinismo y el judaísmo alejandrino, o en las diversas clases de escritos apócrifos <sup>219</sup>.

219. Para la Biblia: 1 Reg 8, 33-37; Is 56, 3-7; Ecclí 24, 8-12; 2 Mac 2, 17. Para los apócrifos, Ps Sal 9, 16-19; Or Sib 3, 218-294. St. B. (III, 262) cita la auto-

*Λατρεία, λατρεύω* significan primeramente el servicio sacrificial del templo, regulado por la ley de Moisés. Dios libera al pueblo judío de la servidumbre de Egipto y le prescribe: «Daréis culto a Dios (*λατρεύσετε*) sobre este monte» (Ex 3, 12). El culto representa aquí más especialmente los sacrificios. Eso se juega Moisés en su duelo con el faraón <sup>220</sup>.

Si es cierto que el verbo *λατρεύω* se emplea también para el servicio de los ídolos <sup>221</sup>, propiamente significa el culto del verdadero Dios <sup>222</sup>. El acento se pone en las disposiciones interiores, únicas que permiten darle su verdadera significación. El libro del Deuteronomio inculca servir al Señor Dios (*λατρεύω*) «con todo tu corazón, con toda tu alma» (Deut 10, 12).

En esta espiritualización que acentuaron el profetismo y el judaísmo helenístico se expresa la verdadera faz de la religión judía. En el libro de los Macabeos, *λατρεία* ha venido a ser sinónimo de religión (1 Mac 1, 43; 2, 22). El corazón de este culto está constituido por la presencia de Dios en el tabernáculo, luego en el templo (2 Mac 5, 19), en que los sacrificios están lejos de desempeñar el papel principal <sup>223</sup>.

Por difícil que sea la cuestión de las fuentes del pensamiento de Pablo, se puede afirmar que no restringe a los sacrificios el alcance de la palabra *λατρεία*. Emplea el término, cuando enumera los privilegios de Israel, cargándolo sin duda de los armónicos de sus contemporáneos, para quienes el servicio del verdadero Dios suponía la liturgia del templo, el conocimiento de Dios y el culto interior. El movimiento de espiritualización (1 Cor 9, 13) se afirma cuando el Apóstol emplea *λατρεία* para significar el culto interior de los cristianos. Lo mismo sucede con el verbo correspondiente (Rom 1, 9.25; Phil 3, 3; 2 Tim 1, 3). Esta espiritualización del culto es «propiedad común de la parénesis cristiana primitiva» <sup>224</sup>.

ridad rabinica de Simeón el Justo, que decía: «Tres cosas salvan al mundo: la *torah*, el culto y las obras de misericordia». El culto se interpreta a menudo por la oración.

220. Ex 4, 23; 7, 16; 9, 1.13; 10, 3.7.8.26.

221. Por ej., Ex 20, 5; 23, 24; Deut 4, 28; 5, 9; 7, 4.16; 8, 19; 11, 16.28; 12, 2; 29, 17; Ios 24, 14; Iud 2, 19; 2 Par 7, 19.

222. Agustín lo definió bien: *Servitus quae pertinet ad colendum Deum. De civit. Dei*, x, 1, 2.

223. En Ps. Aristeas 88, 92-99, citado por L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 26.

224. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, Recueil Cerfaux II, 303.

El mismo proceso de espiritualización, familiar ya a Filón, se encuentra en el vocabulario de los sacrificios<sup>225</sup> y, más frecuentemente aún, en el templo, que representa el conjunto de los cristianos<sup>226</sup>. De esta manera el culto judío era imagen de las cosas por venir, «la sombra», dice la epístola a los Colosenses.

Si el antijudaísmo de Pablo no tiene la virulencia del de Esteban<sup>227</sup> que rechazó radicalmente el ritualismo pasado; si no juzga nunca el templo o los sacrificios; si es severo con las manifestaciones culturales secundarias, su crítica no perdona a los galatas y, en el fuego de la polémica, finge confundir las prácticas culturales de la ley con el culto pagano<sup>228</sup>. Esto no le impide hacer al templo el voto de nazireato y ofrecer en él hasta un sacrificio de acción de gracias (Act 21, 26). Los judíos no se dejan engañar por ello, puesto que durante su estancia le acusan de «predicar contra este lugar» (Act 21, 28)<sup>229</sup>.

#### *El culto cristiano.*

San Pablo recurre al vocabulario y comparaciones bíblicas, en que se encuentra subyacente la estructura del culto judío. Para describir el culto cristiano acude a la catequesis primitiva, que debía de disponer de «cadenas» y *testimonia* que explican los lugares paralelos a la descripción paulina en la 1 Petr (2, 4.5.7.8). Cristo ocupa el centro del culto cristiano. Esta afirmación opone a Jesús al templo<sup>230</sup>. Pablo lo llama ἀκρογωνιαίον (Eph 2, 20; cf. 1 Petr 2, 6), λίθος (1 Cor 3, 12; Rom 9, 32-33), πέτρα (1 Cor 10, 4). La imagen se halla ya en los evangelios, en que Cristo, a dos días de su arresto, deshace las tramas urdidas contra Él por los

225. Así Rom 12, 1; Eph 5, 2; Phil 2, 17; 4, 18.

226. *ναός*: 1 Cor 3, 16-19; 6, 16; 2 Cor 6, 16; Eph 2, 21; 2 Thes 2, 4. El templo espiritual se designa siempre por *ναός*, mientras que *ἱερόν* significa el templo material (1 Cor 9, 13).

227. Cf. Act 7, 42.48-53.

228. Cf. Rom 1, 18; 3, 9; Gal 4, 8-11. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 55.

229. Un análisis cerrado de la actitud de Pablo respecto al culto judío se hallará en PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, 129-145. H. WENSCHKEWITZ (*Die Spiritualisierung...*, 110-111) hace a este propósito la acertada observación: La actitud del apóstol no es la que él inculca a los fieles venidos del paganismo. Pablo es judío y se acuerda siempre de sus raíces religiosas, aun cuando haya cambiado su significación.

230. Bien visto por J. HORST, *Proskynein*, 201.

fariseos y proclama la función de piedra angular que desempeñará en la comunidad cristiana.

San Marcos (12, 10), más primitivo sin duda, se contentó con la cita del salmo 118, 22, que bastaba al contexto: «La piedra que rechazaron los constructores ha venido a ser la piedra angular.» Mateo y Lucas aportan todo un centón agrupado en torno de la palabra en cursiva λίθος y formado de citas bíblicas, elaboradas en función de Cristo (Is 8, 14; 28, 16; Dan 2, 35). Las hallamos explícitamente en la primera carta de Pedro y en san Pablo<sup>231</sup> (Rom 9, 32-33) que enlaza los dos textos de Isaías<sup>232</sup>. Jesús — o la tradición evangélica — no hacía sino repetir un uso del judaísmo contemporáneo, que aplicaba las citas del λίθος al Mesías.

Cuatro afirmaciones se desprenden de la alegoría de la piedra; la más importante es la idea de Cristo como fundamento del nuevo templo, establecido sobre su resurrección<sup>233</sup>. Jesús es la piedra fundamental y angular del verdadero templo de Dios<sup>234</sup>. Según los sinópticos (Mc 12, 10; Mt 21, 42; Lc Lc 20, 18), Jesús se aplica a sí mismo la palabra del salmista (Ps 118, 22):

La piedra rechazada por los constructores  
ha venido a ser la piedra angular (Mc 12, 10).

El salmo 118 forma parte del *hallel* que Jesús recitó en la última cena (Mc 14, 26). La piedra rechazada que se convierte en piedra angular, que acaba el edificio, significa su exaltación por Dios; el *Kyrios* será coronamiento de la comunidad mesiánica. Esta concepción está explícitamente repetida por la epístola a los Efesios (2, 20-22), que evoluciona toda entera de la idea de la Jerusalén celestial a la del templo celestial, en que toda la construcción sube hacia el Señor glorioso:

Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo piedra angular (ἀκρογωνιαίον) Cristo Jesús mismo.

231. Nos hallamos probablemente ante una cadena de *testimonia* utilizada en la comunidad apostólica, como puso ya en claro L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, en Recueil Cerfaux II, 299-304.

232. Hay que añadir sin duda 1 Tim 1, 16, en que la expresión insólita πιστεύειν ἐπὶ se resiente de la cita del mismo Isaías 28, 16.

233. J. JEREMIAS ha hecho notar que la Iglesia primitiva utilizaba el Ps 118, 22 para afirmar la exaltación de Cristo rechazado y fundar escriturariamente su resurrección; en *Gleichnisse Jesu*, 56-57.

234. Pablo juega evidentemente con el doble sentido de ἀκρογωνιαίος. Cf. J. JEREMIAS, art. γωνία, en ThWNT I, 792; λίθος, ibid., IV, 275-283.

A la imagen de la clave de arco encontrada en el salmo 118, se añade la otra complementaria de piedra fundamental. Dios mismo pone la piedra fundamental del nuevo templo (Is 28, 16):

Mirad que voy a poner en Sión  
una-piedra-testigo,  
angular, preciosa, fundamental.  
El que creyere no tropezará.

La aplicación del texto al Mesías estaba facilitada por el hecho de que los LXX habían añadido ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ<sup>235</sup>, lo que precisaba el papel salvador de la piedra angular (Rom 9, 33; 10, 11; 1 Tim 1, 16; cf. 1 Petr 2, 4-6).

La alegoría de la piedra significa además que Cristo es salvación o condenación. San Pablo (Rom 9, 32-33) contrae dos citas, mejor distinguidas por la carta primera de Pedro<sup>236</sup> (2, 4-6):

Y tropezaron contra la piedra de escándalo, como está escrito: Mirad que yo voy a poner en Sión una piedra de tropiezo, una piedra de escándalo; pero cuantos creyeren en Él no quedarán confundidos.

El Apóstol explica la reprobación de los judíos, que proviene de su incredulidad. Cristo es piedra de tropiezo y roca que hace caer; pero es salud del creyente. Así pues, la fe es determinante, ella construye la nueva Sión. Esto explica la afirmación paulina:

Nadie puede poner otro fundamento fuera del que ya está puesto, que es Jesucristo (1 Cor 3, 11).

En la misma carta, finalmente, Pablo describe a Cristo como la peña que da el agua de la vida (1 Cor 10, 4), en que se refiere a la tipología del Éxodo (Ex 17, 5-6; Num 20, 7-11) y quizá a la leyenda rabínica según la cual la peña milagrosa habría acompañado a Moisés<sup>237</sup>. La comunidad del desierto, abrevada por la peña, figura la comunidad mesiánica. El maná y el agua de la peña significan los elementos eucarísticos. Cristo mismo es el alimento,

235. Discusión en J. JEREMIAS, art. λίθος, en ThWNT IV, 276, nota.

236. Con el texto de Isafas podría relacionarse el de Daniel (2, 31-45), citado por Lucas (20, 18; cf. 2, 34), aplicado al Mesías: «El que cayere sobre esa piedra, se estrellará; y aquel sobre el cual ella cayere, quedará hecho añicos.»

237. St. B., III, 406.

la pascua cristiana del nuevo culto<sup>238</sup>. Los dos sacramentos del bautismo y de la eucaristía congregan en la unidad de Cristo al pueblo de Dios, reunido por el Espíritu.

En contraste con los sacrificios del judaísmo y el paganismo, el culto cristiano, en las celebraciones eucarísticas, «anuncia» la muerte salvadora del Kyrios, invisiblemente presente en la reunión de los que esperan su retorno (1 Cor 11, 26).

### El templo.

La asamblea eucarística, cuya unidad en Cristo ha subrayado tan fuertemente Pablo — hasta el punto de que el cuerpo de Cristo, hecho presente, preparó la expresión de cuerpo de Cristo para significar la comunidad —<sup>239</sup> es descrita por la imagen del templo espiritual, cara a san Pablo, en que se encuentra en filigrana la del cuerpo<sup>240</sup>; tan cercanas se hallan en su significación.

Las ideas elaboradas por san Pablo le fueron legadas por la comunidad apostólica al convertirse. De este fondo saca los textos escriturarios<sup>241</sup> que hallamos también en la 1 Petr. A eso se refiere cuando escribe a los corintios (1 Cor 3, 16): «¿No sabéis que sois el templo de Dios?», fórmula dos veces repetida. Esta imagen de la apocalíptica judía, que se enlaza con la especulación helénica<sup>242</sup>, pudo formar parte de la catequesis primitiva<sup>243</sup>.

La comunidad es el templo de Dios. Esta idea se halla ya en 1 Cor 3, 9-17: «Sois la plantación, sois el edificio»<sup>244</sup>. El que construye es Jesucristo.

238. Cf. Ioh 6, 27-66.

239. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 213-215.

240. J. JEREMIAS, art. λίθος, en ThWNT IV, 279. L. CERFAUX (*La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 269) ha destacado las expresiones empleadas para templo, que se repiten para cuerpo: οἰκοδομή (Eph 4, 12.16), αἰεσι (Col 2, 19) y sobre todo συναρμολογούμενον (Eph 4, 16 y Col 2, 19), que sirve para el templo y el cosmos. Cf. también M. FRAEYMAN, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes*, en «Eph. theol. lov.» 23 (1947) 378-412.

241. Por ej., Is 28, 16; Ps 118, 22; Ez 40.

242. H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, Tempel, Priester und Opfer, im N.T.*, 113. Lo mismo O. MICHEL, art. ναός, ThWNT IV, 890. Coincidencia no significa dependencia. Wenschkewitz nos parece exagerar indebidamente la influencia griega en Pablo.

243. Cf. 1 Cor 6, 19; Mc 14, 58; 1 Petr 2, 5.

244. La construcción del templo ideal está largamente desarrollada por I. requiel (40-44). St. B. I, 732.

¿No sabéis que sois el templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque santo es el templo de Dios, que sois vosotros (1 Cor 3, 16-17).

La misma imagen, con la misma súplica, vuelve en 2 Cor 6, 16: «Somos el templo del Dios vivo.» De la idea del templo judío conserva Pablo primeramente la conciencia de la presencia de Dios (más que la de los sacrificios). La recuerda en la parénesis, recordando a la comunidad su consagración y sus obligaciones.

En el texto citado anteriormente deduce Pablo de Cristo, piedra fundamental, que la comunidad mesiánica es el templo de Dios. La unidad entre judíos y gentiles es realizada por Cristo. En adelante los gentiles forman parte de la casa de Dios. San Pablo lo escribe a los griegos de Éfeso convertidos (Eph 2, 21-22):

En Él [Cristo] todo edificio se alza para ser un templo santo en el Señor.

En Él también vosotros entráis a formar parte de esta construcción para ser morada de Dios en el Espíritu.

Pablo sitúa a los efesios en la comunidad escatológica. Las expresiones «conciudadanos de los santos» y «familiares de Dios» esbozan la noción de un sacerdocio espiritual.

La misma metáfora del templo se aplica, a título derivado y secundario, a los cristianos tomados individualmente (1 Cor 6, 19):

¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo<sup>245</sup>, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios, y que no sois vosotros? Habéis sido comprados a buen precio: Glorificad a Dios en vuestros cuerpos.

Ya Filón había utilizado copiosamente el tema del templo individual y espiritual, para aplicarlo a las inteligencias<sup>246</sup>, lo que respondía mejor al espíritu más individualista del pensamiento griego. El toque y la paradoja que Pablo parece poner gustosamente de relieve escribiendo a los corintios, es que el cuerpo y no el espíritu

245. La misma fórmula que en 1 Cor 3, 16.

246. PHIL., *De Somniis*, 1, 149; *De sobrietate*, 63; *De Cherubim*, 98, 106. Filón se enlaza con el pensamiento estoico, cf. EPICET., *Dissertationes*, 1, 14. En MICHEL, art. *ναός*, en ThWNT IV, 891.

constituye el templo de Dios, por tener promesa de resurrección.

Pablo emplea el verbo  $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\omega$ <sup>247</sup>, que evoca la idea de culto. El pensamiento es claro: el cristiano es como el sacerdote de Dios en el templo de su cuerpo, protegerá su carácter sagrado contra toda impulsión demoníaca (2 Thes 2, 4) y servirá a Dios en él.

Siendo templo de Dios, los cristianos, tanto colectiva como individualmente, deben tributar a Dios un culto espiritual. Esta afirmación está claramente repetida por la carta a los Romanos (12, 1), que recapitula los temas desarrollados en otras partes; en el caso presente, en la primera carta a los Corintios, donde el pueblo cristiano releva al culto judío (cf. Rom 9, 4):

Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una oblación ( $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) viva, santa, agradable a Dios, que es vuestro culto espiritual.

La  $\kappa\omicron\iota\omega\nu\omega\nu\iota\alpha$  de la sangre y del cuerpo de Cristo (1 Cor 10, 16), que se efectúa en la pascua cristiana, en que Cristo se ofrece a Dios en una oblación de olor agradable (Eph 5, 8), implica de parte de los fieles una  $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ <sup>248</sup>  $\lambda\alpha\tau\tau\epsilon\iota\acute{\alpha}$ . La idea era familiar:

Porque la circuncisión [espiritual] somos nosotros, que damos culto a Dios en Espíritu y nos gloriamos<sup>249</sup> en Jesucristo, lejos de poner nuestra confianza en la carne (Phil 3, 3).

El tema del culto espiritual permite a Pablo desprender dos aplicaciones en la misma carta. Por una parte, une sus sufrimientos al culto interior de la comunidad:

Soy una libación derramada sobre el sacrificio ofrecido en el culto ( $\lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$ ) de vuestra fe (Phil 2, 17).

247. Notado por L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* 121, nota 3.

248. Más que ver aquí la influencia de la filosofía griega, parece más seguro leer la protesta de Pablo contra los sacrificios cruentos de animales sin razón. El cristiano alaba a Dios en la vida (y no en la muerte) de su espíritu renovado (cf. Rom 12, 2). L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 123, nota 1. Lo mismo G. KITTEL, art.  $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ , en ThWNT IV, 146-147. PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, 262, dice: «Tenemos aquí la crítica más severa de Pablo respecto de la piedad griega.» LIETZMANN (*Commentar zum Römerbrief* 103) nota igualmente: «No se trata de filosofía, sino de renovación por el Espíritu.  $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$  es sinónimo de  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ .»

249. El verbo  $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  evoca la idea de oración de alabanza a la gloria de Cristo en oposición al sacrificio. La variante  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$  ( $\theta\epsilon\omega$ ) D P pc lat sy es característica. Hace pensar en la oración, cf. Rom 1, 9.

Y a propósito de una cantidad de dinero, recibida de parte de los filipenses, escribe:

Estoy colmado desde que Epafroditas me ha entregado vuestros dones, perfume oloroso (Ez 20, 21; Ex 29, 18; Ps 40, 7), sacrificio agradable, acepto a Dios (Phil 4, 18).

La frase paulina repite aquí, a propósito de los cristianos, lo que la carta a los Efesios dice sin metáfora de Cristo: «Cristo os ha amado y se ha entregado por vosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de buen olor» (Eph 5, 2).

La fe, en las actitudes concretas que inspira, hace de los cristianos un pueblo de sacerdotes. Si la idea no está tan elaborada en san Pablo como en san Pedro (1 Petr 2, 5), sigue estando subyacente. Los fieles, por su vida entera, ofrecen a Dios una oblación perpetua de acción de gracias que reemplaza definitivamente los sacrificios caducados de la ley.

Este culto en espíritu está sostenido por la oración: «*Abba, Padre*», que es el alma del culto espiritualizado. La función de la oración aparece ya en el judaísmo, en que el movimiento de espiritualización da la preferencia a los cantos de alabanza sobre los sacrificios cruentos, y en que la oración hace veces de sacrificio en las sinagogas <sup>250</sup>.

#### La «cena del Señor».

Los escritos paulinos nos enseñan que las comidas eucarísticas de la Iglesia remontaban a la última cena de Jesús antes de su muerte (1 Cor 11, 23), punto de partida de todas las asambleas cristianas. Como los fieles, deslumbrados por la luz pascual, tendían a olvidar el aspecto sacrificial de la cena del Señor, Pablo recuerda a los corintios que participar de la cena es anunciar la muerte del Señor hasta que venga (1 Cor 11, 26). A lo largo de esta espera, se efectúa la congregación de la Iglesia en torno al cuerpo del Señor resucitado. «El pan que rompemos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Por haber un solo pan [eucarístico], somos un solo cuerpo, aun cuando somos muchos» (1 Cor 10, 16-17).

La eucaristía hace a la Iglesia, de la misma manera que el

cuerpo (eucarístico) de Cristo resucitado acaba por significar el cuerpo (místico) de la comunidad cristiana <sup>251</sup>. Al inculcar esta verdad a los corintios, el Apóstol piensa en las consecuencias morales y en los abusos efectivos que va a señalar un poco más adelante. Las divisiones, los corrillos de los ricos durante la celebración eucarística son un escándalo y, para el culpable, una condenación, porque los bien provistos no comparten su comida con los pobres. Por esto, su conducta está en contradicción con el culto; en lugar de ser ocasión de una fusión fraternal en torno del único cuerpo y de la sangre derramada sobre la cruz que recuerdan el precio de la reunión, la actitud de los disidentes es un insulto a los que componen con ellos «el cuerpo de Cristo».

La primera carta a los Corintios, tan rica en datos litúrgicos, menciona, a par de la predicación, los salmos, las profecías, el hablar en lenguas y su interpretación. Las revelaciones o profecías eran, lo mismo que la predicación, discursos espontáneos e inspirados, acerca de los cuales pide el Apóstol mucho discernimiento (1 Cor 14, 22-39). Lo mismo sucedía con el otro carisma, la glosolalia (1 Cor 14, 1-40), provocada sin duda por el entusiasmo de los hermanos que esperaban la venida de Cristo en respuesta a los *marana ta* de la reunión <sup>252</sup>.

Hay que añadir las confesiones de la fe, a las que reservamos un estudio más detallado. Los saludos litúrgicos que abren las epístolas y las bendiciones que las cierran, así como las doxologías, hubieron de ser de uso corriente en las reuniones litúrgicas. La fórmula más larga: «La gracia del Señor Jesucristo, la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor 13, 13) pudo servir para introducir la fracción del pan. La abundancia de elementos litúrgicos en las cartas paulinas se explica por el hecho de que el Apóstol veía en espíritu a los fieles reunidos para el culto, y sabía que sus cartas serían leídas entre ellos y seguidas, por ende, de la eucaristía (1 Thes 5, 27; 1 Tim 4, 13).

251. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, París 1944.

252. O. CULLMANN, *Le Culte dans l'Église primitive*, 19.

250. Cf. Ps 50, 23; Is 57, 19; Os 14, 3; cf. Heb 13, 15.

*Del culto a la vida cristiana.*

El Apóstol no separa el culto cristiano de la vida, el servicio de Dios del servicio de los hermanos. El culto y la oración sostienen toda la vida, en todas sus fases, en todas las horas. Para convencernos de ello es menester estudiar la semántica de los términos culturales como *λατρεύω*, *λειτουργία*, *διακονέω*, para ver en qué sentido inflexiona Pablo su significación.

El sentido de *λατρεύω* ha evolucionado, como hemos visto, del sacrificio cultural a la adoración de Dios<sup>253</sup> y a la oración; la palabra caracteriza el comportamiento de los fieles delante de Dios<sup>254</sup>.

Este servicio de Dios está en conexión íntima con la acción misionera. Pablo escribe a los romanos (1, 9-10):

Dios, a quien sirvo (*λατρεύω*) con toda mi alma anunciando el evangelio de su Hijo, me es testigo de que pienso sin cesar en vosotros y le pido continuamente en mis oraciones me conceda, si es su voluntad, ocasión favorable para ir a veros<sup>255</sup>.

La frase de Pablo, pesada y sincopada, parece afirmar que el servicio de Dios (*λατρεύω*) se ejerce como en dos frentes: en su vida de oración, en presencia de Dios (*ἐν τῷ πνεύματι μου*), de que sólo Dios es testigo, y en su acción misionera anunciando el evangelio. La síntesis entre el apostolado y el culto se realiza en cierto modo en la oración, donde recomienda a Dios las comunidades ya evangelizadas y la prosecución de su esfuerzo misionero<sup>256</sup>. La noción de *λατρεύω* parece evolucionar del culto de Dios al apostolado o, más exactamente, significa lo uno y lo otro por la ambivalencia de la expresión.

Hallamos un fenómeno idéntico a propósito de *λειτουργία*, *λειτουργός*

253. Cf. Mt 4, 10; Lc 4, 8; cf. Deut 6, 13; Lc 2, 37; Act 26, 7.

254. Cf. Lc 1, 74; Act 24, 14; 2 Tim 1, 3; cf. Hebr 12, 28.

255. La frase tiene dos complementos, regidos por *ἐν*, tomada en dos sentidos diferentes:

*ἐν τῷ Πνεύματι* (8, 16; 1 Cor 5, 4; 14, 14; 16, 18; 2 Cor 2, 13; Gal 6, 18, *ὕμῶν*; 2 Tim 4, 22, *σου*). Se trata del espíritu; nosotros diríamos del alma, posada sobre el Espíritu Santo.

*ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ* (2 Cor 8, 18; 10, 14), por el hecho de anunciar el evangelio.

256. Hay que recordar que, en el uso profano, *λατρεύω* tenía el sentido de trabajar, e indicaba ora el trabajo manual, ora el agrícola, ora también el del esclavo. Cf. H. STRATHMANN, *Λατρεύω*, en ThWNT IV, 59.

*λειτουργός*<sup>257</sup>, que están vecinos de *λατρεύω*. Del sentido profano de servicios prestados a la ciudad, el término ha evolucionado en los LXX hasta expresar el servicio del culto en el templo. Si nos ponemos en la óptica paulina, que lee la Biblia en el texto griego de los LXX, las expresiones *λειτουργεῖν*, *λειτουργία*, de las que el Apóstol se sirve por lo demás raras veces, evocan primeramente las funciones sagradas del culto. Hallamos este sentido en dos pasajes (Rom 15, 16; Phil 2, 17); en los dos casos está apoyado por un término sacrificial que descarta todo equívoco (*θυσία*, Phil 2, 17; *ἱεραργεῖν*, Rom 15, 16).

El texto de la carta a los Filipenses (2, 17.30) ha sido ya estudiado. La expresión *λειτουργία* inflexiona el culto en el sentido de su espiritualización, a fin de expresar la ofrenda interior de la fe.

El otro texto (Rom 15, 16) ha de reponerse en el contexto de la carta, en que el culto de los cristianos sustituye definitivamente al de la antigua ley. En la conclusión, que recapitula la enseñanza dada, el Apóstol escribe:

Dios me ha hecho la gracia de ser ministro de Jesucristo (*λειτουργός*) entre los gentiles para ejercer la sagrada función del evangelio de Dios (*ἱεραργεῖν*), a fin de que la obligación de los gentiles le sea grata santificada por el Espíritu Santo. Con razón, pues, puedo gloriarme en Jesucristo de la obra de Dios.

El apostolado aparece como un servicio litúrgico. *Λατρεύω* (Rom 1, 9) y *λειτουργός* (Rom 15, 16) se dan la mano y permiten seguir el mismo deslizamiento del servicio de Dios hacia el servicio de la evangelización. La comunidad cristiana, que nace de la predicación evangélica, se convierte a su vez en una oblación (*προσφορά*). Esta santificación es obra del Espíritu Santo. En vista de esta obra (*οὖν*), que manifiesta el poder de Dios y de su gracia, el Apóstol puede gloriarse en Cristo Jesús. La expresión *καύχησις*, empleada aquí, que se halla en otra parte (Phil 3, 3), permite leer en ella un canto de acción de gracias<sup>258</sup>. Venida de Dios, la misión apostólica conduce a Él.

257. W. BRANDT, *Die Wortgruppe λειτουργεῖν im Hb und I Cl R*, en «Jahrbuch der Theol. Sch. Bethel» 1 (1930) 145-176; O. CASEL, *λειτουργία*, en «Oriens christianus» III, 7 (1932) 289-302.

258. Cf. Rom 4, 2; 1 Cor 15, 31. R. ASTING, *Kauchesis*, Oslo 1925;

Otros cuatro textos emplean las palabras λειτουργεῖν, λειτουργία y λειτουργός, a propósito de la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén (2 Cor 9, 12; Rom 15, 27) o en favor de Pablo mismo (Phil 2, 25.30). Ciertos exegetas, como Strathmann<sup>259</sup>, quieren ver ahí el sentido estrictamente profano. Si se mira más despacio, la interpretación de Pablo gana al matizarse.

Cuando escribe a los corintios por segunda vez, al organizar la colecta, Pablo enumera los resultados previstos:

Enriquecidos de todo punto, podréis practicar todas las liberalidades, las que, por nuestro ministerio, harán subir hacia Dios las acciones de gracias, porque el servicio (διακονία) de esta colecta (λειτουργία) no remediará solamente las necesidades de los santos, sino que provocará también numerosas acciones de gracias a Dios (2 Cor 9, 11-12).

El sentido religioso de λειτουργία está aquí «fuera de duda»<sup>260</sup>. El término se halla en conexión con διακονία. El servicio de los hermanos está inspirado por la liberalidad divina, por el reconocimiento que nutre a su vez la acción de gracias de los beneficiarios (v. 11-12).

La caridad sirve a la oración, no solamente por gratitud, sino, más profundamente, provocando la alabanza por la eficacia del evangelio (2 Cor 9,13). Ello abre perspectivas nuevas a la generosidad de los fieles.

Siempre a propósito de la colecta de los fieles, Pablo escribe al final de la carta a los Romanos (15, 27):

Si los gentiles han participado en los bienes espirituales [de los santos de Jerusalén], justo es que les sirvan (λειτουργήσαι) con sus bienes temporales.

Ya la antítesis (πνευματικοῦς-σαρκετικοῦς) sitúa la colecta en una óptica religiosa, hasta el punto de que la palabra λειτουργεῖν expresa, al mismo tiempo que el sentido profano, un matiz religioso. Para Pablo, toda la existencia religiosa tiene carácter sagrado. Loisy lo vio exactamente al decir que el término escogido «hace resaltar el carácter religioso y no solamente el caritativo»<sup>261</sup>.

R. BULTMANN, art. καθήκεις, en ThWNT III, 648-652; A. FRIEDRICHSEN, «Symb. Osl.» 7 (1928) 25-27; 8 (1928) 78-82.

259. H. STRATHMANN, λειτουργεῖν, en ThWNT IV, 234.

260. P. ALLO, *Épîtres aux Corinthiens*, ad loc.

261. A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 504.

Lo mismo hay que decir de la carta a los Filipenses (2, 25), en que Epafroditas, encargado de acudir a las necesidades de Pablo, es llamado λειτουργός. El término empleado en un sentido profano toma, sin embargo, colorido religioso, porque Epafroditas trabaja por la obra de Cristo (Phil 2, 30).

Un último texto aplica la expresión λειτουργοὶ Θεοῦ a los magistrados civiles: «Los magistrados son ministros de Dios al aplicarse a cumplir su oficio» (Rom 13, 6). El texto queda ambiguo; es difícil saber si se trata de magistrados en general o de cobradores de impuestos. En uno y otro caso da Pablo al término un matiz religioso que está asegurado por el contexto: la función pública es un servicio a Dios y a Cristo.

Réstanos prolongar nuestra pesquisa estudiando la semántica de διακονέω, διακονία, διακονός. El sentido original se aproxima a la significación profana de λειτουργεῖν y traduce el servicio de las mesas; más especialmente, la preparación de un banquete de bodas. Expresa además el cargo de lo que es necesario a la vida y, de manera más general, lo que es servicio de los otros.

Pero mientras el término λειτουργία toma desde los LXX una acepción sagrada, éstos ignoran completamente la palabra διακονεῖν. El Nuevo Testamento desvía el uso profano hacia una significación más religiosa para designar la acción de Cristo en servicio de los hombres (Lc 22, 27). Hallamos el encaminamiento de esta sacralización progresiva en san Pablo, que emplea frecuentemente διακονεῖν, διακονία, διακονός.

La significación menos elevada de διακονεῖν, διακονία se refiere a la gran colecta<sup>262</sup> en favor de los santos de Jerusalén<sup>263</sup>. Hemos visto que este servicio tenía ya carácter sagrado por la fe y la caridad que lo inspiraban. La palabra puede expresar de manera más general toda forma de servicio en la comunidad, inspirado por la caridad. Así Estéfanos puso su casa a disposición de los santos (1 Cor 16, 15). Lo mismo ha de decirse de los cargos y funciones diversas dentro de la comunidad. En la enumeración de los oficios, la diaconía ocupa el puesto entre la profecía y la didascalía<sup>264</sup>. Los carismas mismos deben servir a los hermanos. Pero todas las

262. El mismo empleo en Act 6, 1; 11, 29; 12, 25.

263. Rom 15, 25, 31; la variante δωροφορία, por διακονία, es significativa en B D\* G; 2 Cor 8, 4.19; 9, 1.12.13.

264. Cf. Rom 12, 7; 1 Cor 12, 4-5; Eph 4, 11-13.

formas de servicio alcanzan, a través del fiel, a Cristo mismo.

El servicio más noble, más importante y más sagrado que se inserta en el culto cristiano, es el apostolado y la evangelización. Son la diaconía por excelencia y hacen del ministro el *διακονός τοῦ Χριστοῦ*. Para expresar la actividad apostólica, los términos «diaconía» y «diáconos» se convierten en Pablo casi en términos técnicos <sup>265</sup>.

*Διακονία* es primeramente empleado para caracterizar el cargo de apóstol como un servicio <sup>266</sup>; lo mismo toda colaboración prestada a la acción misionera <sup>267</sup>. *Διακονός τοῦ Ἐυαγγελίου, διακονός Χριστοῦ* y *διακονός Θεοῦ*, que Pablo emplea más frecuentemente aún que el verbo, son sinónimos a la vez de *ἀπόστολος*, para afirmar la misión recibida de Dios, y de *δοῦλος*, que expresa la alienación del Apóstol en favor de Dios o de Cristo. La palabra escogida insiste no en la dignidad, sino en el peso de esta misión, cuyas dificultades y sufrimientos pondera Pablo ante los corintios (2 Cor 6, 3).

Por las cumbres, la *διακονία* se da la mano con la *λειτουργία*: una y otra son un servicio litúrgico (Rom 1, 9; 15, 16); ellas acaban la misión, ritualizada en la cena eucarística de Cristo, que dijo: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve.» Tal es también la diaconía, servicio de amor por excelencia del cristianismo.

Si el Apóstol participa por su actividad misionera en el misterio de Cristo, las comunidades evangelizadas son llamadas a su vez por la diversidad de las funciones y carismas a prolongar en su vida su acción de gracias y oblación a Dios por Cristo. En definitiva, el nuevo culto interior está constituido por los cristianos que se ofrecen en oblación viva, santa y agradable a Dios (Rom 12, 1). Esta oblación expresa la aspiración del Espíritu y prolonga la oración de los «gemidos inenarrables» (Rom 8, 26).

265. *Διακονεῖν*, 2 Cor 3, 3; Philem 13; *Διακονία*, Rom 11, 13; 2 Cor 3, 8; 4, 1; 5, 18; 6, 3; Eph 4, 13; Col 4, 17; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 4, 5.11. Cf. ya Act 1, 17.25; 6, 4; 20, 24; 21, 19. *Διακονός*, 1 Cor 3, 5; 2 Cor 3, 6; 6, 4; Eph 3, 7; Phil 1, 1; Col 1, 7; 1 Thes 3, 2; Col 1, 23; 1, 25; 1 Tim 4, 6.

El término *διακονός* se relaciona con *δοῦλος*, que traduce el hebreo correspondiente a *διακονεῖν*. Cf. Rom 1, 1; Phil 1, 1; Tit 1, 1; Gal 1, 10. Cf. con Cristo, Phil 2, 7.

266. Cf. Rom 11, 13; 2 Cor 4, 1; 6, 3; 11, 8; 1 Tim 1, 12; cf. Act 1, 17.25; 20, 24; 21, 19.

267. Por ej., Eph 4, 12; Col 4, 17; 2 Tim 4, 11.

Tras la elección tan característica de los términos empleados se transparenta la enseñanza del Apóstol. El culto cristiano está constituido por la oblación viva y permanente de los cristianos. Supone la reunión de los hermanos para significar el cuerpo de Cristo, y se prolonga por la vida cristiana para dar eficazmente testimonio del misterio eucarístico. El culto cristiano es un foco en que se alumbraba la caridad y el servicio de los hermanos. Comulgar en el cuerpo de Cristo es más que un rito, es una exigencia: vivir la diaconía del Señor. Eludirla sería comer la propia condenación; en otras palabras, traicionar el misterio de que participamos.

La espera de la parusía que anticipa cada comunión, no debe amortiguar, sino promover el cuidado y servicio de los otros. Pablo saca de ahí una razón más para anunciar con prisa el evangelio de Jesús. Comulgar en la cena del Señor impone al cristiano compartir con los otros el pan de Dios, el terreno y el celestial, el uno en el otro, a saber, el evangelio y el servicio de los hermanos. No hay solución de continuidad entre la cena eucarística y la vida de los cristianos.

### *Oración y confesión de la fe.*

Tan ligada al culto como la oración, la confesión, desde el Antiguo Testamento, ocupa un puesto en uno y otra. G. von Rad descubre sus raíces hasta en el *Hexateuco* <sup>268</sup>. En los salmos, los resúmenes históricos relatan las hazañas de Dios y anuncian la estructura narrativa que caracteriza la confesión de la fe. El judaísmo postexílico consagró su confesión de la fe a proclamar al Dios único contra toda la idolatría en el *šema*, que daba ritmo a la vida del israelita <sup>269</sup> y se encuentra subyacente en el Apóstol <sup>270</sup>.

No tenemos por qué volver sobre el origen y ambivalencia del término *ὁμολογεῖν* <sup>271</sup>. La *ὁμολογία*, en el sentido de confesión de los pecados, ha sido ya estudiada. Aquí nos interesa solamente el doble sentido, afín por lo demás, de dar testimonio ante los tribunales (Mt 10, 32) y afirmar solemnemente su fe (1 Tim 6, 13).

268. G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuches*, Tübinga 1938.

269. O. PROCKSCH, *Das Bekenntnis im A.T.*, Leipzig 1936.

270. Cf. 1 Cor 8, 4; Gal 3, 2; Rom 3, 30; 16, 27; 1 Thes 1, 9; 2, 5; 1 Tim 4, 1.

271. Cf. supra, el estudio sobre Santiago, p. 228-231.



*Existencia de la confesión de la fe.*

1 Tim 6, 12-16 nos ofrece sin duda un texto de confesión pública. Las más de las veces el Apóstol habla de la confesión de fe litúrgica; para ella emplea la palabra *ὁμολογεῖν* (Rom 10, 9-10; 1 Tim 6, 12; Tit 1, 16), y más a gusto todavía *ἐξομολογεῖσθαι*, como un término técnico (Rom 14, 11; 15, 9; Phil 2, 11) que se halla ya en los Hechos (19, 18). El sustantivo *ὁμολογία*, que es propio de Pablo, significa la confesión del evangelio (2 Cor 9, 13), o, lo que es lo mismo, la confesión litúrgica de la fe (1 Tim 3, 16 y quizá 1 Tim 6, 12).

En la carta a los Romanos comenta el Apóstol un texto del Deuteronomio (30, 14). De él concluye la fe predicada, que se expresa en la confesión de la fe:

En efecto, si con tu boca confesares (*ὁμολογήσης*) que Jesús es el Señor y si de corazón creyeres que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás. Porque la fe del corazón alcanza la justicia y la confesión de los labios (*ὁμολογεῖται*) la salud (Rom 10, 9-10).

La fe cristiana se desarrolla sobre dos planos: es primeramente adhesión interior; el corazón de que aquí se habla ha de tomarse en un sentido bíblico o pascaliano que expresa todo el ser con su vida sensible, intelectual y moral. Pero a esta adhesión debe corresponder la confesión exterior ante los hermanos y el mundo. El objeto de esta fe es el Señor, a quien Dios ha resucitado de entre los muertos; está acuñado en una fórmula lapidaria: «Jesús es el Señor»<sup>272</sup>.

La carta a Timoteo es particularmente rica en reminiscencias litúrgicas. Aparte la confesión de la fe ya analizada (1 Tim 3, 16), otro texto merece retener nuestra atención (1 Tim 6, 12-13):

Combate el buen combate de la fe, arrebatada la vida eterna a la que fuiste llamado y por la que hiciste (*ὁμολόγησας*) la buena confesión de la fe (*ὁμολογίαν*) en presencia de muchos testigos. Yo te recomiendo

272. Esta última afirmación contiene tal vez una alusión a las pretensiones imperiales que hallamos más clara en el Apoc (cf. infra, p. 354s) y en *Martyr. Pol.* 8, 2. Lo mismo hay que decir de 1 Cor 12, 3, en que Cullmann ve con razón una alusión a las persecuciones (cf. Act 7, 7).

en presencia de Dios, que da la vida a todas las cosas, el cual dio testimonio bajo Poncio Pilato — ¡hermosa confesión! —, que guardes los mandamientos sin tacha ni reproche, hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo.

Dos elementos se enumeran aquí de la confesión de la fe: la acción de Dios que da la vida y glorifica a Cristo, y la afirmación por parte de Cristo de su mesianidad y realeza. El acento se pone claramente sobre el segundo<sup>273</sup>.

El paralelismo entre la confesión de Cristo y la de Timoteo está reforzado por el empleo en uno y otro caso de la expresión: la buena confesión (*καλὴ ὁμολογία*); la recomendación repetida de combatir el buen combate pone la prueba de Timoteo en las huellas de Jesús. De ahí hay que concluir que el autor alude a una confesión de su discípulo delante de algún tribunal en momentos de persecución<sup>274</sup>.

Este deslizamiento del sentido hacia la afirmación solemne ante los magistrados aproxima la palabra *ὁμολογεῖν* de *μαρτυρεῖν*. Hay correspondencia entre el testimonio de los mártires que confiesan su fe y la afirmación que Jesús hace de su mesianidad. La Iglesia se funda sobre esta afirmación sellada con la sangre; este hecho se halla en adelante en el corazón de toda confesión cristiana (Act 3, 13; 4, 27), cuya forma más solemne, la de la sangre, es el martirio. El proceso de Jesús se prolonga por el de la Iglesia. Ante sanedrines judíos y procuradores romanos, los cristianos atestiguan que Jesús es el *Kyrios*; es la confesión hecha ya en el culto<sup>275</sup>. Existe una progresión en la confesión de la fe desde el bautismo (Eph 4, 5; cf. Act 8, 36-38), el culto y la predicación (1 Cor 15, 3-7), hasta el testimonio delante del mundo (1 Tim 6, 12-16).

273. O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich 1943, 24.

274. Hay que excluir una alusión al bautismo o a la ordenación, como lo repiten aún traductores, como E. OSTY, *Le Nouveau Testament*, ad loc. P. DORNIER, en la *Bible de Jérusalem*. Nuestro punto de vista ha sido afirmado y sólidamente probado por G. BALDENSPERGER, *Il a rendu témoignage devant Ponce-Pilate*, Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Estrasburgo 1922. Cf. también O. CULLMANN, *Die Tauflehre des N.T.*, 21.

275. El término asirio *sakaru*, que traduce «confesar», significa invocar en el culto. Cf. P. PEETERS, en «Analecta Boll.» 39 (1921) 54-60.

*Estructura de la confesión de la fe.*

Es difícil reconstruir la génesis de la confesión cristiana. Si el evangelio de Mateo nos presenta una confesión bautismal trinitaria (28, 19) en un contexto único, los otros escritos neotestamentarios se inclinan más bien hacia una forma cristológica: la confesión de Cristo constituye en los orígenes la esencia de la fe cristiana, pues la confesión de Dios era evidente y común con los judíos. Ella proyecta una luz indirecta sobre la persona del Padre, fuera del cual la misión del Hijo no tendría consistencia <sup>276</sup>.

Esta confesión de fe cristológica, encontrada ya en los Hechos <sup>277</sup>, se expresa en Pablo por la fórmula: «Jesús es el *Kyrios*» (Rom 10, 9), «Jesucristo es el Señor» (1 Cor 12, 3; cf. Col 2, 6). Se da en estilo indirecto cuando se describe a los cristianos como quienes «invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro» (1 Cor 1, 2; cf. 1, 13).

Tras esta afirmación de la fe importa descubrir una historia, sincopada, pero indispensable, la historia de Jesús que fue hecho *Kyrios* por Dios. Esta historia se funda en la paradoja de la encarnación que Pablo desenvuelve a menudo para deducir de ella la salud de los hombres <sup>278</sup>. La reduce a la antítesis:

Hijo de Dios — Hijo de una mujer (Gal 4, 4).

Cristo *κατὰ σάρκα* — *κατὰ πνεῦμα* (Rom 1, 3) <sup>279</sup>.

Resucitado — del linaje de David (2 Tim 2, 8).

Esta confesión cristológica recibe su despliegue histórico: «Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, que se apareció a Cefas y luego a los doce» (1 Cor 15, 3-5).

La autoridad de la Escritura dos veces invocada sitúa el misterio de Cristo dentro de la historia de la salud que Él acaba en el tiempo fijado. El personaje Poncio Pilato, en la carta a Timoteo, como ya en los Hechos, sitúa el misterio de la fe cristiana dentro

276. La afirmación de Cristo se sitúa siempre en una perspectiva histórica, en el desarrollo temporal del designio de Dios.

277. Cf. Act 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5.

278. Por ej., Rom 8, 3; 2 Cor 5, 21; 8, 9; Gal 3, 13; 4, 4.

279. Se halla también en la 1 Petr 3, 18; y en IGN., *Smyrn.*, I, 1.

de la historia universal. Su presencia en el credo <sup>280</sup> subraya el carácter histórico del designio de Dios y de la obra de Cristo. Esta epopeya está dividida en tres actos en la carta a los Filipenses (Phil 2, 6-11), en que el Apóstol, como Juan, comienza por la fase preexistente de Cristo:

Preexistencia.

Vida terrena — crucifixión.

Exaltación — señorío universal.

La vida preexistente (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*) coloca a Cristo cerca de Dios Padre. La carta a los Colosenses (1, 15-20) desenvuelve la primacía de Cristo en el orden de la creación. Todo ha sido creado por Él y para Él. Esta asociación de Cristo y de Dios encamina la confesión hacia la forma binaria, que comprende a Dios creador y al Señor Jesús. Por ahí encuentra el Antiguo Testamento su puesto en la óptica evangélica.

Para nosotros, en todo caso, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien (*ἐξ*) viene todo y para quien somos nosotros; y un solo Señor, Jesucristo, por quien (*διὰ*) todo existe y por quien (*διὰ*) somos nosotros (1 Cor 8, 6).

La preposición *ἐκ* expresa una dependencia de filiación. Está reservada a Dios <sup>281</sup>, a su paternidad universal <sup>282</sup>, a la dependencia universal respecto de Dios. En cambio, *διὰ* se aplica a la mediación de Cristo tanto en la creación como en la salud <sup>283</sup>.

Fiel a la formulación bíblica y judía, la confesión cristiana reconoce al Dios creador, que hizo el cielo y la tierra, desviando y profundizando esta creación en paternidad divina (Eph 3, 15). Hallamos también este elemento en la confesión de los apóstoles, en que desaparece el papel de Cristo en la creación. Es un retorno al Antiguo Testamento. Aquí, por lo contrario, Cristo ocupa el centro de la creación, lo que corresponde a la enseñanza paulina, tanto como a la joánica (Col 1, 15-17; cf. Ioh 1, 3). En el extremo opuesto del desenvolvimiento histórico de la confesión se abre la perspectiva escatológica. Por el movimiento mismo de su fe, el creyente

280. IGN., *Smyrn.*, 1, 2; JUST., *I Apol.*, 13; 61; *Dial.*, 85.

281. Cf. Ier 8, 42; Act 5, 39; 2 Cor 3, 5.

282. Así en Eph 3, 15; *ἐξ οὗ πάντα πατριά.*

283. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 178-180.

se orienta hacia Cristo, que se manifestará en gloria. El esbozo de esta orientación lo hallamos en Phil 2, 11 y 2 Tim 4, 1.

¿Cómo se ha hecho ternaria esta confesión binaria de la fe? ¿Hay evolución o coexistencia de una a otra formulación?

Cierta forma ternaria existe desde el Antiguo Testamento<sup>284</sup>. Hallamos con más razón rastro de ella en los evangelios<sup>285</sup>. Cullmann emite la hipótesis de que la liturgia bautismal, al introducir la confesión del *ἐν βάπτισμα* (Eph 4, 4), pudo insertar el don del Espíritu que le correspondía<sup>286</sup>. ¿No habrá sido más bien influida por la fórmula trinitaria de la liturgia: «La gracia del Señor Jesucristo, la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor 13, 13; cf. Mt 28, 19)?

Esta fórmula ternaria y trinitaria es litúrgica. Es muy notable que comience no por el Padre, sino por Cristo, en la línea de las confesiones de fe cristológicas. Así se hace valer que Cristo es el nudo y centro de la historia de la salud, mediador y vía de acceso al Padre. Él revela la caridad del Padre y prepara la comunión del Espíritu Santo. La forma narrativa de la confesión primitiva aparece también aquí. Basta compararla con la fórmula de la carta a los Efesios (4, 5).

Las confesiones en san Pablo expresan su fe reducida a las líneas esenciales, el Cristo salvador y *Kyrios*, eje que sostiene toda su teología. La evolución misma de las fórmulas permite ver hasta qué punto están inextricablemente ligados confesión y culto. Una y otro se cifran en el señorío de Cristo, que esclarece toda la línea del tiempo, así como toda la historia de la salvación.

## VI. LAS LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA ORACIÓN PAULINA

Es difícil separar la enseñanza de san Pablo de su propia experiencia religiosa; tan cierto es, que no recomienda ni enseña sino lo que había antes adquirido espiritualmente. Por esta razón, su oración forma cuerpo con su enseñanza y aflora en cada una de sus cartas.

284. E. STAUFFER, *Theologie des N.T.*, 229.

285. Mt 13, 41-43; 28, 19.

286. *Die ersten christ. Glaubensbekenntnisse*, 37-38.

Nos esforzaremos en deslindar esta nota de experiencia personal o comunitaria, siempre que ello sea posible y aporte un nuevo esclarecimiento a la oración cristiana.

### *La oración paulina y sus raíces.*

Ciertos exegetas, como G. Harder, se han esforzado en establecer el balance de lo que Pablo debía al judaísmo y al helenismo<sup>287</sup>. Por muy esclarecedora que sea esta pesquisa, pone a veces a cuenta de préstamos lo que es mera coincidencia verbal o patrimonio común de la religión humana. Pablo se emparenta con el helenismo al menos por la lengua griega, que se ha hecho su lengua materna, la utiliza en la oración y en ella lee la Biblia y, más particularmente, la oración de los salmos. El griego es su trujimán. Pablo acata los usos epistolares del tiempo. Comienza sus cartas siguiendo el protocolo de la época imperial, del que nos ofrecen numerosos ejemplos los papiros descubiertos en Egipto<sup>288</sup>. Es posible que la himnografía griega y, sobre todo, la asiática hayan influido en la estructura de los himnos paulinos: *ἐκ—διά—εἰς*. Sin embargo, la influencia bíblica está mejor marcada.

Los partidarios de la influencia griega invocan el uso de la expresión *λογικῆ θυσία*, cara a los filósofos y al hermetismo<sup>289</sup>, la elección del término *kyrios*, expresiones apofáticas referentes a Dios, que se hallan también en los himnos órficos<sup>290</sup>. Basta leer el estudio de Cerfaux sobre el *Kyrios* en san Pablo para darse cuenta de lo engañoso que es querer explicar la teología paulina por las fuentes griegas. Engañoso es en definitiva el resultado de un estudio tan minuciosamente llevado como el de G. Harder.

Si Pablo conoció y sufrió la influencia griega, fue esencialmente en la medida en que ésta penetró la Biblia por obra de los LXX. El caso del Apóstol se reduce a la dependencia del judaísmo post-exílico respecto del helenismo. La abertura de espíritu, el sentido de la oportunidad, la *captatio benevolentiae* frente al mundo pagano

287. Es el mérito de su libro, *Paulus und das Gebet*.

288. G. MILLIGAN, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge 1912. Cf. también O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart, 1933.

289. Cf. H. LIETZMANN, *An die Römer*, Tubinga 1933, 103. H. WENSCHKE-WITZ (*Die Spiritualisierung...*, 125-126, 130) exagera también la influencia griega sobre el apóstol.

290. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 51, 66.

no deben nunca engañarnos ni hacernos olvidar el juicio que el Apóstol pronuncia contra el paganismo en la menos polémica y más matizada de sus epístolas (Rom 1, 18-32). Nadie mejor que Pablo se daba lúcidamente cuenta de que traía un mensaje de luz a un mundo de tinieblas.

Más fundamental es la influencia judía sufrida por el Apóstol. La oración paulina es fiel al alma de su infancia bíblica y, más señaladamente, al salterio en la versión de los LXX. Su espíritu, su memoria y su oración están impregnadas de él. Hemos podido encontrar de nuevo el vocabulario, la estructura literaria, los términos técnicos, las doxologías y hasta el estilo de la himnología bíblica. La formación bíblica le imprimió un profundo cuño, que se encuentra hasta en su dialéctica, a veces especiosa<sup>291</sup>.

Pero este patrimonio de su pueblo con sus usos y tradiciones, su historia y su grandeza lo reivindica Pablo como heredero legítimo, con el orgullo del hijo de la casa, no sin disparar algunos dardos contra el Israel carnal, que se cegó sobre el mensaje del Mesías. En adelante, Cristo, amén de la historia sagrada, es el único que da sentido y plenitud a la alabanza de los padres, y constituye la piedra de toque de toda oración cristiana.

La conmoción más profunda que renovó y transformó el alma paulina viene del evangelio, tal como lo recibió del Señor por el canal de la comunidad apostólica. Los exegetas se han planteado la cuestión de si Pablo conoció la oración del Señor. Chase ha reunido un pliego de pruebas que concluye por la afirmativa<sup>292</sup>.

Un primer hecho es cierto: la exclamación: «*Abba*, Padre», que es la forma traída por Lucas de la invocación del padrenuestro, es conocida de Pablo, puesto que se refiere a ella en dos ocasiones. El Apóstol tradujo simplemente, para uso de las comunidades griegas, la forma aramea traída por Marcos. La fórmula *πατήρ ἡμῶν*, traída por san Mateo, se encuentra también en los encabezamientos de las epístolas paulinas<sup>293</sup> y a propósito de la oración<sup>294</sup>.

Es posible hallar en Pablo lugares paralelos a todas las peticiones del padrenuestro<sup>295</sup>. Pero las comparaciones que han podido

291. Estudio minucioso hecho por HARDER, op. cit., 4-29.

292. *The Lord's prayer in the early Church*, 23-24, 112-123.

293. Cf. supra, p. 269-273. 294. 1 Thes 3, 11.

295. Tomamos de E. ORPHAL (*Das Paulusgebet*, 8-11) un cuadro de semejanzas bastante sugestivas:

hacerse tienen algo de especioso y podrían explicarse por la enseñanza hallada en la comunidad apostólica, sin necesidad de concluir el uso del padrenuestro.

Una simple mirada a los textos paulinos que se acercan al padrenuestro pone de manifiesto que las semejanzas más profundas se refieren a la doctrina, en que Pablo es tributario del mensaje evangélico. Comoquiera que no predica otro evangelio, su oración es la expresión misma de su fe en Cristo resucitado, mediador cerca del Padre, bajo la dirección del Espíritu. Lejos de aislarlo respecto de la comunidad, esta fe pone de manifiesto hasta qué punto está en comunión con ella, a despecho de todas las dificultades encontradas; hasta qué punto hizo suyas la doctrina y la oración cristiana y hasta qué profundidad posee el espíritu y la vida de ella.

Cristo no es simplemente el maestro de su oración, el amigo incomparable de una vida; es el mediador indispensable y único entre Dios y los hombres (Rom 5, 15-19; 1 Tim 2, 5-6), entre el Padre y los que el Padre adopta por gracia. Cristo es el sumo sacerdote del culto cristiano. Esta mediación universal sitúa a Cristo en el centro de la creación y de la historia, porque Él entabló el diálogo entre el Padre y nosotros. La oración cristiana, en la medida que es cristológica y se expresa *διὰ Χριστοῦ*, en la novedad de la existencia creada por la fe, no se dirige ya a un Dios desconocido, sino a un Padre que se ha hecho cercano con la cercanía misma de Jesús.

Dios se ha hecho para el apóstol una experiencia de vida, revelada por Cristo y desarrollada en Él.

Santificado sea tu nombre:	1 Cor 6, 11; 7, 14; Rom 15, 16.
Venga tu reino:	Rom 5, 21; 1 Cor 15, 24; 4, 20; 6, 9; Gal 5, 21; Rom 14, 17.
Hágase tu voluntad:	2 Cor 8, 5; Rom 1, 10; 12, 2; 15, 32; Phil 2, 13.
Danos nuestro pan:	2 Cor 6, 10; 9, 10; Phil 4, 12; 1 Cor 4, 11; 11, 21, 34; Cristo como pan: Gal 1, 4; 1 Cor 10, 16; 11, 23, 26.
Perdónanos nuestras deudas:	Gal 1, 4 ( <i>ἀφίημι</i> ); Rom 4, 7; Ὁφείλημα: Mt 6, 12; cf. Rom 4, 4; Ὁφειλέτης: Gal 5, 3; Rom 1, 14; 8, 12.
Y no nos dejes caer, más libranos del maligno:	Tentador: 1 Thes 3, 6; 1 Cor 7, 5; 10, 13; Gal 6, 1. Tentación: 1 Cor 10, 13; Gal 4, 14; Ὁύεσθαι Rom 7, 24; 15, 31; 2 Cor 1, 10; Col 1, 10; 1 Thes 1, 10; 2 Thes 3, 2; 2 Tim 3, 11; 4, 17-18.

*Oración y experiencia espiritual* <sup>296</sup>.

San Pablo no es un teórico, sus cartas reflejan su vida. Basta referirse a la carta a los Romanos, la mejor compuesta, donde, no obstante, la nota confidencial es muy perceptible (Rom 7, 24; 11, 33-36).

La distancia que separa la oración de Pablo de la de Jesús es la misma que separa al hombre introducido por la gracia en la intimidad de Dios, del Hijo que tiene la conciencia de una reciprocidad incomparable y señera en la vida de Dios. En el éxtasis, Jesús habla con claridad; Pablo, balbucea (2 Cor 12, 1). Jesús tiene la naturalidad del Hijo en la intimidad del Padre, en la comunión del Espíritu; Pablo es transportado por el Espíritu al umbral de un mundo intraducible.

Pablo tiene el espíritu de discernimiento. Lejos de prevalerse de sus revelaciones que descubre de mala gana, da con realismo la preferencia a cuatro palabras inteligibles, sobre todas las glosolalias. La experiencia espiritual que esclarece y nutre su oración comienza con su elección en el camino de Damasco y se prolonga a lo largo de toda su actividad por las revelaciones (*ἀποκαλύψεις*) que lo guían (Gal 1, 12; 2, 2; 1 Cor 11, 23). Pablo apela igualmente a las gracias espirituales que los gálatas han recibido de Dios <sup>297</sup>.

Para que sea auténtica, la experiencia ha de hacerse en la Iglesia: «No hay experiencia separada, incluso en los lindes de una individualidad» <sup>298</sup>. El Apóstol la someterá siempre al contraste. Los carismas de Corinto le ofrecen ocasión de repetirlo con energía y preferir lo que es comprendido por los reunidos a todos los gritos herméticos e incomprensibles (1 Cor 14, 19). A la Iglesia incumbe discernir el Espíritu, sacramentalmente recibido por ella. Un mismo Espíritu edifica el templo y transforma al hombre regenerado. Y esta asidura del Espíritu sobre el creyente es la más profunda y personal.

San Pablo desenvuelve a los romanos (7-8) el itinerario del cris-

tiano en el Espíritu, transparentándose de manera conmovedora la experiencia personal del Apóstol. Sería fácil ilustrar etapa por etapa su enseñanza por su vida. En el capítulo 7, el hombre religioso privado de la gracia pasa por la experiencia de la noche en una división interior que termina en la esclavitud. El Espíritu trabaja en el corazón de esta miseria, como un huésped interior que habita y anima al templo espiritual. Al liberar al espíritu del peso de la carne y comenzar la lenta ascensión hacia la luz, el Espíritu libera al hombre. El Apóstol ha traducido de manera impresionante el desgarramiento del hombre, que lucha, que jadea, como Jacob con el ángel de Yahveh, hasta la victoria.

Una vez desprendido de sus trabas, el hombre interior recibe espíritu de sabiduría y revelación, que ilumina los ojos de su corazón y le permite darse personalmente cuenta de la herencia maravillosa de la fe (Eph 1, 17-18). La fuerza del Espíritu lanza al hombre regenerado hacia el misterio de gloria y transfiguración. Pablo comenta siempre en una oración este itinerario del hombre redimido, el mismo que el de la Iglesia de los cristianos.

El Espíritu descubre al hombre interior el misterio de su condición de hijo y le permite dirigirse con un respeto impregnado de ternura a Dios, que es su Padre, como lo es de Jesucristo. La oración es el grito que brota de este descubrimiento y de este amor; es, a par, del Espíritu y de nuestro espíritu, pero unificada en un solo y mismo acto, hasta el punto de que Pablo puede decir ora que gritamos nosotros en el Espíritu (Rom 8, 15), ora que el Espíritu grita en nosotros (Gal 4, 6). La oración cristiana es el signo y el testimonio de la presencia del Espíritu en el templo de Dios, tanto personal como colectivo.

Allí hace el creyente la experiencia oscura del Espíritu. El grito del hijo brota en un movimiento de esperanza que es a par doloroso y luminoso. Doloroso, porque el parto espiritual se prolonga en el crecimiento trágico y supone siempre la ausencia, la oscuridad, el riesgo y la angustia; luminoso, por la alegría triunfal que la fe trae a la esperanza cristiana, que es ya una posesión y certidumbre bienaventurada.

296. Se hallará un estudio vigoroso en J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, París 1952, 128-165.

297. Gal 3, 4, *ἐπάθετε*. El verbo *πάσχειν*, sufrir, experimentar, no lleva aquí consigo la idea de sufrimiento atestiguada por la mayor parte de los otros textos paulinos (1 Cor 12, 26; 2 Cor 1, 6; Phil 1, 29; 1 Thes 2, 14) sino que expresa la idea de experimentar cosas buenas o malas. El apóstol alude aquí a los carismas que los gálatas han recibido del Espíritu.

298. J. MOURoux, op. cit., 129.

*Oración y acción de gracias.*

No hay autor del Nuevo Testamento que haya consagrado a la acción de gracias la importancia que el Apóstol le concede en sus escritos. La *εὐχαριστία* es un término que ocurre sin cesar y le es caro entre todos. La acción de gracias tiende a convertirse en el término técnico de la eucaristía, sustituyendo el de fracción del pan encontrado en el libro de los Hechos.

Para Pablo, la acción de gracias no es solamente una actitud, sino la actitud cristiana. Esta actitud corresponde a la nueva existencia, a la naturaleza renovada por la salud. *Ἐυχαριστία* es sinónimo de *χάρις*. Es la actitud filial ante el Padre en una reciprocidad que se funda en la del Hijo único de Dios.

El Espíritu es el alma de la oración cristiana; porque, al descubrir el misterio de la paternidad divina que se expresa en la *agape* del Padre, revelada en y por Cristo, inspira la acción de gracias a los fieles. La cena cristiana es el sacramento de la acción de gracias, la *εὐχαριστία*. Es el misterio de la salud, en que la Iglesia se une a la acción de Cristo, que es gracia.

Así, la oración paulina es una incesante acción de gracias (1 Thes 1, 2; 5, 18; 2, 13). Podríamos parafrasear: un incesante descubrimiento del Dios vivo que mora en el Apóstol. Nadie ha percibido con la misma profundidad que oración y vida cristiana son sinónimos y constituyen una realidad indivisible, porque una y otra son esencialmente acción de gracias. Ésta es la esencia misma del cristianismo.

*Oración y vida cristiana.*

La vida cristiana es una experiencia de la acción de gracias (Col 3, 15; Eph 5, 4), porque prolonga la eucaristía del Señor. Consiste en ofrecerse al fuego del Espíritu, que transforma a todo el hombre en el crisol de la existencia, en que el cristiano presenta su ser como «oblación viva, pura y agradable a Dios» (Rom 12, 1).

¿A qué plantear burdamente la cuestión, como hacen ciertos exegetas, sobre cómo haya podido Pablo orar siempre, noche y día? No basta siquiera afirmar que estas expresiones hiperbólicas son familiares a la literatura postexílica y rabinica. Es menester ir más

lejos. Para el Apóstol, toda la existencia y toda la historia están sometidas al misterio de la salud que las esclarece. El cristiano está siempre en situación, vive en todo tiempo en presencia de Dios. Su condición de hijo, que lo inmerge en el misterio trinitario, se le ha hecho una nueva naturaleza, una vida nueva que transfigura su existencia entera: «Vuestra vida está en adelante escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Tal es el misterio que la oración se esfuerza por penetrar y vivir mejor.

No está condicionada por los límites del cuerpo a menudo agotado, rendido por el sueño; el hombre regenerado está constantemente en estado de vela por la presencia del Espíritu que ora en él. Esta oración, tensa entre la acción de gracias y la espera, es la invocación humana que corresponde al paso único de Dios en Cristo.

Hasta los casados pueden de común acuerdo suspender el comercio conyugal para vacar mejor a la oración (1 Cor 7, 5). Si el consejo paulino parece considerar el matrimonio sobre todo como remedio de la concupiscencia, no es menos cierto que el llamamiento al comercio con Dios es tan fuerte que sigue siendo primero. La ascesis ha de ponerse al servicio de la vida espiritual, y vale en la medida que permite «vacar a la oración».

Tanto más cuanto que el momento más propicio parecía ser la tarde para una oración que se prolongaba durante una parte de la noche. Esta velada religiosa, familiar ya a los piadosos israelitas, halló naturalmente su puesto y significación en la oración cristiana pública o privada. Era como el sacramento de la condición cristiana en perpetuo estado de vela y expectación escatológica.

*Oración y escatología.*

Toda oración es para Pablo escatológica, se funda en la irrupción de Dios en la historia, y nuestra vida es experiencia de este paso del Señor que volverá. Así, el culto y la oración personal reciben su ritmo de la acción de gracias y la espera. La tensión interna de la una a la otra, que es el flujo y reflujo de un mismo movimiento, expresa lo trágico cristiano, es la respiración misma de toda oración cristiana.

Por este hecho, el fiel está a par comprometido en un misterio que lo envuelve, y desbordado por el designio de Dios que penetra

nuestra oración. Se halla más allá de todo lo que concebimos y podemos pedir (Eph 3, 20). Pablo se refiere continuamente a esta tensión escatológica, ora hable a los corintios del retorno del Señor, ora exponga a los romanos el misterio de la vida cristiana.

Cristo había orquestado la esperanza de su pueblo y le había dado su estabilidad. Él es el amén, es decir, el garante cierto de la confianza y seguridad cristiana. Él orienta toda oración hacia la espera y manifestación de la gloria.

Injertado en Cristo muerto y resucitado, el cristiano siente interiormente a lo largo de toda su existencia esta muerte de donde nace la vida, «esta muerte y esta vida mezcladas»<sup>299</sup>. Su oración, inspirada por el Espíritu, es ya una invocación del nuevo eón, es un llamamiento, un gemido de quien está tenso con todo su ser hacia el país de su nacimiento en el Espíritu, desorientado por la vida que pasa, cuya sola función es encaminarlo hacia la patria.

Esta tensión escatológica la encontramos a lo largo de todas las cartas, señaladamente en las dirigidas a los fieles de Tesalónica. Todas las palabras clave de su teología, como χάρις, ἔλεος, οἰκτιρισμός, enseñan que el centro de gravedad se ha desplazado hacia el *éskhaton*.

Esta espera escatológica es común a la creación entera, que se une al drama humano y siente todos sus sobresaltos, los desfallecimientos y redenciones, a través de toda la jerarquía de los seres y hasta el hombre redimido (Rom 8, 18-23; 2 Cor 5, 5; Eph 1, 13-14). Lo que da a esta tensión valor de autenticidad es que el universo está habitado por el Espíritu, ἀρραβών y ἀπαρχή, irrupción del otro mundo en la historia del que pasa, donde los cristianos repiten sin cesar: *marana ta* («Ven, Señor»). La condición peregrina es la gran noche de la vigilancia cristiana, atravesada de angustias y claridades, poblada de tinieblas e iluminada ya por el alba pascual.

#### APÉNDICE: LA CARTA A LOS HEBREOS

A diferencia de las cartas paulinas analizadas, la epístola a los Hebreos se presenta sin nombre de autor ni destinatario. Sustancialmente ofrece la teología del Apóstol, pero las particularidades

299. J. MOURoux, en «Revue apologétique» 13 (1936) 296.

de su estilo hacen deducir la obra de un redactor, imbuido de cultura alejandrina, que escribe a judeocristianos para fortificarlos durante la persecución.

La carta a los Hebreos tiene por objeto la armonía de los dos Testamentos: las prefiguraciones del Antiguo son justificadas por las realizaciones del Nuevo, en la dependencia del éxodo, que conduce al pueblo de Dios hasta el templo o santuario. Dentro de esta emigración espiritual se sitúa la cuestión del sacerdocio y del culto que interesa a nuestro propósito. Podemos desligar tres temas, que enlazan con las ideas ya analizadas en los escritos paulinos.

El Cristo de la confesión cristiana es el Hijo por quien Dios ha hablado y ha hecho el mundo (1, 2)<sup>300</sup>. El Hijo sufrió la muerte y ello le vale la corona de gloria (2, 9). El objeto de la confesión de fe se resume en una fórmula paulina:

Porque convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, habiendo de conducir a muchos hijos a la gloria, consumase por medio de los sufrimientos al autor que había de conducirlos a la salvación.

Tal es el apóstol y sumo sacerdote de la confesión cristiana (τῆς ὁμολογίας, 3, 1). La misma exhortación a mantenerse firmes en la confesión de la fe se halla más adelante (4, 14; 10, 23), en los mismos términos que en san Pablo. De ahí se sigue que la confesión de la fe es una tradición bien atestiguada por la liturgia de la comunidad. Debe centrarse en Cristo (3, 1; 4, 14-15) y formar parte de la liturgia bautismal (10, 22) o eucarística (1, 3; 13, 15)<sup>301</sup>. Responde a la fidelidad de Dios y de Cristo<sup>302</sup> y compromete toda la vida cristiana.

Imbricado en este primer tema, hallamos el de Cristo sumo sacerdote del nuevo sacerdocio y del nuevo santuario. Preparado por el fervor de una vida de imploraciones y súplicas (5, 7), ofrece una vez por todas el sacrificio único que adquiere una redención eterna (9, 12), a par que acaba y anula todos los sacrificios de la

300. La presentación del Hijo glorioso se describe según el ceremonial de las entronizaciones orientales. Esto ha sido bien visto y analizado por O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga 1955, 54.

301. O. MICHEL (*Der Brief an die Hebräer*, 95) ha analizado cuidadosamente la noción de ὁμολογία. Cf. también G. BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en «Theologische Blätter», 21 (1942) 56-66.

302. Cf. Hebr. 10, 23; 1 Tim 6, 13 y 1 Ioh 1, 9.

antigua ley. Este acto señero es el acontecimiento central de la historia humana y sella la nueva alianza (7, 12-22).

Mediador y garante de la alianza mejor y definitiva, Cristo da acceso a los hombres cerca de Dios por el culto superior<sup>303</sup>. El verbo *προσέρχομαι* da un sentido cultural al acto de la fe que, por Cristo, permite acceder a la intimidad de Dios para adorarle y servirle<sup>304</sup>. En otros pasajes, el autor emplea el verbo *ἐγγίζω* (7, 19) con la acepción cultural que le dieron los LXX. Así se dice: «Los justos pueden acercarse a Dios» (Ex 3, 5; Lev 21, 21). Los profetas lo emplean para describir la actitud de los piadosos israelitas<sup>305</sup>. Los salmos emplean *ἐγγίζω* para caracterizar el tiempo escatológico o el encuentro con el Señor<sup>306</sup>.

El sacrificio único, *ἐφ'άπαξ*, es una herencia eterna, un bien escatológico, objeto de la esperanza cristiana (9, 15), que permite unirse a Cristo, entronizado heredero universal (1, 2), en la gloria. Una aclamación conservada por la epístola afirma que «Jesucristo, ayer y hoy, es el mismo y lo será eternamente» (13, 8).

En conclusión, hallamos un tercer tema, que es el del sacrificio de los cristianos. La oblación de Cristo permite en adelante, a los que confiesan su nombre, tributar culto al Dios vivo (9, 14, *λατρεύειν*). El servicio de los fieles corresponde a la liturgia del sumo sacerdote, que le da su consistencia y significación. El culto nuevo congrega a los cristianos en torno del sacrificio de la cruz<sup>307</sup>. Si no se nombra aquí explícitamente la eucaristía, aparece, no obstante, subyacente al texto<sup>308</sup>. En la espera de la posesión definitiva del reino, la Iglesia tributa a Dios el culto de la expectación, un culto que le es agradable, con religión y temor (12, 28).

Es la vida entera del cristiano que ofrece a Dios una liturgia de acción de gracias (12, 18; 13, 15). Esta última se expresa por la oración y la limosna (13, 15-16). Por Cristo «ofrecemos a Dios

303. La carta dice *leitourgía*, 8, 6; 9, 21; cf. Eph 2, 18; 3, 12; Rom 5, 2.

304. No se halla en ninguna otra parte fuera de 1 Tim 6, 3 y 1 Petr 2, 3 a propósito de Cristo, piedra viva.

305. Cf. Hebr 10, 1; 11, 6; 7, 25; 12, 18.22; 4, 16; 10, 22.

306. Por ej., Is 29, 13; Ps 31, 6; 33, 19; 119, 169; 148, 14.

307. Es la afirmación de PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, 314, que desarrolla y apoya su tesis por un análisis minucioso de los textos.

308. CH. SEIDENSTICKER (*Lebendiges Opfer*, 314) concluye en los mismos términos, después de dar largamente las diversas interpretaciones de Hebr 13, 10. No tomamos tampoco posición en una cuestión que no enriquece el estudio eológico de la epístola.

un sacrificio de los labios que confiesan su nombre. No olvidéis la beneficencia y la comunidad de los bienes; éstos son los sacrificios que agradan a Dios». Los cristianos que quieren conformar su acción con el sacrificio de Cristo y el culto cristiano, se asocian al sacrificio de alabanza especialmente por la liberalidad con que ponen en común sus bienes, a beneficio evidentemente de los pobres. El autor parece admitir que desde esta época se hacían colectas durante la celebración litúrgica para subvenir a las necesidades de los menesterosos. Estos dones eran tal vez depositados sobre el altar para señalar mejor sus vínculos con el sacrificio de Cristo<sup>309</sup>.

En la carta a los Hebreos se esboza tímidamente una teoría del sacerdocio de los fieles. Así lo sugiere ya la expresión *λατρεία*, que corresponde a *leitourgía*. La nueva casa de Dios hereda las promesas del Sinaí y se convierte en pueblo sacerdotal y regio (12, 28). Por esta razón la existencia cristiana es, a par, una confesión en acto y una liturgia vivida<sup>310</sup>.

La epístola termina con una doxología que resume la enseñanza en forma de alabanza al Dios de la paz por mediación de Jesucristo (13, 20).

309. Los argumentos de BO REICKE (*Diakonie, Festfreude und Zelos*, 35-37) nos parecen convincentes; cf. también nuestro estudio *Liturgie et action sociale*, en «Maison-Dieu» 26 (1953) 158-159.

310. Dos estudios serios concluyen de la misma manera: PH. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer*, 309-315; H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*, 142-145. La misma reflexión en H. STRATHMANN, *Der Brief an die Hebräer* (NTD), Gotinga 156.



## Capítulo IV

## LA ORACIÓN JOÁNICA

El que aborda la bibliografía referente a san Juan, se sorprende del puesto ínfimo que ocupa la oración dentro de una literatura por lo demás copiosa. No existe una sola monografía que le esté consagrada. Bauer llega a afirmar, sin ambages, que el Cristo joánico no puede orar<sup>1</sup>. El estudio, comprometido a veces por prejuicios, se ha desviado singularmente de lo esencial, que es el pensamiento joánico. ¡De cuántas sabias construcciones han hecho un rápido proceso los descubrimientos de Qumrán!

No es nuestra intención repetir aquí el estudio crítico sobre la autenticidad joánica de los escritos que la tradición le atribuye. Admitimos que el Apocalipsis, las cartas y el evangelio son obra de Juan apóstol, sin dejar de reconocer la parte que los redactores han podido aportar a su obra literaria. Nuestra pesquisa permitirá, por lo demás, descubrir sobre la marcha parentescos nuevos entre los diversos escritos que se atribuyen al discípulo amado<sup>2</sup>.

Últimos en fecha entre los libros inspirados, los escritos joánicos: Apocalipsis, cartas y evangelio, permiten medir, a par, la continuidad doctrinal con los sinópticos y la teología paulina, y el singular profundizamiento que imprime al mensaje primitivo el genio propio del autor, sin dejar de ser testigo fiel, al fin del primer siglo cristiano<sup>3</sup>. Así pues, nuestro propósito consistirá en

1. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tubinga 1933, 154.

2. Las variaciones de los exegetas sobre este punto, en que el camino de los escolares termina por hallar de nuevo las posiciones tradicionales, se hallarán en el excelente cuaderno de PH. MENOUD, *L'évangile de Jean*, Neuchatel-Paris 1947, 73-74.

3. CERFAUX escribe: «Podrían señalarse fácilmente en la enseñanza de Cristo, tal como nos la refiere Juan, los ecos de la tradición evangélica primitiva»; *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Év. de s. J.*, en *Recueil Cerfaux II*, 49-50. El mismo parecer en DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge 1953, 445; nota 1.

deslindar los componentes de este testimonio respecto de la oración cristiana.

Son muchos los exegetas que comparan a Pablo y Juan para discernir las influencias que marcaron su pensamiento, para desprender las líneas maestras de su teología particular o esclarecer más allá de las personalidades diferentes su confluencia doctrinal.

El objeto mismo de nuestro estudio nos obligará a analizar en Juan, como lo hemos hecho en Pablo, la profundización personalísima de un kerygma que le es común con los sinópticos. Los gérmenes que se hallaban en los primeros evangelistas dan aquí sus frutos. El cuarto evangelio comienza donde los otros acaban, aun respetando las leyes de un crecimiento orgánico que parte de un mismo mensaje.

Entre los tres primeros evangelios y el cuarto ha pasado medio siglo, una vida de hombre, una vida de meditación, iluminada de visiones, nutrida de oración, en que toda enseñanza se ha hecho confesión, toda meditación oración; cada episodio, cada discurso refleja aquí la fe cristiana entera. El cuarto evangelio es un testimonio, porque contiene la experiencia eclesiológica y personal del discípulo amado Juan.

Con los exegetas moderados, ponemos el Apocalipsis en la época de la persecución de Domiciano. Por él vamos a comenzar nuestro estudio.

## A. EL APOCALIPSIS

En su estado actual, el Apocalipsis plantea cuestiones casi insolubles respecto de su composición, fecha y autor. Si lo estudiamos con los otros escritos joánicos, no por ello pretendemos haber zanjado la cuestión de autenticidad. Las dificultades suscitadas contra su origen joánico no deben engañarnos sobre las semejanzas que lo emparentan con los otros escritos atribuidos al apóstol amado.

Si se admite la hipótesis del padre Boismard de dos textos diferentes compuestos en fechas diferentes (persecución de Nerón y persecución de Domiciano), fusionados más tarde en un texto único<sup>4</sup>, la primera fuente sería de fecha posterior a las cartas paulinas,

4. M.E. BOISMARD, *L'Apocalypse ou les apocalypses de saint Jean*, en «Revue biblique» 56 (1949) 507-541.

y la segunda contemporánea poco más o menos de los otros escritos joánicos. En toda hipótesis, los préstamos que toma el Apocalipsis a las cartas paulinas son evidentes<sup>5</sup>, lo mismo que en el resto de la obra joánica.

Sea lo que fuere de las cuestiones de influencia literaria, siempre es cierto que el Apocalipsis nació en una época de turbación y persecución, y que al culto idolátrico de los emperadores de la Roma pagana opuso la liturgia del Cordero inmolado, pero vencedor.

#### I. COMPOSICIÓN LITERARIA

El género literario del Apocalipsis, en que las visiones cristianas se sitúan dentro de un escenario tomado a la simbólica judía, exige un estudio atento. El último libro de la Biblia se funda en la revelación en toda su extensión histórica.

#### La inspiración bíblica.

El libro del vidente de Patmos se mueve dentro del marco de las instituciones judías y cristianas, tributario de la literatura apocalíptica; paleta e imágenes las toma de las primeras, lo mismo que de la segunda<sup>6</sup>. No habría que dejarse engañar hasta el punto de no ver, tras la exuberancia de esta imaginación, la inspiración bíblica. El Apocalipsis se estructura partiendo de los libros sagrados. Si el vidente se muestra severo con la raza de Israel, que no acogió a su salvador, se reconoce, no obstante, como Pablo, heredero legítimo del Antiguo Testamento.

Más que ningún otro libro del Nuevo Testamento, el Apocalip-

5. Basta comparar el saludo *gracia y paz* (1, 4) con los analizados antes, p. 300ss. Igual «el primogénito de entre los muertos» (1, 5), cf. Col 1, 18; Rom 8, 29; 1 Cor 15, 20; «nos amó y nos lavó» (1, 5), como en Eph 6, 25.26; «Dios y Padre»; cf. Eph 1, 3; Col 1, 3; Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; M.E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *Bible de Jérusalem*, 19, nota 1. Se hallará el cuadro más completo en R.H. CHARLES, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St John*, Edimburgo 1920, I, LXXXIII-LXXXVI.

H. LIETZMANN hace la misma observación respecto del conjunto de la obra joánica, en *Geschichte der alten Kirche*, Berlín 1953, I, 248.

6. La cuestión ha sido analizada con penetración por L. CERFAUX y J. CAMBIER, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, París 1953, 207-218.

sis está tejido de citas y reminiscencias bíblicas<sup>7</sup>. Es tributario de la literatura apocalíptica, sobre todo del libro IV de Esdras, del apocalipsis (siríaco) de Baruc y del Henoc etiópico<sup>8</sup>; las aproximaciones más significativas colocan a Juan en la línea de los antiguos profetas a estilo de Ezequiel.

La lucha que enfrenta al imperio y a la Iglesia emparenta a esta última con la historia postexilica, en que, en medio de pruebas y cataclismos, los profetas cantan la esperanza. Nada tiene entonces de sorprendente que hallemos en el Apocalipsis a profetas y salterio<sup>9</sup>. Los libros más familiares son los escritos de Daniel,

7. La observación ha sido hecha a menudo, así el padre ALLO, *L'Apocalypse*, París 1933, LV; CERFAUX-CAMBIER, *L'Apocalypse*, 202; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 460. Se hallarán cuadros de citas, compuestos con minucioso cuidado, en R.H. CHARLES, *The Revelation*, I, LXV-LXXXVI.

8. Las citas tomadas a la literatura apocalíptica han sido muy bien reunidas por R.H. CHARLES, *The Revelation*, I, LXV, LXXXII, LXXXIII.

9. Un cuadro comparativo permitirá darse cuenta de ello:

<i>Apocalipsis</i>	<i>Salmos</i>
1, 5, cf. 3, 4	89, 28.38; 130, 8
2, 6	139, 21
2, 17	78, 24
2, 23	7, 10; 62, 13
2, 26	2, 8
3, 1	94, 9
4, 9; cf. 5, 1.7.13; 6, 16; 7,10.15;	47, 9
19, 4	
5, 8; cf. 8, 4	141, 2
5, 9	33, 3
6, 10	79, 5
6, 15; cf. 17, 18; 19, 19	2, 2
7, 16	121, 6
9, 20	115, 4
10, 3	29, 3-9
11, 10	105, 38
11, 15	22, 29; 2, 2; 10, 16
11, 18	2, 1; 46, 7; 99, 1
	15, 1; 2, 5.12; 115, 13
	69, 29
13, 7; cf. 17, 8	33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1; 144, 9;
14, 3	149, 1.
14, 5	32, 2
14, 10	75, 9
15, 3	111, 2.4; 139, 14; 145, 17
16, 1	69, 25
16, 4	78, 44
16, 6	79, 3
16, 7	19, 10
19, 2	119, 137
22, 5	139, 12
22, 12	28, 4; 62, 13.

Isaías y Ezequiel; seguidamente vienen Zacarías y Joel, Amós y Oseas.

Las visiones del Antiguo Testamento forman la base de las profecías del Apocalipsis: la visión del libro pequeño recuerda la de Ezequiel (3, 3; cf. Apoc 10, 8); la del hijo del hombre, la de Daniel (Dan 7, 17; cf. Apoc 1, 13); la profecía de las langostas en Ezequiel ofrece una imagen al vidente de Patmos (Joel 2, 4; cf. Apoc 9, 7): los testigos (11, 4) se refieren a Zacarías (4, 3.11-14). El templo escatológico de Ezequiel se ha combinado en el Apocalipsis con la visión de la Jerusalén celeste. El profeta de Patmos recurre espontáneamente a las imágenes bíblicas de las visiones apocalípticas para revelar las realidades profundas de la escatología cristiana.

La influencia de los salmos es particularmente sensible en los cánticos del libro (v. nota 9). En un y otro caso se expresa la esperanza por la oración. El Apocalipsis mismo relaciona la liturgia celeste con la liturgia judía, el cántico de Moisés con el del Cordero. El Dios del Apocalipsis se asemeja extrañamente al de las profecías y los salmos: es el Dios todopoderoso, el Dios santo, verdadero, justo, el Dios fuerte, el Dios vivo el  $\Lambda$  y la  $\Omega$ , el principio y el fin, el rey, el señor, el juez, el vengador, y, como en las confesiones de la fe, el creador del cielo y de la tierra, y de todo lo que contienen<sup>10</sup>.

Si el Dios del Apocalipsis es el mismo que el de los profetas antiguos, el Espíritu que posee el vidente es ciertamente el Espíritu del Señor resucitado, que mora en la comunidad cristiana. El Cordero está sentado al lado de Dios en la liturgia apocalíptica. Los títulos atribuidos a Dios le son igualmente atribuidos a Él en los textos vecinos (Apoc 1, 17; 2, 8; 22, 13; 1, 18; 3, 7; 2, 23). Nada demuestra mejor la continuidad y la originalidad del Apocalipsis respecto del Antiguo Testamento.

### *Del templo a la Iglesia.*

El vidente de Patmos es transportado al cielo. La descripción se desenvuelve dentro del marco de las instituciones conocidas. Se pone un trono (4, 2.6), según la tradición de Isaías (6, 1) en el in-

terior del templo celeste (Apoc 7, 15). Hallamos el altar de los holocaustos (6, 9), el altar de los perfumes (8, 3), el santo de los santos con el arca (11, 19), en que mora la divinidad; en fin, el uso tradicional del incienso (5, 8; 8, 3). Lo mismo tal vez hay que decir de los siete candeleros de oro (1, 12). El templo celeste se sitúa en Sión (14, 1), la ciudad santa (11, 1). Es difícil ir más lejos y querer, por ejemplo, con J. Peschek, afirmar que el Apocalipsis sigue paso a paso la jornada ritual del templo de la mañana a la tarde<sup>11</sup>. Ciertos préstamos pueden, sin embargo, provenir de la sinagoga: los asientos de los ancianos en torno al trono de Dios<sup>12</sup> recuerdan los que rodeaban en semicírculo el armario de la *torah*<sup>13</sup>, y lo mismo sucede con los siete candelabros de oro (1, 12) (v. nota 13). El uso del amén (7, 12; 19, 4; 22, 20) y, sin duda, el de los responsos (1, 6[7]; 5, 14) provienen de la sinagoga, que se acomodaba en este punto al culto del templo de Jerusalén<sup>14</sup>. Dígase lo mismo del aleluya, que se encuentra en el Antiguo Testamento (1 Sam 4, 5-6; Ex 32, 17-18), veintitrés veces en el salterio, más especialmente en el ritual pascual (Ps 113, 118). El uso litúrgico del aleluya como aclamación está atestiguado en época tardía (Tob 13, 17; 3 Mac 7, 13). Las *Odas de Salomón* terminan todas con aleluya. En fin, las palmas de los elegidos evocan la fiesta de los tabernáculos (7, 9)<sup>15</sup>.

Esta fidelidad a las tradiciones judías no debe engañarnos. La Jerusalén futura ha roto con las instituciones caducas del judaísmo. El templo antiguo está abolido, el Señor mismo, con el Cordero, es en adelante el templo vivo. En lugar de la nube luminosa del arca de la alianza, hallamos la gloria de Dios, que es su luz, y el Cordero su antorcha (21, 23). El Apocalipsis describe sus dimensiones perfectas y el esplendor de su belleza. El canto que allí resuena es un cántico nuevo.

11. J. PESCHEK, *Geheime Offenbarung und Tempeldienst*, Paderborn 1929. Es posible que el Cordero inmolado aluda al sacrificio de la mañana y de la tarde. Cf. G. DELLING, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, 53.

12. H. KOHL - C. WATZINGER, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig 1916, 141.

13. *Ibid.*, 142, y sus grabados 280-282. Se podrían también relacionar las trompetas apocalípticas con las de las celebraciones judías.

14. Por ej., Ps 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48; 1 Par 16, 36; Iudith 13, 20.

15. Cf. J. COMBLIN, *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem*, en «Eph. Theol. lov.» 29 (1953) 5-40; J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, 459-463.

10. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 1, 467.

*De la pascua del éxodo a la pascua cristiana.*

Si la pascua judía ritualiza la liberación de Israel de las garras del faraón, la pascua cristiana se refiere continuamente a las imágenes del éxodo. Ellas jalonan el Apocalipsis de un cabo a otro y parecen constituir en él un tema continuo. «La liberación escatológica es la contrapartida de la liberación de la servidumbre de Egipto a los comienzos mismos de Israel»<sup>16</sup>.

El carácter pascual del Apocalipsis llamó ya la atención de san Ireneo. «Todo lo que se dice de la salida de Egipto fue por parte de Dios tipo e imagen de la salida de la Iglesia que debía venir de la gentilidad. Por eso, al fin, Dios la hizo salir para recibir su herencia, que le da no Moisés, que era siervo de Dios, sino Jesucristo, Hijo de Dios.

16. P. VOLTZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im N.T. Zeitalter*, Tubinga 1934, 370. Cf. L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 209-210.

Para todo el desenvolvimiento que sigue hemos podido completar nuestra exposición con las notas que el padre Mollat ha tenido a bien poner a nuestra disposición. Por ello le damos las más rendidas gracias.

He aquí las citas del Éxodo:

*Pasajes traducidos del hebreo:*

4, 5	Ex 19, 16
8, 7	Ex 9, 24
10, 6b	Ex 20, 11
16, 2	Ex 9, 10
16, 4	Ex 7, 20
16, 21	Ex 9, 24.

*Citas influidas tal vez por los LXX:*

1, 4	Ex 3, 14
3, 5	Ex 32, 32-33
14, 7	Ex 20, 11
15, 3	Ex 14, 31; 15, 1

*Citas influidas tal vez por Teodoción:*

1, 6 (5, 10; 20, 6)	Ex 19, 6
---------------------	----------

*Simples alusiones:*

9, 3	Ex 10, 12
9, 21	Ex 20, 13
16, 10	Ex 10, 21
16, 10	Ex 10, 21-23

Apud R.H. CHARLES, *The Revelation*, I, LXX-LXXXII.

El que atienda a lo que dicen los profetas de este fin y a las visiones que Juan discípulo del Señor refiere en el Apocalipsis, verá que las naciones sufrirán en totalidad (*universaliter*) entonces las mismas pruebas (*plagas*) que en el éxodo sufrieron particularmente (*particulariter*) los egipcios<sup>17</sup>.

En el encabezamiento, el Dios del Éxodo recibe al lector, el mismo Dios que reveló su nombre a Moisés: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14; cf. Apoc 1, 4). La fórmula estereotipada empleada por el Apocalipsis es ya conocida en la literatura judía como un desenvolvimiento del nombre revelado: el que es, que era y que viene. De Él proceden gracia y paz. Jesucristo, asociado a Dios, es llamado el primogénito de entre los muertos (1, 5). La imagen está quizá tomada del Éxodo y atestigua la influencia paulina. Notorio es el papel de los primogénitos del Éxodo, que, al decir de Mateo, figuran a Cristo (2, 15). La aproximación está todavía reforzada por la mención de la sangre que nos ha lavado (Cerfaux traduce «liberado») de nuestros pecados (Ex 12, 13).

*Ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes* (1, 6) es la fórmula misma del Éxodo 19, 6: «Vosotros seréis para mí un sacerdocio real, una nación santa.» El privilegio de Israel pasa a la Iglesia y lo encontraremos al otro cabo del libro en la visión que describe la Jerusalén celeste. El hijo del hombre, cabeza del pueblo sacerdotal y regio, está revestido de la túnica sacerdotal (Ex 28, 4; 29, 5; Apoc 1, 13). El libro de la vida (3, 5) recuerda también el ciclo del Éxodo (32, 32-33).

El vidente recibe como Moisés la orden de subir (4, 1). La visión de Patmos, surcada «de relámpagos, de voces y de truenos» (4, 5), hace pensar en el Sinaí (Ex 19, 16). El mar de cristal evoca el firmamento que Moisés contempla bajo sus pies (Ex 24, 10).

La imagen de los sellos (6, 1-17) puede venir de Ezequiel (9, 4-6) y del Éxodo (12, 7-14). El mundo es un lugar del crecimiento numérico, como lo fue antaño la tierra de Egipto (Apoc 6, 10-11). El censo del nuevo Israel se hace dentro del marco del viejo Israel (7, 5-8). La fiesta de los tabernáculos conmemora el Éxodo (7, 9-17). La gran tribulación (7, 14) es eco de la que probó al pueblo escogido en Egipto. La visión de los vestidos lavados y emblanquecidos en

17. *Adv. haer.*, iv, 30, 4-31; cf. iv, 27, 1-2; 28, 1; 30, 1; 32, 1. La cita nos ha sido procurada por el padre Mollat.

la sangre del Cordero (7, 14) recuerda los preparativos de la alianza (Ex 19, 10.14). El rabinismo veía ahí la imagen del bautismo<sup>18</sup>.

La visión de las siete trompetas (8, 6) hace eco al libro del Éxodo: la salida de Egipto con las plagas vengadoras simboliza los acontecimientos y la salud escatológica. Ya en el Antiguo Testamento son estos azotes tipo de castigos divinos, señaladamente en el libro de la Sabiduría, que ejerció influencia innegable sobre el Apocalipsis. El granizo y el fuego recuerdan la séptima plaga (Ex 9, 24). Lo mismo, las langostas (Ex 10, 12; Apoc 9, 3).

El ángel más glorioso, revestido de una nube, evoca la columna de fuego que acompañó a los hebreos por el desierto (Ex 13, 21-22; Apoc 10, 2). La fórmula de confesión (10, 6; cf. 14, 6) nace en el Éxodo (20, 11). Los dos testigos (11, 1-19) pueden evocar a Elías y Moisés. Dígase lo mismo del desierto en que se refugia la mujer (12, 6).

Otras aproximaciones son plausibles. La más notable es el cántico cantado por Moisés después del paso del mar Rojo (Ex 15, 2-19), asociado al del Cordero (15, 3). Aparece en el cielo una nueva tienda del testimonio (15, 5) que sustituye a la de Moisés. Lo mismo hay que decir de los azotes de las siete copas: la llaga (Ex 9, 10; Apoc 16, 2), el río de sangre (Ex 7, 20-21; Apoc 16, 3-4), las tinieblas (Ex 10, 21-22; Apoc 16, 10), las ranas (Ex 8, 2; Apoc 16, 13-15), el granizo (Ex 9, 23-24; Apoc 16, 17-21). Las visiones de las copas, lo mismo que las de las trompetas, corresponden con toda evidencia a las plagas de Egipto y caracterizan como estas últimas el drama escatológico<sup>19</sup>.

Nada, sin embargo, evoca mejor el ciclo del Éxodo que la personificación de Cristo bajo la imagen del Cordero, que ocupa el centro de la liturgia descrita por el Apocalipsis. Se menciona veintinueve veces, sin que se explique jamás, por parecer universalmente conocido. Cristo-Cordero es característico del medio joánico (Ioh 1, 29; 19, 36). Pero mientras el cuarto evangelio emplea la palabra *ἀμνός*, el Apocalipsis habla del *ἀρνίον*. Se trata en uno y otro caso del cordero pascual.

18. St. B. I, 107.

19. L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 213-218. Hay que añadir que la figura de las plagas de Egipto había sido empleada ya por el libro de la Sabiduría, 11, 5 - 12, 2, para expresar las puniciones divinas (o. c., p. 77). Los mismos autores han señalado la influencia de la Sabiduría sobre el Apocalipsis, 229.

Dos ideas están ligadas<sup>20</sup>: la una, más acentuada, descubre en el Cordero la víctima que se va a sacrificar, de que habla el cántico del siervo de Yahveh (Is 53, 7; cf. Ier 11, 19); la otra, que deriva del libro de Henoc y del *Testamento de los XII patriarcas*<sup>21</sup>, ve en el Cordero un caudillo (7, 17; 14, 1.4), poderoso y omnisciente. Los dos temas están unidos en el Apocalipsis (5, 6), cuando el Cordero es, a par, el siervo de Yahveh que da su vida por su pueblo y el Mesías triunfante que lo conduce a la victoria. La primera interpretación no es judía, sino una conquista cristiana después de la muerte del Señor (Act 8, 32-33).

La imagen del Apocalipsis concentra en un denso resumen todo el misterio pascual: el Cordero de pie, vencedor, que lleva los estigmas de su pasión (5, 6)<sup>22</sup>, en el centro de la liturgia celeste. Es admitido en la intimidad del ser divino y desempeña un papel absolutamente señero. Ha vencido a la muerte (5, 5-6), es todopoderoso, nada se le escapa. Sólo Él tiene poder para tomar el libro y abrir sus sellos, es el revelador de los secretos de Dios, Señor del mundo y de la historia. Toma posesión de su poder en medio de la junta celeste (4, 2-11). Es asociado a la adoración divina (5, 8). Su culto adquiere cierta autonomía en la escena de los 144 000 elegidos que, sobre el monte Sión, evolucionan en torno a Él (14, 1-5). Es aclamado por la muchedumbre abigarrada (7, 9)<sup>23</sup>; vence a las potencias demoníacas (17, 14) y pronuncia el juicio (6, 10; 14, 10) según el libro de la vida (13, 8; 21, 27). Él es el Señor de las promesas y de las instituciones, el Señor de los señores y el Rey de los reyes (17, 14; 19, 16).

La descripción de la Jerusalén futura, que se funda sobre doce piedras que llevan cada una el nombre de los doce apóstoles del Cordero (21, 14), permite discernir la continuidad de la economía divina, en que los apóstoles relevan a las tribus de Israel. De la pri-

20. R.H. CHARLES, *The Revelation*, I, cxiii.

21. Cf. Hen 89, 45 y 90, 38; *Test. XII, los* 19, 8.

22. El verbo *σφάζειν* es propio de la literatura joánica. Lo hallamos en la carta primera de Juan (3, 12) y en el Apocalipsis (5, 6.9.12; 13, 3). Es característico para unir la muerte de Cristo a la profecía de Is 53, 7.

23. Los elegidos cantan la salud, la *σωτηρία*. Este término que se repite a menudo en los cánticos y doxologías del Apoc (7, 10; 12, 10; 19, 1), es un concepto que se liga a la liberación de Egipto. Su significación fundamental aparece en Ex 14, 13; Ex 15, 2 (canto de Moisés); Ps 118, 14, 15, 21, 28. Cf. W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, 1456; W. ADAMS BROWN, art. *Salvation*, en *Dict. of the Bible*, IV, 358.

mera a la segunda pascua, del éxodo judío al éxodo cristiano, el designio de salud y el pueblo de Dios suscitan la hostilidad de las fuerzas políticas apoyadas por Satán, Egipto antaño y el imperio romano hoy (11, 8).

Así, el cántico de los escogidos que han triunfado de la bestia es eco del de Moisés, que celebra el paso milagroso del mar Rojo y la liberación. La continuidad de las obras de Dios durante la antigua y la nueva alianza provoca una misma acción de gracias por la maravillosa historia divina que se burla de la aparente superioridad de las fuerzas hostiles <sup>24</sup>.

### Marco litúrgico.

El Apocalipsis se desenvuelve dentro del marco del culto cristiano. No habría, sin embargo, que forzar demasiado esta correspondencia ni, sobre todo, querer sacar de ella datos demasiado precisos sobre la liturgia primitiva. Para el vidente de Patmos la liturgia terrena anticipa la del cielo. Todo lo que pasa a sus ojos en la asamblea litúrgica halla su correspondencia y su cumplimiento en el mundo por venir <sup>25</sup>. La liturgia misma aparece como la ritualización del misterio pascual.

Así se explica que el vidente sitúe su visión el día del Señor (1, 10), en el momento en que está reunida la comunidad para celebrar la victoria pascual de Cristo, durante la comida eucarística o después de ella. La visión le abre como una nueva dimensión, la de la eternidad, para la inteligencia de la liturgia.

A par de la primera denominación del domingo, la expresión ofrece sin duda una alusión a la pretensión del emperador que exigía en todo el imperio se le aplicara el título divino de *Kyrios* y se le rindieran honores y culto divino. La denominación pudo nacer en el Asia Menor, única que lo atestigua <sup>26</sup>. Frente a las pretensiones imperiales <sup>27</sup>, el día del Señor tenía la ventaja de expresar su triple referencia al día pasado de la resurrección de Jesús, al misterio presente de su condición gloriosa viviendo en su comunidad

24. La antigua liturgia copta leía a par del salterio todo el libro del Apoc en la liturgia de la vigilia pascual.

25. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, II.

26. Basta referirse a la *Didakhé*, 14, 1; IGN., *Ad Magn.*, 9, 1; *Ev. Petr.*, 35, 50.

27. SUTONIO, *Vida de Domiciano* 13.

y dirigiendo la historia, y al misterio escatológico de su parusía futura en que se afirmará su triunfo por el juicio.

Las visiones se desenvuelven a la manera de una liturgia. La función de profeta que reivindica el autor (1, 3; 22, 7.18-19) lo sitúa dentro de las reuniones cristianas (1 Cor 14, 29-33), en que los profetas ejercen un ministerio determinado <sup>28</sup>.

Las alusiones a la liturgia primitiva esmaltan el texto, pero sería peligroso forzarlo en numerosos casos. Dios tiene su trono en el cielo; en torno a Él, los veinticuatro ancianos evocan la imagen de la comunidad cristiana presidida por el obispo rodeado de los ancianos, tanto más cuanto que sus genuflexiones podrían recordar los usos de la comunidad apostólica (Phil 2, 10), si es que no se explican por Isaías (45, 23). Lo mismo sucede con los cánticos alternos entre los cuatro «seres vivientes» y los veinticuatro ancianos (4, 8-11). Las aclamaciones ἄξιός a Dios, que anuncian la apertura solemne de las anáforas cristianas, se refieren quizá a un uso ya establecido. El himno al Cordero toma un aire litúrgico y termina con el amén. El trisagio de la sinagoga pudo tal vez introducirse ya en el culto cristiano <sup>29</sup>.

Hallamos en varios pasajes la confesión de la fe <sup>30</sup> (1, 5-6; 5, 12-13; 10, 6; 14, 7; 20, 4) que atestigua el señorío de Jesús, y una oración de acción de gracias (11, 17-18) que comienza, como las oraciones paulinas, por εὐχαριστοῦμέν σοι. La alusión a los «santos» (v. 18) hace pensar que se trata de una oración comunitaria.

Las aclamaciones de la tierra entera, el uso del aleluya, el *maranata*, las «oraciones de los santos» que designan a la comunidad, la lectura del libro, el árbol de la vida (2, 7), la manducación del maná (2, 17), la asociación del Cordero a la adoración divina, son otros tantos elementos que hubieron de pertenecer al culto primitivo

28. La cosa es tanto más chocante cuanto que el autor habla de sus hermanos, los profetas (22, 9), lo que difícilmente se explica fuera de una función precisa en la comunidad. Cf. J. MARTY, *Étude de textes cultuels de prière contenus dans le Nouveau Testament*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 9 (1929) 237.

29. Según A. BAUMSTARK, *Trishagion und Qaduscha*, en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», 3 (1923) 18-32. Cf. también H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 128, 258. Lo mismo W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925, 144-147; J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Viena 1949, II, 198 (versión española: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1951).

30. Cf. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, 198.

y armonizaban la liturgia terrena con la celestial<sup>31</sup>. La cosa es tanto más fácil de concebir cuanto que la oración litúrgica conservaba una espontaneidad que dejaba buena parte a la improvisación. Si no se trata de fragmentos litúrgicos, tenemos por lo menos un eco de la oración cristiana<sup>32</sup>.

Más bien que forzar los textos para reconstruir el culto cristiano, nos interesa analizar los elementos en su significación y valor propio.

## II. ANÁLISIS DE LOS CÁNTICOS LITÚRGICOS

Los cánticos litúrgicos pertenecen al género apocalíptico. Los hallamos en el libro IV de Esdras y en el apocalipsis de Baruc<sup>33</sup>. Si el vidente de Patmos nos los ofrece a su vez, no es tanto por fidelidad a un género literario, cuanto para expresar el objeto de su visión, la liturgia celeste.

Esta inspiración parece delatar la mano joánica. Juan, «el liturgo entre los apóstoles»<sup>34</sup>, descubre las dimensiones celestes y cósmicas de la liturgia cristiana. El estilo litúrgico se ha convertido para él en segunda naturaleza cuando escribe. Él impregna toda la literatura joánica, tanto más cuanto que el Apocalipsis y los otros escritos están destinados a la lectura pública durante las reuniones litúrgicas<sup>35</sup>.

Desde el comienzo, la carta apocalíptica se presenta como un himno a Cristo que hace veces de la clásica acción de gracias, «cuya conclusión hebrea hace pensar en un uso cultual judío

31. Podemos aceptar el juicio matizado de J. MARTY: «El núcleo primitivo de la mayor parte de las fórmulas doxológicas que [el autor] hace pronunciar o cantar a esta o la otra categoría, casi siempre colectiva, de personajes celestes, es susceptible de dar un resumen fragmentario y aproximado de los *carmina*, bastante cercanos a aquellos con que los cristianos del Asia Menor glorificaban a Cristo *quasi deo*, respondiéndose unos a otros, según el testimonio poco posterior de Plinio el Joven» (*Étude de textes cultuels*, loc. cit., 237-238).

32. La misma apreciación en J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 349.

33. Por ej., 4 Esdr 8, 1-60; 9, 16-46; *Apoc. Baruch* (Syr.), 34, 1; 35, 1-5. Véase también *Test. XII, Levi*, 3.

34. E. STAUFFER, *Theologie des N.T.*, 181.

35. El autor habla con autoridad (22, 6). Se dirige «a los lectores y oyentes» (οἱ ἀκούοντες) 1, 3, de sus palabras proféticas. Digase lo mismo de ἀκουσάτω, 2, 7, y más adelante: ἀκούων, 22, 17, y ἀκούοντι, 22, 18.

tanto como cristiano»<sup>36</sup>. Todo el exordio está teñido de solemnidad litúrgica.

### *El saludo.*

El saludo: «Gracia y paz os sean dadas por...», que abre y cierra el Apocalipsis (1, 4; 22, 21), familiar a san Pablo<sup>37</sup>, reviste carácter litúrgico innegable: es el saludo de bienvenida a los reunidos<sup>38</sup>. La alusión cultual está reforzada por la fórmula estereotipada y trinitaria. El Padre es designado como «el que es, era y vendrá», en una fórmula indeclinable<sup>39</sup>. Los siete espíritus presentes delante del trono se refieren, según una exégesis hoy generalizada, al Espíritu Santo<sup>40</sup>. Jesucristo es llamado el testigo fiel, el primogénito de entre los muertos, el soberano de los reyes de la tierra. El título de testigo es muy joánico (1, 5; 3, 14)<sup>41</sup>. Es fiel en su obra de revelación transmitiendo lo que ha visto en el seno del Padre. Es el testigo por excelencia (Ioh 1, 18; 19, 35). La expresión paulina de primogénito de entre los muertos supone que el Hades es comparado a una mujer encinta y la resurrección a un parto<sup>42</sup>. El soberano de los reyes de la tierra preludia el enfrentamiento con los reyes perseguidores, en que Cristo manifiesta su poder y su victoria (19, 16; 19, 21).

Hallamos aquí de nuevo las tres etapas de la confesión paulina (Phil 2, 5-13)<sup>43</sup> y percibimos el eco de la confesión apostólica: Cristo muerto, resucitado de entre los muertos, sentado...<sup>44</sup>.

36. E. LOHMEYER, *Die Offenbarung*, Tubinga 1953, 9.

37. Cf. supra, p. 300ss.

38. G. DELLING, *Der Gottesdienst im N.T.*, 55. O. CULLMANN; *Urchristentum...*, II.

39. La fórmula gramatical es incorrecta hasta el extremo: un nominativo sigue a una preposición (ἀπό), una forma verbal es precedida de un artículo (ὁ ὢν). No se trata de ignorancia, sino de premeditación, como lo han notado E. LOHMEYER, in loc., 10, y LOISY, *L'Apocalypse*, 66. Este último lo explica diciendo: «El nombre de Dios es indeclinable.»

40. Tal fue la interpretación de la tradición latina y de una parte de los autores de oriente. Es el pensar común de los exegetas modernos. Cf. A. SKRINJAR, *Les sept esprits*, en «Biblica» 16 (1935) 1-24, 113-140. En el mismo sentido, ALLO *L'Apocalypse, Excursus*, 8-9; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 628-631; J. BONSIRVEN, *L'Apocalypse*, París 1951, 88.

41. Ioh 18, 37.

42. Cf. el IV Esdras, 4, 33-43. En A. GELIN, *L'Apocalypse*, en *Bible Pirot*, 596.

43. Cf. supra, p. 326-328.

44. «La salutación trinitaria es formulada como confesión litúrgica de la fe», dice J. BEHM, *Die Offenbarung* (NTD), Gotinga 1939, 8.

La circunlocución que designa a Dios como el que era — que es — y que viene, parece sugerir que se trata de una fórmula eucarística en que se evoca el retorno del Señor, aun cuando se refiera a Dios como tal <sup>45</sup>. Éste ha revelado su presencia y su acción por la misión de su Hijo. El verbo *ἔρχομαι*, en los sinópticos y en san Juan, es un término técnico para designar la misión mesiánica y escatológica que Cristo recibió de su Padre <sup>46</sup>. En la oración cristiana de las primeras generaciones el futuro del verbo toma un sabor escatológico, el mismo que se expresa en el *marana ta* de las reuniones litúrgicas.

En contraste con la confesión de la fe trinitaria que hallamos en san Pablo, la del Apocalipsis termina con el nombre de Cristo. El peso y la novedad de la confesión joánica radica en la fe en Cristo Jesús, expresión esencial de la fe del vidente <sup>47</sup>. Los títulos en nominativo, en aposición a un nombre en genitivo, no son una anomalía debida a la inexperiencia literaria del autor, sino que expresan la calidad hierática y absoluta de los títulos de Cristo <sup>48</sup>.

El saludo se prolonga por dos aclamaciones a Cristo, compuesta cada una de tres versículos y terminando en una doxología (1, 6; 1, 7):

Al que nos ama <sup>49</sup>  
y nos ha desatado <sup>50</sup> de nuestros pecados,  
en su sangre;  
Él ha hecho de nosotros  
un reino, de sacerdotes <sup>51</sup>,

45. La fórmula se inspira en la traducción griega de Ex 3, 14. Las fórmulas griegas traen ὁ ἐσόμενος. Así dice Pausanias: «Zeus era, Zeus es, Zeus será.» Apud GELIN, *L'Apocalypse*, 596.

46. Cf. supra p. 116s; e infra, p. 373s.

47. J. BEHM, *Diz Offenbarung*, 9.

48. Es el sentir de A. LOISY, *L'Apocalypse*, 69-70. La misma reflexión en NORDEN, que afirma: «El autor violenta gramática y sintaxis de manera inaudita, evidentemente más por oposición a todo lo que es helénico, que por ignorancia, pues las mismas estructuras que “barbariza” en un lugar, las emplea correctamente en otro»; *Agnostos Theos*, 382-383.

49. Leemos ἀγαπῶντι. Varios ms. y 025 traen ἀγαπήσαντι, tal vez a causa del ritmo. El verbo ἀγαπᾶν es joánico (cf., por ej., Ioh 14, 21). Pablo no lo emplea en este sentido más que dos veces, una hablando de Cristo, Rom 8, 37; otra, de Dios, Gal 2, 20.

50. Leemos λύσαντι. Una variante que merece consideración trae λύουσιν. Damos la preferencia a λύσαντι, mejor atestiguado por Iob 42, 9; Eccli 28, 2; Is 40, 2 y, más adelante, Apoc 5, 9.

51. Traducción del Ex 19, 6, que no es la de LXX (Βασιλειον ἱεράτευμα), sino la de Teodoción, atestiguada por la biblia siríaca, la versión etiópica de los

para su Dios y Padre <sup>52</sup>.  
A Él la gloria y el poder  
por los siglos de los siglos <sup>53</sup>.  
Amén.

La forma en dativo es frecuentemente empleada en las aclamaciones (1 Tim 1, 17) y doxologías (Iuda 24-25). La construcción, tan poco gramatical, que enlaza la aclamación a lo que precede, puede provenir de la dificultad de insertar un himno. El autor ha transformado en proposición independiente la proposición relativa δὲ καὶ ἐποίησεν, bien conocida de la oración judía <sup>54</sup>.

La aclamación celebra primeramente a Cristo por su amor sin arrepentimiento (en presente) ni declive, que le inspiró la liberación (en aoristo) en la sangre derramada — afirmación tradicional en la literatura neotestamentaria <sup>55</sup> — que prepara a la Iglesia. El Apocalipsis connota dos beneficios mesiánicos de que se regocija la comunidad del Cristo glorioso: Él ha hecho de la Iglesia un pueblo regio y sacerdotal, tema ya encontrado en la epístola a los hebreos.

La fórmula proviene del libro del Éxodo, que relata el acontecimiento capital de la historia de Israel, el día que Yahveh dio a Moisés la carta magna de la alianza (Ex 19, 3-6):

Esto dirás a la casa de Jacob y esto anunciarás a los hijos de Israel: Vosotros mismos habéis visto lo que he hecho con los egipcios; de qué manera os he traído como águila sobre mis alas y os he tomado por mi cuenta.

Jubileos 16, 18 y los Targums. Cf. R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, II, Oxford 1913. SCHRENK, art. ἱεράτευμα, en ThWNT III, 249.

52. Es de notar que ni el Apoc ni el cuarto evangelio llaman nunca a Dios «Padre de los fieles». Cf. E. LOHMEYER, *Offenbarung des Johannes*, Tubinga 1953, 11.

53. La forma εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν... no se encuentra en los LXX más que en 4 Mac 18, 24. En otros casos emplean el singular o un solo plural. El Nuevo Testamento, aparte el Apoc, conoce la fórmula en Gal 1, 5; Phil 4, 20; 1 Tim 1, 17; Hebr 13, 21; 1 Petr 4, 11; 5, 11.

Las inscripciones paganas traen fórmulas análogas, como εἰς αἰῶνα τὸ κράτος τοῦ κυρίου ἡμῶν, lo que hace pensar en una oposición intencionada. Cf. LOHMEYER, *Die Offenbarung*, 12. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Gotinga 1926, 14.

54. La reflexión es de E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Berlín 1923, 387. El mismo autor ha estudiado largamente las proposiciones relativas en la oración judía, ibid., 201-207.

55. 1 Ioh 1, 7; 4, 10; Ioh 1, 29. 36; Rom 8, 3; 5, 6-9; Eph 1, 7; 2, 13; Col 1, 14, 20; Hebr 10, 19.



Ahora bien, si escuchareis mi voz y observareis mi pacto, seréis para mí entre todos los pueblos la porción escogida, pues mía es toda la tierra. Y seréis para mí un reino sacerdotal y una nación santa. Éstas son las palabras que dirás a los hijos de Israel.

En el ciclo del Éxodo la declaración divina establece las grandes líneas de una constitución religiosa, realeza de Yahveh, elección de Israel, santidad exigida y servicio que se le asigna. Israel es un reino aparte en que se afirma y ejerce de manera particular la realeza de Yahveh; su vocación colectiva consistirá en su función cultural, el servicio del verdadero Dios.

Este texto no se refiere al sacerdocio de la casta aarónica, ni tampoco lo invalida. Acredita la dignidad real y no simplemente metafórica del pueblo sacerdotal, cuyo sacerdocio es tan real como el servicio. La elección de Dios no recae sobre hombres determinados, sino, paradójicamente, sobre una nación entera, que se convierte en pueblo de sacerdotes.

La idea del sacerdocio de Israel se da en Isaías, después del destierro, en un contexto que lo sitúa en los tiempos mesiánicos (Is 61, 6). En tiempo de la restauración, cuando los paganos se ocupan en tareas profanas, el pueblo escogido consagra sus ocios a celebrar a Dios con servicio sacerdotal. El contexto inmediato asocia a esta dignidad sacerdotal la dignidad real (Is 61, 6; 62, 3; 60, 10-15). En el judaísmo pueden distinguirse dos fórmulas del sacerdocio de los fieles: el sacerdocio espiritual, entre los alejandrinos, que espiritualizan el templo y el culto, y el sacerdocio celeste de los apócrifos palestinos, entre los cuales es concebido el culto como una ocupación que los hombres comparten con Dios y los ángeles <sup>56</sup>.

En este contexto se sitúan los textos del Apocalipsis que, en cuatro pasajes <sup>57</sup>, citan de manera más o menos explícita el libro del Éxodo <sup>58</sup>. Al leer «un reino de sacerdotes», el Apocalipsis man-

56. Hemos aprovechado el artículo de monseñor CERFAUX, *Regale sacerdotium*, en *Recueil Cerfaux II*, 284-298.

57. Así 1, 6; 5, 10; 20, 6; 22, 3-5. H.B. SWETE ve en esta repetición del tema del éxodo el eco de un himno primitivo (*Apocalypse of St John*, Londres 1907, 80).

58. El padre PH. SEIDENSTICKER (*Lebendiges Opfer*, Munster 1954, 49-74) ofrece un análisis ceñido y exhaustivo de la misión cultural de Israel y de su dignidad sacerdotal.

tiene el equilibrio entre la realeza y el sacerdocio de los fieles; en todos los demás casos se sacrifica uno u otro elemento, las más de las veces la realeza <sup>59</sup>. Al mismo tiempo sintetiza las fórmulas del culto espiritual y del culto celeste, de la corriente alejandrina y del libro de los Jubileos, añadiendo la exaltación del Mesías en el cielo sacada del libro de Isaías (61, 6).

En el cielo concebido como un templo se despliega una gran liturgia de acción de gracias en torno al trono de Dios y al altar del Cordero inmolado Jesucristo, rey (1, 5.17; 14, 4; 15, 3; 17, 14) y sacerdote (1, 13) <sup>60</sup>, a par que víctima glorificada, cabeza de los elegidos rescatados por su sangre. Los cristianos son los sacerdotes de este culto y los reyes de la corte celeste. Este culto espiritual de todos los fieles — que no debe confundirse con el sacerdocio ministerial — sobre la tierra, se funda en una participación esencial de los cristianos en el sacerdocio y realeza de Cristo.

En la Iglesia se cumplen las promesas hechas a Israel: un pueblo cuyos miembros, todos unidos a Cristo sacerdote, están encargados de ofrecer a Dios el universo entero en sacrificio de alabanza; un pueblo cuyos actos todos tienen un valor litúrgico. El culto, función del pueblo sacerdotal, no debe entenderse metafóricamente, sino realmente. Constituye el culto nuevo en espíritu y en verdad.

El tema del sacerdocio regio permite al profeta de Patmos enlazar con el sacerdocio del templo, del culto y del servicio, que hemos hallado elaborado en san Pablo. En uno y otro caso se enseñan el valor litúrgico de la vida cristiana y la eminente dignidad del cristiano <sup>61</sup>.

La aclamación a Cristo acaba con la doxología: «A Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén» (1, 6).

Tenemos aquí uno de los raros ejemplos en que una doxología se dirige explícitamente a Cristo en los libros del Nuevo Testamento <sup>62</sup>.

59. L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, en *Recueil Cerfaux II*, 306.

60. En el Apoc (1, 13), el Hijo del hombre está vestido de la túnica de los sacerdotes y del cinturón real. Cf. E. PETERSON, *Témoins de la vérité*, París 1948, 67.

61. E. LOHMEYER (*Die Offenbarung*, 11) insiste sobre el aspecto individual de esta dignidad real.

62. La cosa está fuera de duda, el *αὐτός* dos veces repetido, uno junto a otro, sólo puede dirigirse a Cristo; poco más adelante, 5, 13; 7, 10. Lo mismo 2 Petr 3, 18. Menos seguros: 2 Tim 4, 18; Hebr 13, 21; 1 Petr 4, 11; Rom 9, 5; 16, 27.

Como sugiere Deissmann<sup>63</sup>, es posible que los atributos de gloria<sup>64</sup> y poder sean una protesta cristiana contra las pretensiones idolátricas del culto imperial. La provincia de Asia tenía sus cofradías de himnodos a sueldo del emperador<sup>65</sup>. El amén, que es una herencia judía, hace pensar en una oración alternada en que la comunidad expresa su asentimiento y compromiso. Ello fortalece la hipótesis de que se trata de reminiscencias litúrgicas tomadas a los medios cristianos de Asia Menor<sup>66</sup>.

El segundo trozo rítmico, compuesto de dos estiquios, es un llamamiento al retorno triunfal de Cristo (1, 7):

He aquí que viene con las nubes:  
todo ojo lo verá,  
aun aquellos que lo traspasaron.  
Y se lamentarán sobre Él  
todas las tribus de la tierra<sup>67</sup>.  
Sí. Amén<sup>68</sup>.

La aclamación une una profecía de Daniel (7, 13) a otra de Zacarías (12, 10). Una y otra representan el cambio prodigioso que provoca en los enemigos de antaño la vuelta gloriosa de Cristo. Esa aclamación expresa la fe cristiana que se funda en la paradoja de la crucifixión y glorificación de Cristo<sup>69</sup> y la esperanza

63. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923, 310.

64. Sobre la noción de gloria, cf. supra, p. 289s.

65. E. DAREMBERG — CH. V. SAGLIO, art. *Hymnodus*, en *Dictionnaire des antiquités*, París 1877, 336.

66. Desde Bitinia, provincia de Asia Menor, escribió PLINIO a Trajano, en 111-113, sobre el asunto de los cristianos. En esta carta, poco posterior al Apoc, cuenta el autor que los cristianos se reunían un día determinado para cantar a coros alternos a Cristo como a Dios: *Adfirmabant autem hanc fuisse summan vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem...*, *Cartas* 10, 96. F. J. DÖLGER analizó largamente este texto célebre en *Sol salutis*, Munster 1925, 103-136.

67. Las dos citas combinadas con variantes desempeñan papel importante en el pensamiento apostólico. Las hallamos en Mt 24, 30; JUSTINO, *Apol.*, 1, 52; *Dial.*, 14; 64.

En la cita de Daniel (nótese el verbo ἔρχεται), el Apoc escribe μετὰ τῶν νεφελῶν, con Teodoción, Mc 14, 62; 4 Esdr 13, 3; y no ἐπί, como los LXX, Mt 24, 30; 26, 64; *Didakhé*, 16, 8; JUSTINO, *Apol.*, 1, 51. La cita de Zacarías no se da tampoco según la traducción de los LXX, que es bastante confusa. Se acerca a Teodoción y Áquila. Cf. Ioh 19, 37. Cf. E. LOHMEYER, *Offenbarung*, 12.

68. E. LOHMEYER (*Offenbarung*, 13) nota que las dos palabras no son totalmente sinónimas, como en el caso de *Abba, Pater*: *val* corresponde a la promesa divina; «amén», a la confianza del creyente.

69. A. GELIN (*L'Apocalypse*, en *Bible Pirot*, 597) hace la misma observación: «La crucifixión parece asociada a la gloria parusiaca.»

escatológica, a la que el *val*, ἀμήν dan un colorido claramente litúrgico. El que viene (cf. 1, 4: ἔρχεται) es evidentemente el Señor Jesús. La aclamación ardiente de la espera quiere en cierto modo apresurar el acontecimiento (cf. 22, 20). La profecía («Yo soy el A y la Ω»), puesta en boca de Dios, corresponde a un uso de la liturgia judía para la lectura escrituraria; ella confirma el carácter cultural del preámbulo<sup>70</sup>.

#### *Alusiones litúrgicas en las cartas a las siete iglesias.*

Que las cartas a las siete iglesias (2-3) hayan existido primitivamente en estado separado o no, lo cierto es que están destinadas a ser leídas con los otros textos. Hallamos en ellas alusiones que conciernen a nuestro tema.

A la iglesia de Pérgamo promete el Espíritu un maná escondido (2, 17). La imagen tomada al ciclo del Éxodo desempeña un papel importante en la literatura apocalíptica y el rabinismo<sup>71</sup>. El maná es una comida celeste reservada en los últimos tiempos a los escogidos. El cuarto evangelio (6, 31.48.49) reduce la espera de un maná renovado al pan de vida bajado del cielo, eucarístico a par que escatológico. La alusión, que se sitúa en el contexto inmediato de los *idolothyta* (v. 14) y de los cultos mágicos, si no licenciosos, permite mantener para el maná la significación eucarística, que es la comida que da la verdadera vida<sup>72</sup>.

Lo mismo sucede en la carta a Laodicea (3, 20):

He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguno, respondiendo a mi voz, me abriere, entraré a cenar con él, y él conmigo.

Esta frase junta la profundidad joánica («el que oye mi voz», Ioh 10, 3; 18, 37) a las imágenes de los sinópticos (Lc 22, 29-30; 12, 36). La comida expresa la intimidad y la amistad, es una alusión al *κυριακὸν δεῖπνον*<sup>73</sup>. La promesa del Señor parece empalmar las alegrías presentes y futuras que los cristianos pueden gozar en su

70. E. LOHMEYER, *Die Offenbarung*, 13.

71. Así, por ej., el *Apoc. Bar. (syr.)* 29, 8. Para el rabinismo, cf. St. B. III, 793.

72. Es también la interpretación de H.B. SWETE, *The Apocalypse*, 38.

73. E. LOHMEYER (*Die Offenbarung*, 39) comparte el mismo punto de vista, y nota con finura: «No es el amo quien quiere hallar despiertos a sus criados,

relación con Cristo, más particularmente en la liturgia <sup>74</sup>. La celebración colectiva no debe ocultar las repercusiones personalísimas de esta intimidad que Juan se complace en subrayar <sup>75</sup>.

*El trono de Dios y la liturgia del cielo* (4, 1-11).

La secuencia de visiones se despliega dentro del marco de una liturgia celeste. El primer éxtasis del profeta de Patmos había ocurrido en la tierra. Esta vez es transportado al cielo, como san Pablo (2 Cor 12, 2-4). La visión es de una majestad incomparable y su sobriedad contrasta con la exuberancia de los apocalipsis apócrifos. Dios revela a Juan lo que los profetas del Antiguo Testamento no habían hecho sino entrever. La descripción se inspira en la teofanía del Sinaí (Ex 19, 16) y en las visiones proféticas <sup>76</sup>.

Como Isaías y Daniel, el profeta de Patmos contempla en el cielo el trono de Dios en que se sienta el Altísimo en su trascendencia y majestad real.

Pero san Juan no puede ver a Dios, porque Dios permanece invisible para el mortal. El campo de su visión se irá desenvolviendo hasta abrirse al universo entero. La corte celeste que rodea al trono se compone de figuras que son ora personajes reales, como los ángeles, ora personajes simbólicos, como los cuatro «seres vivientes» <sup>77</sup>.

La descripción del vidente es centrípeta; parte de la periferia, compuesta por los asientos de los veinticuatro ancianos. Éstos forman la corte del rey, más bien que representar los asesores del juicio, si bien las dos ideas entran en una misma perspectiva. Llevan vestidura sacerdotal (la ropa blanca) y real (las coronas de oro). Representan a la Iglesia escatológica que reinará con Dios y celebrará la liturgia celeste <sup>78</sup>. Es el pueblo a par real y sacerdotal. Tal vez se mire aquí de manera particular a los mártires glorificados.

ni el juez (Mt 24, 43; Jac 5, 9) sino el amigo que viene de lejos y espera hallar buen acogimiento.»

74. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, 39.

75. LOHMEYER (*Die Offenbarung*, 39) hace esta oportuna observación a propósito del  $\tau\theta\varsigma$ .

76. Por ej., Is 6, 1-5; Ez 1, 4-10; 25-28; Dan 7, 9-10.

77. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 49.

78. La interpretación de los 24 ancianos es punto ásperamente discutido entre los exegetas. Unos ven en ellos seres humanos glorificados (Holzmann,

El trono de Dios estriba sobre un mar de cristal que representa al mundo creado <sup>79</sup>. Es llevado por los cuatro «seres vivientes», cuyo simbolismo está inspirado en Ezequiel e Isaías <sup>80</sup>. Se despliega una liturgia, como en la visión de Isaías situada también en plena celebración cultual en el templo. Día y noche, los cuatro «seres vivientes» no cesan de repetir un canto, imitado del de los serafines que escuchó el profeta (Is 6, 3):

Santo, santo, santo,  
Señor Dios, dueño de todo <sup>81</sup>.  
Él era, Él es y Él viene <sup>82</sup>.

Empleado por Henoc, el *Sanctus* está atestiguado por Clemente de Roma desde fines del siglo primero <sup>83</sup>. El Señor de los ejércitos

Swete, Schlatter, Lohmeyer, Rohr, Cerfaux-Cambier). Otros, divinidades astrales o ángeles (Spitta, Bousset, Calmes, Allo, Zahn, Hadorn, O. Holzmann, Behm, J. Michel).

El título de anciano se aplica mal a seres celestes. Las insignias del sacerdocio y de la realeza dan motivo a pensar que se trata de la Iglesia (Apoc 1, 6). No hay que perder de vista que la liturgia del cielo guarda una constante referencia a la de la tierra, que aparece en filigrana.

La cifra 24 es diversamente interpretada. Se ve en ella ya las 24 constelaciones del zodiaco (F. Boll, Bousset), la cifra de la plenitud cósmica, ya las 24 clases sacerdotales del judaísmo; las 24 horas del día; o, en fin, la síntesis de 12 tribus judías y 12 cristianas. Cf. Πρεσβύτερος, en W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, 1275.

79. Hay que subrayar la dimensión que el Apoc da constantemente a la escena litúrgica.

80. De Isaías (6, 1-5) están tomados: el Señor sentado sobre el trono, las seis alas de los serafines... el canto del trisagio; de Ezequiel: la imagen de los cuatro seres simbólicos (Ez 1, 4-10; 25-27).

81. Es importante comparar los dos textos:

<i>Isaías</i>	<i>Apocalipsis</i>
Santo, santo, santo, es Yahveh <i>sabaot</i> . Su gloria llena toda la tierra.	Santo, santo, santo, Señor Dios, dueño de todo. Él era, Él es y Él viene.

El Παντοκράτωρ, el Todopoderoso, es la traducción griega del *Deus sabaoth*, con la adición de *Kyrios*, que no figura en el hebreo. Empleado una sola vez en el Nuevo Testamento (2 Cor 6, 18), el término de *Pantocrátor* ocurre sin cesar en el Apocalipsis (1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 21, 22). El epíteto pasa de ahí a la oración cristiana (*1 Clem.*, 60, 4; *Mart. Pol.*, 14, 1; *Did.*, 10 3) y en la confesión de fe (1 Tim 6, 15). Cf. F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig 1900, II, 520; P. FEINE, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des N.T.*, Leipzig 1925, 83.

82. La doxología ya analizada comienza por el pasado: Él era. La perspectiva es diferente: aquí el vidente remonta el río hasta el Dios de los orígenes y aun anterior a la creación, al Dios eterno.

La primera vez, más arriba, se situaba en la historia (1, 4).

83. Hen 39, 12; *1 Clem.*, 34. A. BAUMSTARK ha desarrollado en varias ocasiones su tesis que ve el origen del *Sanctus* litúrgico en un uso sinagoga. Así

se sustituye aquí por el *Pantocrátor*, que es su versión griega; este título ensancha el cántico hasta las dimensiones del mundo creado. El *Sanctus* no celebra la gloria de Yahveh sobre la tierra, sino la alabanza que le responde en los cielos. El «noche y día» familiar a san Pablo<sup>84</sup>, es el homenaje rendido a la obra de Dios, que está trabajando siempre (Ioh 5, 17).

¿Es temerario pensar que el uso litúrgico del *Sanctus* da, a los ojos del vidente, una significación más profunda a la visión joánica? Existe una interferencia entre los himnos de la Iglesia y los del cielo.

El éxtasis permite a Juan escuchar las resonancias celestes de la liturgia<sup>85</sup>. La doxología ya analizada que termina el trisagio, parece confirmar que nos hallamos aquí en presencia de cánticos realmente empleados en la liturgia cristiana.

La alabanza de los cuatro «seres vivientes» es calificada por el Apocalipsis de gloria y honor, que son términos bíblicos<sup>86</sup>, a los que se junta la acción de gracias, la εὐχαριστία, que ciertos exegetas traducen equivocadamente por «bendición», y es una expresión netamente neotestamentaria; ella subraya la interferencia entre la liturgia celeste y la cristiana, que es esencialmente acción de gracias por el misterio de salud realizado por Cristo<sup>87</sup>.

Los cuatro «seres vivientes» hacen figura de coregos que dirigen la liturgia celestial. Les responde el coro de los veinticuatro ancianos. El vidente de Patmos describe cuidadosamente el escenario. La prosternación con adoración es un homenaje litúrgico reservado a Dios solo<sup>88</sup>.

en *Trishagion und Qeduscha*, en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 3 (1923) 18, 32, y en *Liturgie comparée*, 57-58. Cf. también H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 128, 258-259. W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, 144-147.

84. Cf. supra, p. 254. Sobre la concepción judía, cf. R. CHARLES, *The Revelation*, I, 125.

85. Es también la observación de L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 50-51.

86. Ps 8, 6; 29, 1; 96, 7 y, sobre todo, Hen 61, 10.11.

87. H.B. SWETE, *The Apocalypse*, 72. Por esta razón nos es muy difícil aceptar la opinión del padre ALLO, que escribe: «Si esta escena no encierra hasta aquí nada de específicamente cristiano, es que no ha aparecido aún el cordero» (*L'Apocalypse*, 59). Este modo de ver es muy sistemático. El cristiano sabe que el Dios del trisagio ha enviado a su Hijo.

88. W. MICHAELIS, Πλττω, en ThWNT VI, 163. J. HORST, *Proskynein*, 179-181. Es de notar que προσκύνειν no se aplica nunca al cordero. Cf. J. HORST, *Proskynein*, 273.

Este rito es seguido de otro gesto simbólico: los ancianos arrojan sus coronas ante el trono, como los reyes vasallos de visita en Roma<sup>89</sup>. Así reconocen que toda dignidad viene de Dios y debe volver a Él. Su adoración va acompañada de un cántico (4, 11)<sup>90</sup>:

Digno eres<sup>91</sup>, Señor y Dios nuestro,  
de recibir gloria, honor y poder<sup>92</sup>,  
porque tú creaste el universo,  
y por tu voluntad existe y fue creado.

La liturgia del pueblo sacerdotal responde a la del trisagio, cuando los ancianos hacen subir a Dios, creador de todas las cosas, el homenaje de la creación, celebrando su gloria, honor y poder, atributos que conoce la piedad judía, lo mismo que el culto imperial. ¿Bebe Juan en las dos fuentes, o invoca la legitimidad de la primera contra la usurpación de la segunda?

La manifestación del poder es un signo escatológico; el fin y los orígenes del mundo se responden, el Apocalipsis acaba el Génesis. Lo que proclama la confesión de la fe es celebrado por la ala-

89. TÁCITO, *Annal.*, 15, 29. PLUTAR., *Lucull.*, 522.

90. PETERSON (ΕΙΣ ΘΕΟΣ 270) lo dispone de la *forma siguiente*:

ἄξιός	κύριος	Θεός
δόξα	τιμή	δύναμις
ἐκτίσας	ἦσαν	ἐκτίσθησαν

91. En tres ocasiones hallamos esta fórmula ἄξιός... λαβεῖν (Apoc 4, 11; cf. 5, 2; 5, 9; 5, 12). Dos veces es continuada por sustantivos doxológicos. Estas fórmulas estereotipadas, repetidas varias veces, hacen pensar en un uso familiar al vidente de Patmos. ¿De dónde viene esta fórmula que prelude la aclamación litúrgica, con que se abren las anáforas?

Su origen es aún mal conocido. Las referencias que trae PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 176-180, son posteriores al Apocalipsis. La aclamación existe en la literatura griega, pero para uso estrictamente profano. Cf. J. LEIPOLDT, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche*, Leipzig 1937, 44; G. DELLING, *Der Gottesdienst im N.T.*, 70-71; TH. KLAUSER, en R.A.C I, 228. Para el rabinismo, cf. A. MARMORSTEIN, en ZNTW 25 (1926) 255. R.H. CHARLES (*The Revelation*, 133) remite, para el tenor general de la aclamación, a Hen 9, 4.5; 22, 14; 25, 7; 36, 4; 39, 9-13; 48, 10; 81, 3; 83, 11; 84, 90, 40.

92. Los atributos divinos son familiares (cf. Apoc 1, 6; 1 Tim 1, 17; 6, 16). Para el uso pagano, cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 275, n. 11. E. LOHMEYER sugiere juiciosamente que, frente al pulular de las religiones y cultos, el Apocalipsis ha querido celebrar al solo Dios que es verdadero y poderoso: Ὁ κύριος καὶ Θεός ἡμῶν. Lo cual es también una protesta contra las pretensiones de Domiciano (*Die Offenbarung*, 50).

banza del universo. Esta escena inaugural introduce el papel del Cordero.

### *Himnos al Cordero.*

El Apocalipsis, vivido en visión, está escrito como un drama antiguo<sup>93</sup>. Intervienen personajes para aumentar el interés. ¿Quién va a quitar los sellos del libro que encierra los designios divinos para revelárselos a los cristianos ansiosos?<sup>94</sup> La paradoja aparece desde el comienzo. Se anuncia el león de Judá: aparece un cordero, Cristo glorioso, que lleva aún las cicatrices de su pasión, como signos de su regia victoria.

La pregunta del ángel: ¿Quién es digno (τις ἄξιος)?, introduce el cántico nuevo que cantan todos los súbditos del reino: los cuatro «seres vivientes», los veinticuatro ancianos y la Iglesia de la tierra (la oración de los santos): «Digno eres tú...» ¿Qué representa el cántico nuevo? La expresión se encuentra varias veces en el salterio<sup>95</sup> y en circunstancias excepcionales, por ejemplo, la victoria de Judit sobre Holofernes<sup>96</sup>. En el libro del Apocalipsis responde al nombre nuevo<sup>97</sup>, a la nueva Jerusalén<sup>98</sup>, a los cielos nuevos y tierra nueva<sup>99</sup>, a la gran profecía que anuncia que todo será nuevo<sup>100</sup>.

Para deslindar la significación del cántico nuevo, puede ponerse en relación con la liturgia que ha precedido: las dos escenas contrastan y se corresponden; a la contemplación de la creación del Dios inmutable responde la visión dramática del Cordero.

Las intervenciones maravillosas de Dios en el curso de la historia sagrada van acompañadas de un cántico. El primero (el viejo) es el de Moisés, que canta la liberación de Israel de la servidumbre egipcia (Ex 15, 1-18). El pueblo celebra las maravillas del Éxodo. Toda acción salvadora de Dios es seguida de un cántico nuevo. Las obras del siervo de Yahveh arrancan a su vez a los testigos un himno

93. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 55.

94. L. CERFAUX - J. CAMBIER (*L'Apocalypse*, 56) ven en el libro sellado «el libro del Antiguo Testamento». Es posible; pero ¿hay que ser exclusivo? No hay autor menos sistemático que Juan.

95. Ps 33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1; 144, 9; 149, 1; cf. Is 42, 10.

96. Judith 16, 13. 97. 2, 17. 98. 3, 12 y 21, 3.

99. 21, 1. 100. 21, 5.

de victoria: «Entonad a Yahveh un cántico nuevo» (Is 42, 10)<sup>101</sup>.

«Cantad a Dios un cántico nuevo» es una frase característica de los salmos de coronación, cantados en la liturgia de la tarde. En el culto se da cuenta el pueblo judío de que la liberación antigua obrada por Dios es siempre nueva, porque Yahveh sigue siendo para Israel un protector y salvador siempre presente, una ayuda siempre eficaz en sus necesidades a lo largo de su historia (Ps 111, 3; salmos de la coronación, 93; 96-99)<sup>102</sup>.

Las maravillas de Dios hallan su punto culminante en la obra salvadora del Cordero, la liberación por excelencia. Así, sólo el pueblo rescatado puede cantar el cántico nuevo anunciado por Isaías, que celebra su acción de gracias por la liberación (5, 9-10):

Digno eres de recibir el libro<sup>103</sup>  
y de abrir sus sellos,  
porque fuiste degollado<sup>104</sup>  
y redimiste para Dios con tu sangre  
hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación;  
y los has hecho para nuestro Dios reino y sacerdotes<sup>105</sup>,  
y reinan<sup>106</sup> sobre la tierra.

Este cántico nuevo corresponde a la nueva y definitiva economía sellada en la sangre del Cordero pascual, asociado en adelante al culto de Yahveh. La repetición de las fórmulas que expresan una teología corriente (universalismo de la salud, eficacia de la sangre del Cordero, dignidad sacerdotal y regia de los cristianos) confirma la tesis de que nos hallamos ante oraciones que delatan lo que

101. El salmo 33, 3 depende así literariamente de Ex 15, 1-19. Lo mismo hay que decir del libro de Judith (1, 13).

102. N.H. SNAITH, *Studies in the Psalter*, Londres 1934, 107-109. LOHMEYER (*Die Offenbarung*, 56) hace notar que la palabra καινός es cara al Apocalipsis. Tiene un matiz de cualidad, mientras que νέος precisa el tiempo.

103. El canto presente tiene indudablemente forma septenaria. Lohmeyer se esfuerza en reducir frecuentemente los cánticos a esta cifra, lo que parece a veces un tanto especioso.

A ἄξιος corresponde, como supra 4, 11, el verbo λαβεῖν.

104. Σφάζω, término caro al Apocalipsis, que sólo se halla en la primera carta de san Juan, se aplica al Cordero (5, 6.9.12; 13, 8), a los mártires (6, 4.9; 18, 24). El aoristo muestra que se trata de un suceso histórico, como más adelante, ἡγόρασας.

105. Como supra, 1, 6. Esta lección está atestiguada por  $\mathcal{L}^C$  1073, Hipp. Orig. lat. syr. boh., seguido por Tisch., Nestlé, Swete, Bousset.

106. Leemos, con A Q 1073 bp ms, βασιλεύουσιν. El futuro βασιλεύσουσιν está atestiguado por 600, 57, 296; Av., 60, 63, 20, 29, Prim. y Vulg.

fue la liturgia en sus comienzos. En la economía cristiana, la función sacerdotal de los fieles comienza desde ahora con la liturgia.

Un segundo coro compuesto de ángeles amplía la alabanza en una doxología septenaria que expresa la plenitud. Los títulos nuevos se añaden a los que han alabado al Creador: riqueza, sabiduría, fuerza y bendición (5, 12):

Digno es el Cordero que ha sido degollado  
de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría y la fuerza,  
el honor, la gloria y la alabanza <sup>107</sup>.

La liturgia del Cordero termina ensanchándose hasta dimensiones cósmicas (Phil 2, 10) <sup>108</sup>, con una doxología en que el Cordero está indisolublemente asociado a Dios, lo cual es repercusión del eco de la liturgia cristiana:

Al que se sienta sobre el trono y al Cordero,  
bendición, honor, gloria y poder <sup>109</sup>  
en los siglos de los siglos <sup>110</sup>.  
Y los cuatro seres decían: Amén <sup>111</sup>.

El amén de los más altos dignatarios de la corte celestial termina en un acorde final esta fuga litúrgica en loor de Dios y del Cordero. La doxología final, culminación de los capítulos 4 y 5, une en una misma alabanza la creación y la redención.

Una doxología septenaria semejante a la precedente da ritmo a la liturgia celeste de los elegidos, descrita bajo las formas de una fiesta de los tabernáculos (7, 10-12): la muchedumbre abigarrada, de pie, con palmas en la mano, proclama con fuerza que la salud pertenece al que se sienta sobre el trono y al Cordero. La palabra σωτηρία alude al primero y al nuevo éxodo, y celebra la liberación

107. Nótese εὐλογία, y no εὐχαριστία que podríamos esperar. Como hace notar HORST, el Apocalipsis no emplea nunca εὐχαριστία hablando del Cordero (*Proskynein*, 279). Nótese también el paso de la segunda a la tercera persona.

En principio, los ángeles no se asocian a la acción de gracias, que alude al misterio de salud. Cf., no obstante, Apoc 7, 12.

108. Como en la carta a los Filipenses, la enumeración recuerda las confesiones de la fe. Aquí el cordero está asociado al Creador. Cf. supra, p. 259.

109. El padre Allo quiere ver en la división en cuatro el símbolo de los cuatro elementos o de los cuatro puntos cardinales.

110. Sobre la doxología misma, cf. F. CABROL, en «Rech. de science religieuse» 18 (1928) 14.

111. «Uso litúrgico de las reuniones cristianas» (1 Cor 14, 16), dice E. LOHMEYER, *Die Offenbarung*, 57.

milagrosa realizada por Cristo, según el designio de salud del que se sienta sobre el trono, llamado aquí «nuestro Dios».

La celebración termina por la postración y adoración, durante las cuales toda la junta celeste canta (7, 12):

Amén, bendición, gloria, sabiduría, acción de gracias <sup>112</sup>,  
honor, poder, fuerza son de nuestro Dios  
en los siglos de los siglos. Amén.

El amén expresa que los ángeles se asocian a la alabanza de la junta celeste. Su doxología se dirige a Dios y ya no a Cristo. Si se compara su cántico con el de los elegidos (5, 12), que se le asemeja, se advierte que la palabra εὐλογία es sustituida por εὐχαριστία, término reservado a Dios que el Apocalipsis no aplica nunca a Cristo.

La primera parte del Apocalipsis, consagrada a los signos del fin del mundo (4, 1-11.19), termina con un himno de acción de gracias, que es el más largo encontrado hasta ahora (11, 17-18):

Te damos gracias <sup>113</sup>,  
Señor, Dios Todopoderoso,  
el que es y el que era <sup>114</sup>,  
porque has hecho alarde de tu poder  
para establecer tu reino.  
Las naciones se irritaron  
y ha venido tu cólera.  
Es el tiempo del juicio de los muertos,  
de la recompensa de tus siervos, los profetas,  
de los santos y de los que temen tu nombre, grandes y pequeños <sup>115</sup>,  
y de perder a los que perdían <sup>116</sup> la tierra.

112. La palabra εὐχαριστία, aquí empleada, alude a la obra de redención realizada en beneficio de los escogidos.

113. J. HORST hace notar que el estilo de este himno se apoya más en los verbos que en los sustantivos, y de hecho se acerca más a Act 4, 24-30 y Phil 2, 6-12, así como a los cánticos de Lucas, que no a los otros himnos del Apocalipsis (*Proskynein*, 285).

114. Ἐρχόμενος ha sido añadido por algunos mss., engañados por 1, 4. Nos hallamos en plena entronización.

115. La interpretación de esta enumeración ha entretenido largamente a los exegetas. ¿Se trata de dos o de tres categorías? Si se borra el segundo καί, con varios mss. y Cipriano, sólo quedarían dos. El texto, ¿alude a los judíos y a los cristianos? No hay, ciertamente, que sistematizar a ultranza. Para la discusión, cf. J. MARTY, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 1929, 248-249.

116. Διαφθειραντας (aoristo en lugar de presente) en C y una decena de min. Cyp. Vulg. Prim.

El escenario es el mismo que antes: los veinticuatro ancianos, que figuran a la Iglesia, se prosternan y cantan el triunfo y el reino de Dios. Su cántico toma la forma de una acción de gracias que se abre como las anáforas (εὐχαριστοῦμεν), repite ciertos temas de la oración conservada por el libro de los Hechos<sup>117</sup>, con la misma utilización del salmo segundo. La óptica, sin embargo, se ha modificado: la espera se cambia en visión.

La secuencia de la entronización de Yahveh se compone de la rebelión de las naciones, del juicio, de la recompensa de los elegidos (profetas, santos y temerosos de Dios), de la destrucción de los adversarios. Se abre el templo de Dios y aparece el arca de la alianza en un estallido de la tempestad final.

La oración está dirigida a Dios que recibe los títulos habituales de *Kyrios*, *Pantocrátor*, el que es-y-era. No se dice ya ἐρχόμενος, porque el Altísimo ha venido y su reino está inaugurado.

#### *El cántico de Moisés y del Cordero (15, 1-4).*

Con el capítulo 12 se esbozan los destinos de la Iglesia, tejidos de persecuciones y triunfos. La victoria de Miguel es a su vez celebrada con un cántico. El triunfo de los mártires es atribuido a la sangre de Cristo y a la fidelidad de los testigos. Él hace estallar la salud, el poder y la realeza de Dios y la fuerza de Cristo. Los elegidos celebran una fiesta de los tabernáculos que no tiene fin.

La descripción de los acontecimientos escatológicos (14, 6-20, 15) comienza por un himno anticipado al poder de Dios repitiendo el esquema que precede en el Éxodo al cántico de Moisés<sup>118</sup>. El cántico es un centón de reminiscencias bíblicas<sup>119</sup>, tomadas principalmente al salterio.

Grandes y admirables son tus obras,  
Señor, Dios, Todopoderoso.  
Justos y verdaderos son tus caminos,  
¡oh rey de las naciones!

117. Act 4, 24-26; cf. supra, p. 178-189.

118. L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 223. El cántico de Moisés era ya empleado en el servicio del templo durante el sacrificio de la tarde. Cf. R.H. CHARLES, *The Revelation*, II, 36.

119. El v. 3 se inspira en Ps 93, 5; 98, 1; 145, 17; Deut 32, 4; Am 4, 13; el v. 4, en Ier 10, 7 y Ps 86, 9.

¿Quién no te temerá, Señor,  
quién no glorificará tu nombre?  
Porque tú solo eres santo,  
y todas las naciones vendrán a postrarse ante ti,  
porque han reconocido la equidad de tus sentencias (15, 3-4).

El mosaico de citas bíblicas ofrece una imagen de la liturgia celestial. La unidad y estructura de este himno manifiestan la fuerza poética del vidente. La correspondencia entre el antiguo y el nuevo éxodo está subyacente a toda la descripción: la primera liberación fue imagen de la nueva salida, cuya envergadura señala una progresión en relación con la precedente<sup>120</sup>.

La escena en uno y otro caso está ocupada por el mar. En el Apocalipsis es de cristal, como en la descripción del cielo, salvo que aquí está «mezclado de fuego»<sup>121</sup>; ello corresponde al carácter dramático del escenario. La alusión a Sodoma es transparente<sup>122</sup>.

Los vencedores están de pie, en una actitud que, a través de todo el Apocalipsis, caracteriza el triunfo<sup>123</sup>. El cántico del Cordero integra y consume la historia de las victorias de Yahveh sobre Egipto, sobre Sodoma y, pronto, sobre Roma. Y las naciones mismas se postran y deben adorar la justicia de las obras divinas.

Egipto es igualmente la imagen de este mundo que mártires y cristianos abandonan para entrar en la ciudad de Dios<sup>124</sup>. Los que ejecutan el cántico de Moisés y del Cordero han dejado el reino de la Bestia y abordado a tierra divina; siguen al Cordero hasta el fin de su camino, celebrando su victoria. Su cántico abarca todo el cuadro de la historia de la salud<sup>125</sup>.

120. Así 4, 8-11; 5, 8-14; 7, 10-12; 11, 15-18; 12, 10-12.

121. Sap 19, 20. Puede relacionarse *Henoc eslavo*, 29, 2. Apud E. LOHMEYER, *Die Offenbarung*, 130.

122. La historia de Sodoma está asociada al ciclo del Éxodo y más particularmente a las plagas de Egipto. Ya en el Antiguo Testamento, Sap 19, 7-20. Un vestigio de ello lo hallamos en el Apoc, que los une, 11, 8.

123. Es el caso del Cordero, 5, 6; 14, 1; de los ángeles, 7, 1; 8, 2; 10, 5.8; 19, 17; de los elegidos, 7, 9; 7, 11; de los dos testigos, 11, 4.

124. Bien visto por LOHMEYER, en quien nos hemos inspirado, *Die Offenbarung*, 131. L. nota que el ἐκ significa «arrancados» al dominio de la Bestia.

125. H.B. SWETE (*Apocalypse*, 193) observa que este cántico no parece responder a la circunstancia. No se trata en él del conflicto en que se encuentran los mártires, ni tampoco de la victoria del Cordero. Estos últimos olvidan en cierto modo la propia situación particular para contemplar el gran fresco del drama universal en que hallan lugar.

*Lamentaciones sobre Babilonia.*

El gran cuadro que describe el juicio de Roma acaba con las lamentaciones sobre la tierra y con el júbilo en el cielo. Las aclamaciones celestes componen un contraste violento con lo que precede. Hay continuidad entre esta liturgia celeste y las precedentes. El tema del triunfo divino sobre las fuerzas hostiles, varias veces esbozado, se repite ahora en un coro final que hace pensar en el *Aleluya* de Händel.

¿Por qué colocar este cántico después de la caída de Roma? Toda obra de Dios es celebrada por un cántico. Moisés canta la liberación de Egipto, «la muchedumbre inmensa canta la última victoria sobre la gran ciudad de Babilonia». Nos acercamos al desenlace. El primer cántico se vuelve hacia lo que precede, el segundo está ya orientado hacia las bodas del Cordero.

Los coros celestes, compuestos de ángeles y bienaventurados, celebran la gloria y el poder de Dios orquestando temas ya conocidos (19, 1-3):

¡Aleluya!  
 ¡Salud, gloria, poder a nuestro Dios!  
 Porque verdaderos y justos son sus juicios:  
 ha condenado a la gran Prostituta,  
 que corrompía la tierra con su prostitución.  
 Ha vengado sobre ella la sangre de sus siervos.

Por primera vez en el Nuevo Testamento hallamos aquí el aleluya del salterio, que escande los cánticos de triunfo. El primero repite las aclamaciones ya encontradas (12, 10; 4, 11; 7, 12).

Luego repitieron:  
 ¡Aleluya!  
 Su humo se eleva por los siglos de los siglos.

Esta antífona es enfática y repite en aclamación, como un amén desarrollado, el cántico precedente. El Apocalipsis emplea por segunda vez una cita de Isaías<sup>126</sup> para describir el desastre de Roma.

La entrada en escena de los ancianos y de los cuatro «seres vivientes» señala una gradación. La postración y adoración se di-

rigen al que está sentado sobre el trono, explícitamente nombrado: Dios<sup>127</sup>. Repiten el estribillo, su cántico da una solemnidad nueva a la liturgia. Se asocian diciendo: «Amén, aleluya.»

Sale del trono una voz que parece aludir a un uso litúrgico<sup>128</sup>. La voz introduce el coro final diciendo: «Alabad a nuestro Dios, todos sus siervos, y los que le teméis, pequeños y grandes.» El cántico final, que Händel orquestó en el *Mesías*, es potente como el mugido de grandes aguas, como el estruendo de grandes truenos (19, 6-8):

¡Aleluya!  
 Ha tomado posesión de su trono<sup>129</sup>,  
 el Señor, Dios nuestro, Todopoderoso,  
 regocijémonos y alegrémonos<sup>130</sup>:  
 Demos gloria a Dios.  
 Porque vienen las bodas del Cordero,  
 su esposa está ya engalanada.  
 Le han sido dados vestidos de lino  
 de blancura deslumbrante.  
 [El lino son las acciones justas de los santos.]

El himno final, que termina la celebración celeste, canta el reino de Dios, como lo habían hecho numerosos salmos y ciertas odas de Salomón. Las nupcias entre Dios y la Iglesia, escogida por benevolencia (ἐδóθη, aoristo pasivo), establece un contraste violento con la caída de la Prostituta.

Desde el profeta Oseas, la imagen de los desposorios expresa la unión de Dios con su pueblo. Aquí, el matrimonio se ha consumado. Tres temas parecen enlazarse inextricablemente: las bodas, el banquete y la eucaristía. Existe continuidad y progresión entre las bodas de Caná, la eucaristía y el banquete escatológico<sup>131</sup>. En el cuarto evangelio, Caná figura el misterio pascual, sacramentalizado por la cena. El Apocalipsis nos descubre la visión de la realidad definitiva, cuando hubieren pasado las figuras.

La experiencia litúrgica de las comidas eucarísticas (en la que

127. Cf. J. HORST, *Proskynein*, 289.

128. Sobre las explicaciones posibles, cf. J. HORST, *Proskynein*, 290.

129. Ἐβασίλευσεν; el aoristo incoativo expresa el comienzo del reino.

130. Χαίρω y ἀγαλλιᾶζω son términos frecuentemente empleados para los banquetes sagrados; cf. J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 220.

131. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 40.

126. Is 34, 10.



hace pensar instintivamente la palabra ἀγαλλῶμεν)<sup>132</sup>, aparece en esta escena final. No es imposible nos hallemos en presencia de un cántico de acción de gracias después del banquete eucarístico, conocido de los lectores. La imagen nupcial ocupa naturalmente un puesto en la celebración de la cena. El aleluya del ritual de la pascua pudo pasar a la pascua cristiana. Lo hallamos también en los cánticos eucarísticos más antiguos que conocemos<sup>133</sup>.

### La oración de la espera.

El epílogo con que acaba el Apocalipsis es como la respuesta de la tierra a la visión del cielo (22, 17.20-21) y, probablemente, un vestigio de la liturgia primitiva. Volvemos a la celebración terrena, que había sido el punto de partida (1, 3). Está terminando el oficio.

El Espíritu y la esposa dicen:

¡Ven!

El que escucha diga:

¡Ven!

El que atestigua estas cosas lo declara:

Sí, mi vuelta está cercana.

Amén, ven, Señor Jesús.

La gracia del Señor Jesús sea con todos<sup>134</sup>.

Amén.

Esta ardiente oración es la última palabra de la Escritura. El Espíritu se la inspiró a la Iglesia, esposa suya. Sólo Él sabe de qué armónicos, de qué realidad está cargada esta súplica. El Espíritu es el alma de la oración, su inspiración conduce al creyente hasta la punta fina de su alma. Si la función del Espíritu no está muy desarrollada en el Apocalipsis, está presente dondequiera. Él anima al profeta, le habla, revela y ordena al individuo, lo mismo que a las iglesias<sup>135</sup>.

El ἔρχου hace eco a la venida del Señor. Es la respuesta de los que han recibido su visita. Repite el *marana ta* dirigido a Cristo du-

132. Cf. supra, p. 196.

133. Textos en N. BORGIA, *Frammenti eucaristici antichissimi*, 55-56; *Prières des premiers chrétiens*, París 1952, 206-207.

134. Ἄγιών no parece primitivo.

135. Por ej., 1, 10; 2, 7; 3, 6; 11, 17; 22, 19.10.

rante las celebraciones eucarísticas<sup>136</sup>, desposorios en misterio. La oración, dirigida no a Dios, sino a Cristo Jesús, es una confesión postrera de la fe, que tensa la esperanza. El Señor es el que retorna.

Y la carta acaba como había comenzado: por un saludo litúrgico dirigido a los que la escuchan.

### III. ORACIÓN Y ESCATOLOGÍA

El Apocalipsis está marcado por las circunstancias históricas de su composición: la persecución o persecuciones imperiales que sacuden a la Iglesia ¿Hasta cuándo?<sup>137</sup>. Tal es la pregunta que se repite sin cesar. De la confrontación de la prueba con la fe nació, esclarecido por la visión de Patmos, el libro de la revelación. La tensión del libro proviene de esta filigrana escatológica sobre los acontecimientos de la historia y la liturgia de la Iglesia. Esto ha de tenerse siempre en cuenta, si se quiere descubrir toda la densidad del libro.

Del uno al otro plano hay interferencia y reciprocidad: los acontecimientos provocan la oración y la oración provoca los acontecimientos. La persecución motiva la oración de los mártires y la oración de los mártires hace madurar el juicio y la retribución.

### Historia y parusia.

La luz escatológica — digamos, sin imagen, el retorno de Cristo Jesús — esclarece toda la línea del tiempo. Si Dios habita y trasciende el tiempo — Él es y Él era —, hace igualmente irrupción en la historia por medio de Cristo. Para convencerse de ello, basta analizar la acepción del verbo ἔρχομαι, en el Apocalipsis, que lo acerca al cuarto evangelio. Al comentar el padrenuestro<sup>138</sup>, hemos tenido ya ocasión de explicar las consonancias de que estaba cargado el término en los sinópticos.

En el evangelio de Juan, la palabra, empleada sobre todo con Ἐγώ, toma un sentido más polémico que en los sinópticos. En sus

136. Cf. también 1 Cor 16, 22; *Didakhé*, 10, 6.

137. Apoc 6, 10. Ya empleado por el cuarto evangelio, 10, 24.

138. Cf. supra, p. 115s.

disputas con los judíos, Jesús afirma que su venida se funda en su misión divina (8, 42); viene en nombre de su Padre (5, 43). Si viene para salvar al mundo, su venida provoca una opción necesaria y, por ende, el juicio (9, 39) para los que prefieren las tinieblas a la luz (3, 19); su venida inaugura la era del culto nuevo (4, 23). Las apariciones de Jesús resucitado sólo en Juan están introducidas por *ἔρχομαι* (ἦλθεν, 20, 19, y *ἔρχεται*, 20, 26), cuando se presenta a los apóstoles, la primera vez en ausencia de Tomás; la segunda, en su presencia; la tercera, cuando les da el pan y el pez (21, 13). Esta escena evoca a la vez la multiplicación milagrosa de los panes y la comida eucarística.

En los discursos de despedida Jesús anuncia que volverá (*Πάλιν ἔρχομαι*, 14, 3). Juan emplea aquí el presente como en el Apocalipsis (Apoc 22, 12). Este presente tiene en cuenta la era del Espíritu o de la Iglesia, durante la cual Cristo viene de manera diferente, pero también real: viene por su Espíritu, que es enviado cerca de su Iglesia (Ioh 15, 26; 16, 17). Las dos misiones emanan de la misma economía de la salud. Esta economía comienza con la hora mesiánica (Ioh 4, 23) y coincide con la venida de Cristo. Su punto culminante lo alcanza con la pasión, que conduce a Cristo a la glorificación (12, 23; 13, 1; 17, 1). Esta hora de Dios, en que los discípulos se dan cuenta de la venida operante de Cristo glorificado, coincide, a par, con los sacramentos del agua y de la sangre (1 Ioh 5, 6) y con las persecuciones (Ioh 16, 2.4), en que el martirio prolonga y actualiza la venida de Cristo (1 Ioh 4, 2: *ἐληλυθώς*, el perfecto presente, 2 Ioh 7).

El Apocalipsis se sitúa en la misma corriente joánica. Los diversos elementos analizados permiten tener mejor en cuenta toda la complejidad de su enseñanza. El Dios a quien se dirige la adoración y la alabanza es el Dios inmutable, que es también el Dios de las misiones: *ἐρχόμενος*, el que es dueño del tiempo, de la historia y, por ende, del porvenir (1, 4.8; 4, 8).

El tiempo de la historia (expresado por el aoristo) es el tiempo de la persecución (7, 13; 17, 10). La fe permite descubrir en él, para los perseguidores, la dominación victoriosa de Dios, que ejerce su cólera (6, 17; 11, 18; cf. 14, 7.15) y el juicio (18, 10); para las víctimas, el triunfo (7, 14); para la Iglesia, los desposorios (19, 7-9).

La oración de la espera inspirada por el Espíritu, está preñada de esta fe y de la esperanza en el próximo retorno del Señor. Está como sostenida por la promesa de Jesús: *ἔρχομαι ταχύ*, 3, 11; 22, 7.12.20). La fe permite vencer al tiempo y provoca este engranaje en que el acontecimiento escatológico está puesto en presente (1, 7), en el himno a Cristo. La esperanza anticipa para los fieles los cánticos de triunfo de la Iglesia.

El vidente de Patmos es el último de los profetas; su libro, la última profecía. El Apocalipsis responde al Génesis; es el libro del acabamiento, como lo indica el número 7, que es la clave del libro y de su simbolismo, porque significa plenitud. Es la proyección al porvenir escatológico de las esperanzas paradisiacas: vuelta al paraíso, acceso al árbol de la vida, renovación de todas las cosas.

La historia es el tiempo del combate y de la espera. Las fuerzas hostiles se emboscan tras las pretensiones idolátricas de los emperadores romanos. La persecución es la condición misma del cristiano, es inevitable: las potencias infernales se desencadenan contra los que están señalados<sup>139</sup> con el signo de Cristo. El martirio de los cristianos adquiere carácter litúrgico, prolonga el de Jesús y se esclarece en el mismo misterio pascual. La oración brota del sufrimiento y, por la condición dramática del cristiano, alcanza infaliblemente el altar de Dios (5, 8; 8, 3-4).

Menos elaborada, la dimensión cósmica se halla dondequiera en el Apocalipsis. La restauración universal no abraza simplemente a toda la historia y a toda la humanidad, sino que alcanza al cosmos entero que, por mediación de los veinticuatro ancianos, retorna al dueño del universo. Toda criatura en el cielo y en la tierra y bajo la tierra y en el mar, el universo entero entra en la danza mística para celebrar al que se sienta sobre el trono y al Cordero. La espera del paraíso está ligada a la promesa de tierra nueva y de cielos nuevos.

Esta triple dimensión profética, dramática y cósmica se halla también en la liturgia del Apocalipsis y le presta su tensión interna.

139. Cf. A. SKRINJAR, *Apocalypsis de martyrio*, en «*Verbum Domini*» 20 (1940) 210-240.

*Liturgia y parusía.*

La eucaristía es para la Iglesia el sacramento de la espera, el sacramento de la venida de Cristo Jesús. El *marana ta*, siempre ligado a la eucaristía, adquiere aquí toda su significación. La liturgia es el signo y el memorial de la venida de Cristo después de su resurrección, que viene a compartir gozosamente la comida de los suyos. Es fe en la presencia invisible del Cristo glorioso en la cena de los suyos. Es espera de retorno de Jesús, que se confiaba que debía producirse durante una celebración eucarística<sup>140</sup>. Al situar su visión el día del Señor, Juan sintetiza los tres elementos.

Cada eucaristía anticipa la parusía. El verbo *ἔισέρχομαι*<sup>141</sup> une las dos venidas, la sacramental y la escatológica: «Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oyere mi voz y abriere la puerta, entraré para cenar con él y él conmigo» (3, 20). El primer *marana ta* es ya escuchado en la cena del Señor.

La eucaristía es igualmente el signo de la victoria de Cristo sobre las fuerzas conjuradas contra Él, la victoria pascual para el pasado, la victoria final para el porvenir. Ella esclarece al mismo tiempo el sentido de la persecución. La hora profetizada en que el príncipe de las tinieblas entra en acción, es igualmente — y más fuertemente aún — la hora de la presencia divina. La victoria de Cristo, que mora en su Iglesia, le da un nuevo dinamismo. A través de los cánticos y de los aleluyas del Apocalipsis, que sincroniza las liturgias celeste y terrena, se expresan el fervor, la audacia y el entusiasmo del cristianismo primitivo.

La alegría, la esperanza y la seguridad caracterizan las asambleas litúrgicas, como caracterizan toda oración cristiana. El «Ven, Señor Jesús», última oración del último libro de la Biblia, resume toda oración, judía o cristiana, litúrgica o personal, al expresar la fe de la Iglesia en la soberanía de Cristo. Al dirigirse directamente a Jesús, la oración cristiana no lo separa de Dios en el culto, en que están asociados en adelante el que se sienta sobre el trono y el Cordero. Cristo recibe los títulos mismos de Dios<sup>142</sup>. Esto es

140. Esto ha sido muy analizado por O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, 14-17.

141. Se emplea en Apoc 3, 20, como en el cuarto evangelio, 3, 5; 10, 29; cf. Mt 25, 10, 21.

142. Cristo es llamado el primero y el último, es llamado, como Dios, el

tanto más de notar cuanto que el monoteísmo del Apocalipsis es más intransigente y más viva la reacción contra la idolatría y el politeísmo ambientes (19, 10; 22, 9). Esta adoración es la expresión de la fe en la divinidad de Cristo, nacida en el seno de la intransigencia más rígida<sup>143</sup>.

El último *marana ta* es dicho por el autor. Se trata, pues, de una oración individual, en que Juan hace suya la oración colectiva (22, 17, 20). La imbricación de una y otra súplicas está sugerida continuamente por el libro («Si alguno me abriere», 3, 20). El Espíritu trabaja en la comunidad, lo mismo que en cada uno de sus miembros. El *marana ta* es repetido por todos los oyentes (1, 3; 22, 17). Cuando la Iglesia oye en la reunión litúrgica la lectura de la revelación, pide el cumplimiento de la promesa del Señor, pero no ante todo colectivamente, sino en cada uno de sus miembros. Los que peregrinan, los que están reunidos en derredor de la mesa del Señor, claman por el día del banquete nupcial, por los desposorios universales.

## B. EL EVANGELIO Y LAS CARTAS JOÁNICAS

Si la autenticidad joánica del Apocalipsis es controvertida, la cuestión crítica del cuarto evangelio y de las cartas no es la misma. Son muchos más los exegetas que admiten la identidad de autor para el evangelio y la primera carta<sup>144</sup>, y se inclinan a ver en ellos la obra de Juan Evangelista.

## I. ESTRUCTURA LITERARIA

Para caracterizar el evangelio joánico respecto de los otros tres, Clemente de Alejandría lo definió como el evangelio espiritual. Más allá de la materialidad de los hechos, la meditación de Juan

A. y la Ω, recibe los títulos reales atribuidos a Dios en el Antiguo Testamento. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 467.

143. «Todo esto indica el esfuerzo consciente de la teología primitiva por situar a Cristo en el orden divino, aun manteniendo la distinción de las personas divinas», L. CERFAUX - J. CAMBIER, *L'Apocalypse*, 223.

144. Se hallará una puntualización de los estudios recientes en Ph. MÉNOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, 68-72.

se consagró a iluminar el sentido y alcance de las palabras y gestos de Jesús.

Para ello el autor se beneficia de un largo maduramiento, en que el kerygma no es simplemente transmitido, sino vivido por experiencia, hasta el punto de convertirse en el testimonio de una vida. La enseñanza joánica brota a par de la vida sacramental y eclesial de la comunidad cristiana, que constituye, más que el marco literario, el fundamento sobre que se asienta la fe vivida.

#### *Del culto judío al culto en espíritu y en verdad.*

Uno de los rasgos salientes del cuarto evangelio es la importancia concedida a la vida cultural<sup>145</sup>. La vida de Jesús se desarrolla dentro del cuadro de la vida litúrgica judía. Está centrada en Jerusalén, la capital espiritual. Cristo obra sus milagros y pronuncia sus discursos en enlace con las fiestas principales y a menudo en el templo. Se sitúa en el centro de las instituciones judías para definir la religión en espíritu y en verdad, como si quisiera hacer brotar las nuevas fuentes allí donde los manantiales estaban secos.

El evangelio joánico inicia la vida pública de Jesús por la expulsión de los vendedores irrespetuosos que profanaban el templo (2, 12-22). Allí también promete Cristo el agua viva en plena celebración litúrgica (7, 37-39). Las fiestas religiosas dan ritmo a la marcha del evangelio. La pascua es el quicio en torno al cual se articula toda la narración. Encontramos tres celebraciones pascuales (2, 13; 6, 4; 11, 55), que componen las articulaciones mayores; una fiesta no precisada (5, 1), una fiesta de los tabernáculos (7, 2), una fiesta de dedicación (10, 22), un sábado festivo (5, 1-47).

La purificación del templo va unida a la primera pascua; la multiplicación de los panes, que tiene lugar lejos de Jerusalén, es reducida al marco litúrgico: Juan es el único entre los evangelistas que nota que «la fiesta judía de la pascua estaba cerca» (6, 4). Por este hecho, el milagro y el discurso toman carácter pascual.

La fiesta de los tabernáculos unifica todos los elementos que constituyen un vasto conjunto (7, 1 — 10, 21), en enlace con la li-

turgia de la fiesta: la promesa del agua viva parece inspirada por los ritos de las aguas (7, 37-39); la revelación de Jesús como luz del mundo (8, 12; 9, 1-41) estaría ligada a las iluminaciones de la dedicación del templo. La discusión sobre la verdadera descendencia de Abraham puede unirse a la tradición, según la cual la fiesta conmemoraba la alegría del patriarca al nacerle el hijo milagroso, figura de las alegrías mesiánicas (8, 56)<sup>146</sup>.

La fiesta de la dedicación se termina por la condenación a muerte de Jesús bajo acusación de blasfemia (10, 36). Todo el final del evangelio está encuadrado por la fiesta de la pascua (11, 55; 12, 1; 12, 12; 12, 20; 13, 1; 18, 28.39; 19, 14.31.42). La lanzada adquiere también significación pascual: el cordero pascual es inmolado sin que se le quebrante ninguno de sus huesos (19, 36). Jesús es el cordero de la nueva pascua.

En fin, el carácter de las imágenes caras al cuarto evangelio toma una significación litúrgica: cordero, templo, agua, pan, pastor, cepa, viña. Lo mismo hay que decir de las palabras y, más señaladamente, de la oración sacerdotal de Jesús, que evocan la liturgia y dan el tono a las anáforas futuras.

Jesús no es prisionero del ritual o de las fiestas judías. Si se sitúa en su prolongación histórica, es para dar a las figuras su valor cumpliéndolas. Él mora en ellas, las hace suyas, pero trascendiéndolas. Las escruta en su profundidad porque le conciernen. Su valor providencial y efímero aparece de manera más clara en la conversación con la samaritana, el único acontecimiento que no va unido a ninguna fiesta, pero que esclarece desde dentro todos los signos y figuras que anuncian los tiempos nuevos, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad (4, 23). El culto nuevo no está ligado ni reducido a un lugar, sino a una persona que viene a salvar al mundo entero.

Este paso de la era de las figuras al tiempo de la realidad aparece en el término de cada una de las obras del cuarto evangelio. El Logos encarna la luz que alumbra toda la línea del tiempo. A partir de su advenimiento, es posible comprender la significación profética del culto judío.

Juan trata al templo de modo diferente que los otros escritores

145. D. MOLLAT, *L'Évangile de saint Jean*, ha hecho valer muy bien este aspecto en su notable introducción de la *Bible de Jérusalem*, 14, 32-35.

146. *Iub*, 16, 21.

neotestamentarios. Su purificación se sitúa en el corazón de la vida religiosa judía; en plena ciudad santa, en la cercanía de la pascua, el acontecimiento sirve de frontispicio a la obra de Jesús. En los sinópticos el mismo episodio quiere ilustrar la purificación del culto judío de todo lo que lo mancha, y adquiere significación mesiánica, sobre todo en Marcos, que anuncia en esta ocasión el culto universal de todos los pueblos (Is 56, 7; Ier 7, 11). Juan va mucho más lejos. En él anuncia Jesús con la destrucción del templo un sacrificio mejor. La cita escrituraria, sacada del salmo 69, que pertenece al escenario de la pasión, como hemos visto antes<sup>147</sup>, preludia el drama del Calvario; Jesús lo dice claramente a los judíos desconcertados:

Destruid este templo y yo lo reconstruiré en tres días. Los judíos le replicaron: Cuarenta años han sido menester para edificar este templo, ¿y tú lo vas a reconstruir en tres días? Pero Él hablaba del templo de su cuerpo. Así, cuando Jesús resucitó de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho esta palabra y creyeron en la Escritura que Él había dicho (Ioh 2, 19-22).

Juan nos coloca en la verdadera perspectiva. Retrospectivamente, a la luz de los acontecimientos, meditando la muerte y la resurrección, los discípulos, iluminados por el Espíritu Santo, comprenden las palabras de Jesús. El templo de piedra es sólo figura provisoria del verdadero templo de Dios, que es el cuerpo vivo en que se ha encarnado el Logos. El culto cristiano se centra en el cuerpo resucitado de Cristo, sacramento de la presencia y de la salud para aquellos cuya fe descubre en Él el misterio pascual.

Mejor aún que el templo, la pascua judía camina hacia la pascua cristiana. El cuarto evangelio, por oleadas sucesivas, de pascua en pascua, permite penetrar el sentido de la pascua cristiana. La pascua del pan de vida anuncia la nueva pascua, que cumple la figura del maná y significa «la carne dada por la vida del mundo» (6, 51). La alusión al sacrificio de la cruz es aquí innegable. El Verbo hecho carne<sup>148</sup> alimenta en adelante al pueblo de Dios, comunicándole su vida.

147. Cf. supra, 81.

148. La palabra aramea designa todo el hombre. No se halla en los sinópticos ni en Pablo en el relato de la institución de la eucaristía. El padre Bonsirven piensa que la palabra joánica *σάρξ* (carne) está más cerca de los sinópticos y de

El realismo sacramental, que prolonga el realismo de la encarnación, contrasta con la protesta espiritualista de los judíos, que permanecen esclavos de una concepción carnal de la religión. La pascua jalona la ruta del Calvario hasta la resurrección. El acontecimiento corresponde al anuncio profético del Bautista: «Mirad el Cordero de Dios, que lleva sobre sí el pecado del mundo» (1, 29).

Toda la vida de Jesús se sitúa entre estas dos manifestaciones del Cordero, el presentimiento del Precursor, que lo introduce, y la exaltación sobre la cruz, que por el sacrificio lo lleva a la gloria (Ioh 19, 36-37). La pascua cristiana no se limita a la crucifixión, sino que termina con la exaltación del Señor crucificado, verdadera «escatología anticipada»<sup>149</sup>.

Juan es el único que precisa haber salido del costado de Jesús sangre y agua. La carta primera de Juan (1 Ioh 5, 7-8) permite, con la insistencia del evangelio, concluir el sentido simbólico de este detalle. De la herida del Crucificado brotan los dos sacramentos del bautismo y eucaristía, por los que nace y vive la Iglesia.

Centrado en la pascua y en el plan septenario de las fiestas judías, el evangelio de Juan proclama el culto nuevo y universal que sustituye al del templo, zanja las discusiones entre samaritanos y jerosolimitanos, para fundar el culto en espíritu y en verdad sobre el conocimiento y la comunidad de Cristo.

### *El plan sacramental.*

El gálbo litúrgico del evangelio joánico le imprime su ritmo y estilo particularísimos. Ciertos exegetas han concluido de ahí que el evangelio de Juan era pura y simplemente una liturgia que servía a las celebraciones eucarísticas<sup>150</sup>. Era ir demasiado aprisa.

El carácter a par sacramental y catequético es innegable. Juan parte del misterio cristiano, vivido en el culto por los sacramentos esenciales de bautismo y eucaristía. Éstos prolongan en la Iglesia

Pablo, que la palabra *σῶμα*. Cf. J. BONSIIVEN, *Hoc est corpus meum*, en «Biblica» 29 (1948), 205-219.

149. La expresión del padre Mollat, en *Bible de Jérusalem, Évangile de saint Jean*, 190. El término «levantar» según un procedimiento caro a Juan, significa a par la crucifixión y la exaltación. Cf. 3, 14; 8, 28; 12, 32; 17, 1-5.

150. W.H. RANEY, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*, Giessen 1933.

los acontecimientos de la vida de Jesús; son los gestos del Verbo encarnado, transfigurado por la gloria; permiten a la fe de la comunidad enlazar con el Cristo de la historia. La fe mejor que el recuerdo permite al testigo ahondar en toda la profundidad de los actos y palabras de Jesús, una profundidad que no se había revelado inmediatamente. Browing podía decir que, donde los otros no veían más que puntos, Juan descubre estrellas.

O. Cullmann se ha esforzado en ir aún más lejos y explicar la estructura del cuarto evangelio por la relación que une la historia y el sacramento, los acontecimientos de la vida de Jesús y el culto de la comunidad. El evangelio joánico «considera los dos sacramentos como expresión de toda la vida cultural en la comunidad cristiana primitiva; trata de establecer la unidad entre el Señor de la Iglesia presente, señaladamente en los dos sacramentos, y el Jesús de la historia cuya vida relata»<sup>151</sup>.

Si es posible poner en duda esta o la otra aplicación que el eminente exegeta hace de este principio, el principio mismo parece fuera de duda. El punto flaco de la tesis de Cullmann es cierta sistematización demasiado avanzada. Juan no está tan preocupado por probar. Su exposición está por instinto nutrida de una experiencia sacramental, porque el culto le ha permitido profundizar el kerygma. Esta estructura sacramental parece más una segunda naturaleza que una demostración intencionada.

Partiendo de ahí podemos considerar el cuarto evangelio como una mistagogia, es decir, como una introducción al misterio cristiano vivido en la liturgia.

#### La carta primera de Juan.

El carácter litúrgico de la primera carta de san Juan confirma esta afirmación<sup>152</sup>. Esta carta aparece como una catequesis mistagógica o una homilía a partir de la *agape* eucarística, que constituye el centro de la reunión cristiana. Muchos son los vínculos que emparentan esta carta con los discursos de despedida<sup>153</sup>, y más

151. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile Johannique*, Paris 1951, 27-28.

152. El padre Braun la transcribe toda entera en versículos rítmicos, en la *Bible de Jérusalem*.

153. Cuadro comparativo entre el cuarto evangelio y la 1 Ioh:

aún con la oración sacerdotal<sup>154</sup>. En uno y otro caso hallamos la misma doctrina, la misma experiencia espiritual y hasta el mismo ritmo. El carácter litúrgico de la carta la acerca también a la de Santiago<sup>155</sup>, cuidadosa también, ésta, de hacer desembocar el culto en la vida.

<i>Carta primera</i>	<i>Cuarto evangelio</i>
1, 1	15, 27
1, 4	15, 11
2, 1	14, 16
2, 4	15, 10
2, 5	14, 21.23
2, 6	13, 15
2, 7	13, 34
3, 1	16, 3
3, 16	13, 1; 15, 13; 13, 14
3, 23	13, 34; 15, 17
4, 2	16, 14
4, 5	15, 19
4, 10	15, 12
5, 4	16, 33

154. Más interesante aún es la comparación entre la carta primera y la oración sacerdotal:

<i>Carta primera</i>	<i>Oración sacerdotal</i>
1, 3	17, 21
1, 4	17, 13
1, 7	17, 21
2, 14; cf. 5, 19	15
2, 23	6
3, 1-3	17, 4
3, 1	23
3, 2	24.25
4, 14	1
16	6
5, 18-19	15-16
19	16
20-21	3-4

155. No carece de interés la comparación entre la carta de Juan y la de Santiago:

<i>1 Ioh</i>	<i>Iac</i>
1, 5	1, 17
2, 15	4, 4
16	16
3, 17	2, 16
18	1, 22; 2, 15.

Es verdad que no faltan las alusiones bautismales: 1 Ioh 3, 9, pero no parecen centrales.

Desde la introducción, Juan hace mención del mensaje que transmite de parte de Dios y de la predicación que funda la comunidad (1, 3). Esta instrucción debía formar parte de toda celebración litúrgica (1, 5; 3, 11). El término *κοινωνία*, que Juan emplea solamente en esta primera carta (1, 3.6.7), tiene indudablemente una resonancia cultural<sup>156</sup> desde el libro de los Hechos<sup>157</sup>. La comunión se realiza ante todo en el culto. La alegría (*χαρά*, 1, 4) es un bien escatológico, dado ya en la fe y cuyas arras encuentra el cristiano en toda celebración eucarística.

A la catequesis corresponde de parte del oyente la receptividad. El verbo *ἀκούω*, repetido varias veces, podría situar la carta en plena reunión litúrgica (2, 7.18.24; 3, 11; 3, 4.6), en que la comunidad presta atención a las palabras del presidente (4, 6). Juan pone en guardia contra la enseñanza de ciertos profetas que propagan el error. Sabemos por san Pablo el lugar que ocupaban los profetas en la junta apostólica. Los falsos profetas no son inspirados por el Espíritu de Cristo ni reconocen la encarnación y señorío de Jesús (4, 1-6).

Por lo contrario, el que oye el mensaje de Dios responde a él confesando a Cristo. La confesión de la fe, que es un elemento constitutivo de la liturgia primitiva, se encuentra también, reforzado, en la carta de Juan (2, 23; 4, 2-3.15). Ella debe permitir a la comunidad examinar qué espíritu anima al creyente. Las intrigas de algunos heresiarcas exigen una confesión más explícita que la forma primitiva: Jesús es el *Kyrios*. Juan reduce la confesión a dos puntos esenciales: Jesús ha venido en la carne y es el Hijo de Dios (4, 2-3.15).

La carta joánica tiene largamente en cuenta la confesión de los pecados, que formaba parte de la celebración del culto (1, 9 — 2, 2.12).

Los pecados le son perdonados a la comunidad por la mediación de Cristo, «en virtud de su nombre» (2, 12), «por la sangre de Jesús, Hijo suyo» (1, 7), «víctima de propiciación por nuestros pecados». Esta última afirmación, que se repite en dos pasajes (2, 2; 4, 10), reduce de la manera más explícita la atención al sacrificio de Jesús, que da su vida por el mundo (3, 16).

156. Cf., por ej., R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, 439.

157. Cf. supra, p. 194.

Otros elementos del culto primitivo se hallan también en la carta, como la preocupación por la parusía (2, 28; 4, 17), la oración por los pecadores y, de manera general, la acción mediadora de Cristo en la oración.

Hay que conceder aquí una importancia especial a la noción de *agape*, «tan fuertemente teñida de liturgia»<sup>158</sup>. Los términos *ἀγάπη* y *ἀγαπᾶν*, que ocurren sobre todo en los discursos de despedida y en la carta primera, son tan familiares a Juan, que los emplea de manera absoluta, sin complemento. El «mandamiento nuevo», que exige de los cristianos amarse unos a otros, se enraíza en el amor de Jesús.

La *agape* es una teofanía: la vida y la obra de Jesús revelan al mundo el amor que Dios le tiene; el Padre ha enviado y entregado a su Hijo (4, 9).

La caridad (*agape*) de Dios para con nosotros se ha revelado en que Dios ha enviado su Hijo único al mundo, para que vivamos por Él.

La caridad (*agape*) consiste, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos ha amado a nosotros y nos ha enviado su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados (4, 9-11).

Para Juan, el amor (o caridad) lleva mayúscula, es una persona. Este amor es la historia de una existencia entera, hace vivir y morir por Cristo. Expresa su vida, su misión, su pasión y su resurrección (2, 5). La *agape* de Dios halla su expresión más absoluta en la muerte de Jesús (3, 16; 4, 9)<sup>159</sup>.

La eucaristía, que es una referencia a la oblación de Cristo, es una epifanía de Dios. Acaso se la designa por la *agape* cuando Juan escribe: «Mirad la *agape* que el Padre nos ha dado, para que seamos llamados hijos de Dios, porque lo somos» (3, 1)<sup>160</sup>. Esta *agape* tiene una relación cierta con el sacrificio de Cristo; la relación con la última cena y la eucaristía es, por lo menos, muy probable.

En uno y otro caso, la comunión fraterna, el mandamiento de

158. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, 79.

159. F. BUCHSEL, *Ἰλασμός*, en ThWNT III, 318.

160. GOGUEL traduce: *Voyez quelle agapè (quel moyen de grâce) Dieu a mise à notre disposition*. He ahí una referencia a la cena. *L'eucharistie des origines à Justin*, Paris 1910, 209-210.

El verbo dar (*δίδωμι*) es también a veces característico de la eucaristía; por ejemplo, Lc 22, 19.

la caridad se fundan en la *agape* de Dios manifestada por Cristo. La *agape* no es simplemente un rito, un sentimiento, sino una acción; digamos, incluso, que es una confesión de la fe, porque proclama al mundo la presencia de la *agape* que informa a toda la comunidad cristiana.

Como Santiago<sup>161</sup>, Juan insiste sobre el carácter práctico de la caridad. Basta ver las veces que emplean la palabra *ποιεῖν*. La *agape* ha de expresarse compartiendo los bienes con los menesterosos. «Si alguno que goza de las riquezas del mundo, ve a su hermano en la necesidad y le cierra sus entrañas, ¿cómo permanecerá el amor de Dios en él?» (3, 17). Es, por tanto, menester que la caridad fraterna sea a su vez una epifanía de Dios. Hemos visto antes que la comunidad de bienes formaba parte de la celebración cultural de los primeros cristianos<sup>162</sup>. La exhortación joánica adquiere todo su relieve dentro del marco de una celebración eucarística.

Otra alusión es más explícita aún a la sangre y a la eucaristía. Se halla en el pasaje que se hizo célebre a causa del *comma iohanneum* (5, 7-8).

Tres son los que dan testimonio:  
el Espíritu, el agua y la sangre,  
y estos tres están de acuerdo.

¿Cómo hay que interpretar este texto con sus alusiones simbólicas? El texto se presenta como una explicación de la confesión de la fe en Jesús como Hijo de Dios (5, 5). La afirmación está visiblemente dirigida contra los docetas, que negaban la realidad de la encarnación. Juan afirma primeramente que Cristo vino (ἐλ-θών), el verbo se refiere a la vida humana, el aoristo es el tiempo histórico. La eucaristía, a par del Espíritu, da testimonio de ello en la comunidad cristiana.

El agua y la sangre pueden designar primeramente las dos manifestaciones mayores de la vida de Jesús: el bautismo donde el Padre lo proclamó su Hijo muy amado, y la muerte sobre la cruz: la primera abre su vida pública, la segunda la cierra<sup>163</sup>. Otros exegetas ven en el agua y la sangre una alusión a la muerte de

161. E. FUCHS, *Was heisst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*, en «Theol. Blätter» 11 (1932) 129-140.

162. Cf., supra, p. 194.

163. Así P. FEINE, *Tehologie des N.T.*, 372.

cruz, cuando del costado de Jesús salió sangre y agua<sup>164</sup>. La exégesis tradicional, desde Tertuliano, ve en la sangre una referencia a la eucaristía. La punta polémica es visible, aunque es difícil precisar los abusos a que se apunta<sup>165</sup>.

Todas estas indicaciones dispersas y convergentes, que no habría que forzar en exceso, dan a la primera carta de Juan un carácter litúrgico y se explican dentro del marco de la sinaxis cristiana. Juan escribe instintivamente en y para la reunión litúrgica, trátase de su evangelio o de su carta primera. Según la explicación de Deissmann<sup>166</sup>, si la tradición ha dado a Juan el título de *theologos*, no es como teólogo del Logos, sino por su obra litúrgica. El título de *theologos* designaba, en las cofradías dedicadas al culto imperial, un himnodo. Juan era así considerado como el gran himnodo de la Iglesia<sup>167</sup>. La afirmación parece, sin embargo, excesiva, por lo menos en cuanto al evangelio joánico, que es ante todo la revelación del Verbo hecho carne, la teología del Logos que impresionará a Clemente de Alejandría.

## II. LA ORACIÓN DE JESÚS

El evangelio de Juan refiere tres oraciones de Jesús: la primera, junto al sepulcro de Lázaro (11, 41); la segunda, en Jerusalén (12, 27); la tercera es la gran oración sacerdotal. Ninguna de estas tres oraciones se hallan en los sinópticos.

Los diferentes textos plantean el problema literario del cuarto evangelio, como su manera personalísima de referir los discursos de Jesús. Es indiscutible que Juan ha impreso el cuño de su estilo sobre los discursos de Jesús. La cuestión es saber si este cuño personalísimo del discípulo a quien Jesús amaba, menos cuidadoso de la literalidad de las expresiones y de la materialidad de los hechos que de su alma y espíritu, no expresa una mayor fidelidad, una percepción más intensa del pensamiento y del alma de Jesús.

164. Es el parecer de F.M. BRAUN, *Ire Épître de Jean*, en *Bible de Jérusalem*, 230.

165. M. GOGUEL (*L'eucharistie des origines à Justin*, 210) piensa que la crítica se dirige a cristianos que no practicaban la comunión.

166. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 297.

167. JUAN CRISÓSTOMO, *Orat.*, 36.



Hay que tener en cuenta la manera particularísima de Juan, que mide no la extensión, sino la profundidad de las palabras de Jesús, en una contemplación adorante, para referir no cadenas de *logia* a la manera de los sinópticos, sino para penetrar hasta el alma del Logos encarnado, en quien él contempló la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad <sup>168</sup>.

Juan no es tanto un narrador o un repetidor, cuanto un vidente que traduce en imágenes y en meditación lírica la experiencia de su visión interior y el sentido profundo del evangelio. No por eso tenemos razón alguna para poner en duda la autenticidad de las oraciones de Cristo que él nos refiere. No podemos menos de negar la afirmación de un Bauer <sup>169</sup>, que pretende que, para Juan, la oración de Jesús es propiamente impensable. El análisis de los textos permitirá formular un juicio más matizado.

#### Vocabulario.

San Juan se aparta de los sinópticos en la elección de los términos que emplea para la oración. No emplea, como sus predecesores, las palabras *προσεύχεσθαι* y *προσευχή*, *δεῖσθαι* y *δέησις*, *ἐπικαλεῖν* y *παρακαλεῖν*, ni, en fin, *εὐλογεῖν*.

En cambio, encontramos en varios pasajes el verbo *εὐχαριστεῖν* <sup>170</sup>. Primeramente en el relato de la multiplicación de los panes. La significación eucarística de la escena está harto acentuada por el evangelista para privarse del término que, en la comunidad apostólica, tiene ya una acepción técnica. En los textos paralelos, los sinópticos emplean el verbo *εὐλογεῖν*.

Para expresar la oración, Juan emplea términos distintos según se trate de Cristo o de los fieles. Cuando se trata de la oración de Jesús, Juan emplea el verbo *ἑρωτᾶν*. En la antigüedad griega, este verbo significa preguntar o interrogar. Juan lo emplea en este sentido para expresar el estado imperfecto de los que no han penetrado todavía en el conocimiento de la fe.

168. Esto hace decir al padre LEBRETON: «La revelación viene auténticamente de Jesús, pero sólo a través del alma de Juan puede hoy percibirse» (*Histoire du dogme de la Trinité*, 444).

169. *Das Johannesevangelium*, 154.

170. Respecto de las variantes, cf. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, 192, nota 1.

Más frecuente es en Juan el sentido de orar, hablando de la oración de Jesús (una sola excepción en 1 Ioh 5, 16): «Yo rogaré (*ἑρωτήσω*) a mi Padre y Él os enviará otro paráclito» (Ioh 14, 16; cf. 16, 26) <sup>171</sup>. El mismo verbo ocurre cuatro veces en la oración sacerdotal, y expresa la intimidad y perfecta armonía que existe entre el Hijo y el Padre.

Hablando de la oración de los discípulos, Juan emplea el verbo *αἰτεῖν*, que contrasta claramente con *ἑρωτᾶν*. La cosa es más particularmente visible en Ioh 16, 26. Este verbo expresa un deseo intenso y hasta un tanto intempestivo. Jesús no lo emplea nunca hablando de sí mismo, porque su oración está sostenida no por un deseo personal, sino por la misión recibida para con nosotros. Su oración se integra en la obra del Padre.

#### Oración junto al sepulcro de Lázaro (11, 41).

La resurrección de Lázaro se coloca en el ciclo de la dedicación del templo (10, 22). Dentro del marco de las celebraciones litúrgicas, Jesús se declara enviado al mundo por el Padre (10, 36), Hijo de Dios, y resucita a Lázaro. El episodio ocupa un puesto central en el evangelio. Es el signo (*σημεῖον*) de su misión y poder, que ilustra la afirmación del versículo 25: «El que creyere en mí, aunque hubiere muerto, vivirá.»

Es la hora de la opción: unos creen en Cristo (11, 45); otros, consecuencia de la resurrección, deciden condenar a muerte al taurmurgio. El milagro más prodigioso de Jesús provoca o, por lo menos, precipita su condenación. La turbación de Jesús que anota el evangelista proviene más aún de su amistad, que de la aprehensión de su propia muerte (11, 34-37). Esta turbación contrasta con el tranquilo dominio que manifiesta su oración:

Entonces levantó Jesús sus ojos y dijo <sup>172</sup>:

Padre, te doy gracias

de que me has escuchado.

Yo sé que siempre me escuchas:

171. Es de notar que Marta no parece conocer esta finura del lenguaje joánico (Ioh 11, 22).

172. Los mss. griegos añaden *ora ἕνω*, *ora εἰς τὸν οὐρανόν* (cf. 17, 1), *ora los dos*. Algunos mss. de la antigua versión latina, Orígenes y Agustín, omiten esta precisión. Los modernos se dividen: Nestle acepta *ἕνω*, Mollat lo rechaza.

pero yo hablo  
por todos estos que me rodean,  
para que crean que tú me has enviado.

El gesto de la oración, precisado por el evangelista (cf. 17, 1), responde a una costumbre judía<sup>173</sup> que los sinópticos señalaron como familiar a Jesús (Mc 6, 41; 7, 34). Los términos mismos recuerdan la acción de gracias de Cristo después del retorno fructuoso de sus discípulos (Lc 10, 21; Mt 11, 25).

El Hijo sabe que el Padre lo escucha siempre. Esta certidumbre, lejos de invalidar la autenticidad de la oración, subraya su pureza y perfección. Proviene de que Jesús no tiene otra voluntad ni otra solicitud que realizar la obra de Dios. Es, por ende, la oración de quien es plenamente uno con el Padre. Jesús es el que pide porque el Padre es el que escucha (*ἤκουσάς μου*). Dios lo escucha porque su Hijo está siempre en la situación del que pide. Así pues, Jesús no necesita cambiar de comportamiento, pues la oración lo encuentra en su actitud habitual. Su oración es naturalmente acción de gracias<sup>174</sup>: se siente siempre deudor de Dios. En ella expresa su comunión total y permanente con el Padre<sup>175</sup>.

De ahí que, en la oración de Jesús, no se dé lucha ni angustia; sólo existe la tranquila seguridad, sacada de una perfecta conformidad con la voluntad divina y de la unidad de ser y acción al servicio del mismo designio de salud.

Jesús da gracias porque sabe que ha sido escuchado, pues Dios le escucha siempre, por decirlo así, necesariamente<sup>176</sup>, ya que, al escucharlo, confirma la misión confiada a su enviado. Dios debe manifestar el poder concedido a su Hijo. Jesús no puede, por ende, dudar jamás del resultado de su oración. En la oración, como en el milagro que la corrobora, contempla su perfecta comunidad de acción al servicio de la obra del Padre, que es quien actúa.

173. Así Ps 123, 1; 3 Esdr 4, 58; Jos., *Antiq.*, II, 162.

174. F. BUCHSEL (*Das Evangelium nach Johannes*, 128) comenta: «Su oración no es una petición. Él puede dar gracias. Está seguro de que Dios manifestará su gloria. Su oración es una adoración reconocida y una confesión ante la muchedumbre. Los asistentes, pobres en fe, deben saber que Dios lo ha enviado. Con esta acción de gracias a Dios delante de ellos, Jesús cumple su obra para con ellos.»

175. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 312.

176. Jesús no puede dudar del resultado de su oración. Es la observación de Bernard: *His prayers were always directed to the realisation of the Father's will (3, 30) and this cannot be frustrated (see on 12, 28)* (J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary of the Gospel according to St John*, II, 397).

Mejor todavía: «Jesús revela quién es: el Hijo cuya oración escucha el Padre; un hombre que obra según la condición humana, que pide y recibe de Dios lo que hace; pero, al mismo tiempo, el único cuya oración es siempre escuchada, el único que puede dar gracias antes de haber recibido. Jesús aparece aquí en todo su esplendor, en el esplendor de la gloria del Padre»<sup>177</sup>.

Son muchos los exegetas que han tropezado en las palabras de Jesús: «Yo hablo por los que me rodean.» Bauer concluye de ahí, brutalmente, que el Cristo de Juan «no ora»<sup>178</sup>; Loisy, que ora «para la galería»<sup>179</sup>. A otros autores ha chocado esta oración «apologética», que quiere llevar a los asistentes a creer en su misión, y sólo quieren ver en ella una oración de forma.

Ordinariamente, la oración de Jesús es silenciosa, pero incesante: expresa siempre la relación entre el Hijo y el Padre. En esta oración habitual conoció Jesús la muerte de Lázaro y la certeza de su resurrección. Si Jesús manifiesta excepcionalmente y contra su costumbre el secreto de su vida de oración (cf. Mt 11, 25), no es simplemente por pedagogía, *οἰκονομικῶς*, en expresión de Cirilo de Alejandría<sup>180</sup>, sino para hacer de su oración una confesión real. Jesús quiere revelar a la muchedumbre que Dios obra el milagro. No ora a causa de la asistencia, sino que confiesa que el milagro es la respuesta del cielo<sup>181</sup>, la obra del Padre que lo ha enviado, para que la muchedumbre reconozca esta perfecta comunidad de acción.

Esta confesión debe aclarar la significación del signo<sup>182</sup>, glorificando al Padre que está en los cielos (Mt 5, 16; cf. 9, 8), provocando la adhesión de los discípulos a su misión. Juan se da aquí la mano con los sinópticos, que habían ya relatado la costumbre de Jesús de orar antes de hacer sus milagros (Mc 7, 34; cf. 9, 29). Si las formulaciones son nuevas, la doctrina es la misma. El encuentro del cuarto evangelio con sus antecesores es instructivo. La ora-

177. F. BUCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes*, 128.

178. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 154.

179. LOISY, *Le quatrième Évangile*<sup>2</sup>, 353. En el mismo sentido, H.J. HOLTZ, MANN, *Evangelium des Johannes*, ad loc.

180. *Comm. in Ioan.*, VII-VIII, PG 74, 60.

181. W. LÜTGERT, *Die johanneische Christologie*, Gütersloh 1916, 91.

182. Sobre la significación de los milagros como obra del Padre, cf. J. CÉREAU, *Les miracles signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean*, en *Recueil Cerfaux* II, 41-50.

ción que relata Juan, lo mismo que la de los sinópticos, expresa la confianza filial que reina en las relaciones de intimidad de Jesús con su Padre<sup>183</sup>. Los evangelios sinópticos no hubieran recusado esta oración. ¿Por qué dudar de su autenticidad en Juan? ¿Por qué dos pesos y dos medidas?

#### Oración por la glorificación (12, 27-28).

La segunda oración de Jesús referida por Juan ocupa su puesto dentro del marco pascual de los últimos capítulos (11, 55 — 19, 42). Está dominada por la pascua, que, para judíos y griegos, adquirirá su verdadera significación con la crucifixión de Jesús, «levantado» sobre la cruz. Cristo no pierde de vista el momento de esta hora decisiva. Felipe y Andrés hacen conocer al Maestro la petición de los griegos, que hace más agudo el pensamiento de la hora de la prueba y de la glorificación.

Al acercarse la hora, el alma (ψυχή) de Jesús es presa de angustia mortal. El Maestro no puede ocultarla a sus discípulos. La exhala como lo habían hecho antes de Él los salmistas (Ps 6, 4; 42, 6). Presa de este combate interior que lo desgarraba, Jesús busca un punto de apoyo. ¿Dónde encontrarlo? Jesús se vuelve hacia su Padre.

En dos momentos ocurre el nombre de «Padre», puerto del alma que zozobra. La forma interrogativa de la oración subraya el desconcierto, la indecisión y la oscuridad (12, 27-28):

Ahora mi alma está turbada.

¿Y qué diré?

Padre, sálvame de esta hora<sup>184</sup>.

183. Levantándose por encima de las discusiones, R. BULTMANN hace una reflexión acertada: «Su oración expresa una relación con Dios que resulta para todo hombre norma y fin escatológico» (*Das Evangelium des Johannes*, 312).

184. La frase, ¿es interrogativa o afirmativa? Esta segunda interpretación es la de Maldonado, Schanz, Fillion, Knabenbauer, Vogels, Lepin, Durand. Otros exegetas prefieren la forma interrogativa; por ejemplo: Juan Crisóstomo, Zahn, Bauer, Loisy, Calmes, Lagrange, Mollat. La analogía con la escena del huerto de Getsemaní nos hace inclinarse por la forma impetrativa.

Con este texto puede relacionarse Ioh 14, 1.27. Cf. también Gen 41, 8; Ps 31, 10; 42, 6; 57, 4; Thren 2, 11.

J.H. BERNARD (*Gospel according to St John* II, 436) comenta el πάτερ, ὁ ὄντων «Es la oración natural del hombre frente a una muerte cruel.»

R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes*, 327) pone en paralelo la gloria

Mas por esto he llegado a esta hora.

Padre, glorifica tu nombre.

Entonces vino una voz del cielo<sup>185</sup>:

Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo.

El relato de Juan tiene semejanzas nítidas y transparentes con la transfiguración y la agonía de Getsemaní, sobre las cuales guarda silencio<sup>186</sup>. El parentesco de las dos situaciones está todavía acentuado por la voz que viene del cielo.

Dos puntos reaparecen claros a la luz de la oración:<sup>187</sup> la gloria del Padre, ya aparecida en la resurrección de Lázaro (11, 4.40), va ahora a manifestarse al mundo por la oblación de la cruz, en que se cumple la obra de la salud (Ioh 3, 16; 1 Ioh 4, 9), y por la resurrección de Jesús. Las obras del Hijo glorifican al Padre, es decir, lo manifiestan y continuarán manifestándolo hasta la cruz por su muerte.

Además, Jesús descubre luminosamente la misión para que vino a este mundo y que cumple sin desfallecimiento hasta la muerte. La crucifixión continuará manifestando al Padre, como Cristo glorificado continuará la revelación y la misión del Padre y acabará

del Padre y el ὄντων: *Bei Johannes wird der Vater verherrlicht, indem der Sohn das Erdendasein in seiner ganzen Tiefe auf sich nimmt.*

185. Sobre la literatura rabínica y cristiana antigua referente a la voz de Dios, cf. P. FIEBIG, *Bath-Kol*, en R.G.G. I, 941; A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, Gütersloh 1902, 121. La voz del cielo era en el pensamiento de la época una claridad religiosa que Dios concede a los privilegiados sobre acontecimientos importantes de su existencia. Cf., sobre todo, Dan 4, 28; luego Hen 65, 4; 4 Esdr 6, 13.17; *Ap. Bar.*, 22, 1; *Test. XII Lev.*, 18, 6; cf. también Mt 3, 14; Act 9, 4; 11, 13; Apoc 10, 4. Véase también *Mart. Pol.*, 9, 1.

186. Basta comparar, por ejemplo:

Juan	Sinópticos
Ahora mi alma está turbada.	Mi alma está triste hasta la muerte.
Padre, sálvame de esta hora.	Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz.
Mas por eso he llegado a esta hora. Glorifica, pues, tu nombre.	Sin embargo, no mi voluntad. Hágase tu voluntad.

Esta relación fue ya notada por C.H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 425.

R. BULTMANN (*Das Ev. des Joh.*, 327) compara Mc 14, 32 y ὄντων με; Mc 14, 41 (23) con ὄντων. Cf. también Ioh 12, 25 y Mc 8, 34.

187. Sobre la autenticidad, cf. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, 195.

su obra (cap. 14-16)<sup>188</sup>. Hay que subrayar esta sumisión de Cristo, preocupado únicamente de la obra objetiva de su misión.

La exaudición del cielo es solemnemente significada por la voz, oída ya en el bautismo y en la transfiguración. Ella reconoce que la presencia de Dios se manifestó por las obras cumplidas por Jesús en su nombre. Esta gloria recaerá sobre Cristo mismo (11, 40; 17, 1) y sobre el Espíritu que acabará su obra (16, 14). La voz que oímos por última vez anuncia la entrada en la gloria del Hijo del hombre.

La relación de esta oración con la primera petición del padre nuestro es harto visible para que sea necesario ponerla particularmente de relieve. La existencia de Jesús ilustra la oración del Señor, que es la expresión de su vida.

El relato de Juan se enlaza con la enseñanza de los sinópticos y de san Pablo, no menos que con la carta a los Hebreos: por la obediencia y la prueba obtiene Jesús su glorificación (Ioh 13, 21; 17, 1). La oración no hace sino expresar lo que los otros relatos nos enseñan acerca de Cristo. Lo cual es una garantía de autenticidad.

Es característico del estilo de Juan describirnos a Cristo en posesión de la paz recuperada. No es que ignore o disimule la lucha, el combate, o que su fe tropiece en el realismo de Getsemaní, que todo su evangelio se esfuerza por iluminar. Pero el discípulo amado ve constantemente los resultados más bien que las causas, el término más bien que el camino; contempla y adora a Cristo glorificado, objeto de su culto y de su meditación. En lugar de una sumisión resignada, el Cristo del cuarto evangelio marcha deliberadamente a la muerte; ésta es «la hora» en que el Padre manifestará su gloria<sup>189</sup>.

### La oración sacerdotal<sup>190</sup>.

La oración sacerdotal de Jesús (17, 1-26) es el texto más extenso de todas las fórmulas de oraciones referidas por los evangelistas.

188. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Ratisbona 1948, 191.

189. Se hallará un buen análisis en H. VAN DEN BUSSCHE, *Si le grain de blé ne tombe en terre*, en *Bible et Vie chrétienne*, 5, 61-62.

190. Este título fue dado a la oración por DAVID CHYTRAEUS (1531-1600), profesor luterano en Rostock, en un comentario hoy olvidado: *Precatio summi*

Tiene algo de monolítico en la literatura del Nuevo Testamento. Sería difícil no admitir aquí el trabajo personalísimo del redactor<sup>191</sup>, que refiere los pensamientos auténticos de Jesús. Basta, para convencerse de ello, comparar la doctrina y expresión de este capítulo con todos los otros textos analizados hasta aquí.

Esta oración tiene analogías con el padre nuestro. El nombre de Padre nos recuerda su invocación<sup>192</sup>. La revelación del nombre santo de Dios se encuentra en una y otra oración. El versículo 15: «guárdalos del maligno», recuerda el «líbranos del maligno» (Mt 6, 13).

La oración sacerdotal se desarrolla a la manera de las grandes oraciones de la comunidad cristiana. Ello hacía afirmar a Raney que los himnos en prosa del evangelio joánico eran cantados durante las celebraciones litúrgicas<sup>193</sup>. Es ir un tanto de prisa. La oración sacerdotal se desenvuelve a la manera de una meditación, de una elevación, más aún que a la manera de una liturgia<sup>194</sup>.

Loisy va más lejos y escribe, con mucha perspicacia: «Esta oración completa no solamente las lecciones, sino también la forma eucarística de la última cena; es como la conclusión solemne de la primera *agape* y la palabra suprema de la caridad. La actitud misma de Jesús, que levanta los ojos al cielo para orar a su Padre, es eucarística y puede decirse litúrgica»<sup>195</sup>.

Juan ha hecho ver en varias ocasiones que la oración de Jesús constituía la raíz de sus obras (6, 11; 9, 31), haciendo resaltar su singularidad (11, 41-42; 12, 28). Ahora, al final, realiza un corte vertical en la oración de Jesús para descubrirnos su profundidad y sustancia. Un santuario se abre a nuestros ojos.

Juan no se preocupa de las circunstancias exteriores, como no se preocupa de darnos el tenor literal. Se atiene a lo esencial. Así

*sacerdotis*. San CIRILO DE ALEJANDRÍA había hecho una observación semejante: *Comm. in Joh. XI, 4*; PG 74, 480.

191. J. NIELEN (*Gebet und Gottesdienst im N.T.*, 21) observa que en ella se repiten los términos caros a Juan, como *δοξάζειν*, *ζωή*, *αἰώνιον*, *κόσμος*, *γγνώσκειν*, *τελειοῦν*. Lo mismo las ideas que le son familiares, *ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός* (2) *ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθεν* (8) *ὅτι ἠγαπήσάς με* (24).

192. Escande en cierto modo la oración sacerdotal: Ioh 17, 1.5.11.21.24.25.

193. W.H. RANEY *The Relation of the fourth Gospel to the Christian Cultus*, 1933.

194. H. STRATHMANN (*Das Evangelium nach Johannes*, 231) toma francamente posición contra la explicación litúrgica.

195. A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, París 21927, 441.

como los discursos de despedida recapitulan toda la enseñanza de Jesús, su oración de despedida cifra todo lo que cabe decir de su oración; ésta manifiesta la perfecta comunión que une al Hijo y al Padre.

La oración de Jesús es, a par, petición e intercesión en una unidad indisoluble. La intercesión se refiere a los discípulos y a su obra; es, por ende, al mismo tiempo petición de su glorificación. No pide siquiera el éxito apostólico.

Aquí aparecen la piedad de Juan y su inteligencia de Jesús. La meditación a lo largo de su vida le ha permitido penetrar más a fondo que ningún otro testigo en el santuario del Logos. «El acento no se pone sobre la petición, sino sobre su motivo. La oración es meditación y quiere explicar al lector el fundamento de la oración de Jesús»<sup>196</sup>.

No se trata, pues, de una oración que Jesús hubiera simplemente pronunciado. Para convencerse de ello, basta leer el versículo 3, en que Jesús habla de sí mismo en tercera persona: «Al que tú has enviado, a Jesucristo»<sup>197</sup>, empleando un término apostólico que Él no se dio nunca. Juan refiere aquí el espíritu, el alma de la oración de Jesús, que se esforzó en hacer suya, penetrándola de toda la intensidad de su propia oración<sup>198</sup>.

La oración sacerdotal repite los temas de los discursos eucarísticos: promesa de retorno, asistencia permanente, unidad y caridad entre los discípulos. La esencia de la oración cristiana es pedir a Dios que los discípulos acaben la obra de salud en la Iglesia una y santa a imagen de la unidad trinitaria. La preocupación central de Jesús en ella es la unidad de los suyos, unidad viva, siempre por hacer. Jesús echa todo el peso de su oración personal sobre esta petición decisiva. «El Maestro se hace intercesor, profeta y sumo sacerdote»<sup>199</sup>.

Es fácil distinguir las tres partes que componen la oración sacer-

196. F. BUCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes*, 158. Hemos aprovechado ampliamente su comentario, en esta página, sobre la oración joánica.

197. Cf. las trabajosas explicaciones de J. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst*, 21.

198. H. WENSCHKEWITZ (*Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im N.T.*, 156) interpreta la verdad de Cristo, que la revela y lleva a la adoración.

199. H.B. SWETE, *The last Discourse and Prayer of our Lord*, Londres 1914, 159.

dotal: Cristo ora por sí mismo (1-5); ora por la santificación de los discípulos (6-19); ora por la unidad de los creyentes (20-26). Las tres partes semejan tres círculos concéntricos, cuyo centro es la glorificación de Cristo, que domina a los otros dos.

### *Cristo ora por sí mismo (1-5).*

La obra del Padre constituye el núcleo de la oración sacerdotal. Es menester que el designio de la salud se desenvuelva hasta su acabamiento. De esta realización depende la santificación de los discípulos y la unidad de los creyentes.

Así habló Jesús; luego, levantados los ojos al cielo<sup>200</sup>, dijo:  
Padre, es venida la hora,  
glorifica a tu Hijo,  
para que el Hijo te glorifique a ti  
y, por el poder sobre toda carne<sup>201</sup>  
que tú le has dado,  
Él dé la vida eterna  
a todos los que tú le has dado<sup>202</sup>.  
La vida eterna  
es que te conozcan  
a ti, solo Dios verdadero,  
y a tu enviado,  
Jesucristo<sup>203</sup>.  
Yo te he glorificado sobre la tierra;  
he acabado la obra que me encomendaste.  
Ahora, Padre, glorifícame  
con la gloria que tuve cerca de ti,  
antes de que el mundo fuera<sup>204</sup>.

*Ha llegado la hora.* Para que adquiera toda su significación, es menester que esta hora sea la hora de la glorificación (12, 23), en

200. Mt 17, 8; Lc 6, 20; 16, 23; 18, 13; Ioh 4, 35; 6, 5; cf. 11, 41.

201. *πᾶσα σὰρξ* es un arameísmo, como más adelante *πάν ὃ*, que significa todos los hombres (cf. 3, 16).

202. Es de notar el empleo del verbo *δίδωμι*, repetido siete veces, v. 2.4.6.7.8.9. En el don se expresa el amor, cf. F. BUCHSEL, art. *δίδωμι*, en *ThWNT* II, 168.

203. El versículo 3 ha sido considerado por Westcott como un paréntesis del evangelista. El padre Lagrange ve en este *hapax* joánico una nota de Juan o de un copista.

204. Cierta número de padres tienen una versión más concisa, que debía ser «la gloria cerca de ti», conservada por la versión etiópica y, tal vez, por Taciano. Agustín traduce por: *gloria qua fui*, y Novaciano: *honore quo fui*. Cf. D. MOLLAT, en *Bible de Jérusalem*, 174.

que el sacrificio de Cristo descubre la *agape* del Padre al mundo. Es la primera petición de la oración de Jesús y, a decir verdad, todo su objeto <sup>205</sup>. Al rogar por su glorificación, Jesús la descubre en la perspectiva de la obra paternal. El designio de Dios halla su unidad y homogeneidad en la unidad divina: todo parte del Único para alcanzar lo universal: al Padre, a Cristo, a los discípulos, a la Iglesia, al mundo.

Al darle su misión, el Padre dio a Jesús su poder (Mt 11, 27; 28, 18). Él lo ha ejercido manifestando la gloria de Dios por sus obras, signos de su misión mesiánica a lo largo de su ministerio terreno, en el realismo de su encarnación (ἐπι τῆς γῆς, σάρξ). La obra de Jesús se ha mostrado eficaz, puesto que algunos discípulos la han reconocido.

Esta misma gloria va a manifestarse paradójicamente en la muerte libremente aceptada, condición y prelude del retorno del Hijo cerca de su Padre, de su ascensión y del envío del Espíritu. El periplo joánico se enlaza con el de Pablo (Phil 2, 6-11) y con el de la carta a los Hebreos (1, 1-4). La gloria sólo aparecerá en todo su esplendor en la resurrección y ascensión, y, al fin del mundo, en la parusía.

La glorificación por la que ora Jesús no es un triunfo personal, sino la glorificación de la obra necesaria a su acabamiento. No se trata de la gloria del Hijo, sino de la del Padre, en y a través del Hijo. Su glorificación es el signo y la prueba de que el mensaje del Padre ha sido dado, la obra se ha realizado y los hombres la han aceptado <sup>206</sup>.

Los hombres se abren a la salud por el conocimiento de Jesucristo. La fe no es ante todo una operación intelectual, sino una adhesión existencial de todo el ser; es «intuición espiritual que entraña la conformidad con la voluntad de Dios, la comunión con Él y su posesión» <sup>207</sup>. Es la acogida de una persona. La respuesta a la *agape* de Dios que se descubre en el misterio de Cristo muerto y resucitado. Reconocer a Jesús como Cristo es descubrir en Él la misión y la gloria del Padre <sup>208</sup>.

205. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 374.

206. Observación hecha por R. BULTMANN, *ibid.*, 328.

207. H.B. SWETE, *The last Discourse and Prayer*, 163.

208. Ésta es también la esencia de la confesión primitiva, cf. Ioh 3, 34; 5, 36.38; 6, 29; 7, 28; 10, 36-38; 11, 42; 12, 49; 14, 10.

El parentesco entre esta oración y la acción de gracias relatada por Mateo <sup>209</sup>, es chocante: la misma manifestación en Cristo del poder divino, la misma vía de acceso a la salud por el conocimiento del misterio que une al Hijo con el Padre.

*Cristo ora por la santificación de los discípulos (6-19).*

La segunda parte de la oración sacerdotal encomienda al Padre el grupo de los discípulos que representan el fruto de la predicación de Jesús.

He manifestado tu nombre a los hombres,  
que tú sacaste del mundo para dármelos.

Tuyos eran,  
y tú me los has dado,  
y ellos han guardado tu palabra.  
Ahora han comprendido  
que todo lo que tú me has dado  
viene de ti;  
porque las palabras que tú me diste  
yo se las he dado a ellos,  
y ellos las han recibido,  
y han creído verdaderamente  
que yo he salido de ti <sup>210</sup>,  
y han creído  
que tú me has enviado.  
Yo ruego por ellos,  
no ruego por el mundo <sup>211</sup>,  
sino por los que tú me has dado,  
porque ellos son tuyos  
y todo lo mío es tuyo,  
y yo soy glorificado en ellos.

209. Mt 11, 25-27.

210. Expresión cara a Juan (ἐρχομαι), que expresa el testimonio que da Jesús de su misión mesiánica. Cf. 8, 42; 16, 27; 17, 8.

En el mismo v., muchos testigos añaden: «y han reconocido». El texto es menos seguro porque no está atestiguado por el *Sinaiticus*, el *Cod. Bezae*, el *Alexandrinus*.

211. El mundo es una expresión ambigua, que significa ora la creación, ora los que no han recibido a Cristo y son por ello excluidos de la salud.

¿Cuál es el sentido exacto del versículo: «no ruego por el mundo»? Los exegetas andan divididos. Unos ven una repulsa positiva a rogar por los que han rechazado positivamente la salud (Mollat). Otros distinguen: «no ruego ahora por el mundo» (Huby, Lagrange, Braun), refiriéndose a 3, 16 y a la oración por los asesinos sobre la cruz.

Yo no estoy ya en el mundo,  
pero ellos están en el mundo,  
mientras yo vuelvo a ti<sup>212</sup>.  
Padre santo,  
guarda en tu nombre  
a los que tú me has dado<sup>213</sup>,  
para que sean uno como nosotros.  
Cuando yo estaba con ellos,  
los guardaba en tu nombre,  
aquellos que tú me diste.  
He velado por ellos,  
y ninguno de ellos se ha perdido,  
fuera del hijo de la perdición<sup>214</sup>,  
para que se cumpliera la Escritura<sup>215</sup>.  
Pero ahora vuelvo a ti<sup>216</sup>,  
y digo estas cosas, todavía en el mundo,  
para que tengan en sí mismos mi alegría  
en su plenitud<sup>217</sup>.  
Yo les he dado tu palabra,  
y el mundo los ha aborrecido,  
porque no son del mundo.  
No te ruego que los saques del mundo,  
sino que los guardes del maligno<sup>218</sup>.  
Ellos no son del mundo,  
como tampoco yo soy del mundo.  
Conságralos<sup>219</sup> en la verdad:  
tu palabra es verdad.  
Como tú me has enviado al mundo,

212. El verbo *ἐρχομαι* se halla aquí en la significación ya analizada anteriormente, p. 115s, 373ss.

213. La variante «tu nombre que tú me has dado» está igualmente sostenida; por ej., por D.

214. La expresión es un semitismo que designa un hombre destinado a la perdición (Mt 23, 15; cf. Ioh 12, 36); la misma expresión designa otras veces (2 Thes 2, 3) a Satán. Aquí se alude a Judas.

215. Se trata de Ps 41, 10.

216. Siempre el verbo *ἐρχομαι*, cuya significación conocemos.

217. «Parece contradictorio llevar la alegría de Jesús en toda su plenitud y luchar con el peligro de perderse. Mas por esta tensión que desgarró al hombre se desarrolla el cristianismo de Juan», F. BUCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes*, 161.

218. Se podría traducir *πανερού* por un neutro, como en el padrenuestro. Pero los textos paralelos hacen preferir el masculino (1 Ioh 2, 13; 5, 18; Apoc 12, 10-12).

219. El verbo *ἀγιαζω*, que ocurre varias veces en san Juan (10, 36; 17, 17, 19), significa poner aparte para el servicio de Dios. Así Jesús consagra a los apóstoles escogidos para dedicarlos al servicio apostólico; ellos prolongarán la misión misma de Jesús (v. sig.). Cf. Ier 1, 5.

así yo también los he enviado al mundo.  
Y por ellos me consagro yo a mí mismo<sup>220</sup>,  
para que también ellos sean consagrados en verdad.

Para cumplir la obra que le fue confiada, Jesús se asoció durante su ministerio a discípulos que le fueron dados por Dios. Hay que notar la importancia del verbo «dar», siete veces repetido; el don es la expresión de la *agape*. La voluntad benevolente del Padre presidió la elección de los discípulos al llamarlos a colaborar en la obra encomendada a Jesús. Todo depende en adelante de ellos, pues ellos son los depositarios de la revelación histórica que han comenzado por confesar<sup>221</sup>.

Su situación es la misma que la de Jesús: dar testimonio del mundo de Dios, que no es el «mundo», en el que, sin embargo, deben irrumpir. Jesús ora especialmente en favor de los discípulos por tres razones: porque pertenecen a Dios (v. 9), glorifican a Cristo (v. 10) y van a encontrarse solos (v. 11). La oración propiamente dicha comienza aquí (v. 11), como lo indica la invocación: «Padre santo.» No pudiendo guiar ya a sus discípulos por sí mismo, Jesús los confía a su Padre para que vele sobre ellos. El *hagios* contrasta con el *kosmos*. La intercesión de Jesús pide primeramente que los discípulos se mantengan en la fidelidad de su fe, que debe expresarse por su unidad, imagen terrena de la eterna e incomprensible unidad trinitaria. Esta unidad no es un simple don; es fidelidad que compromete todos los recursos humanos. De ella resultará una alegría<sup>222</sup>, la misma que Jesús experimenta cumpliendo la obra del Padre con su poder (Ioh 15, 11; 16, 24).

La segunda intención de la oración es que el Padre preserve a los discípulos, que se quedan en el mundo, de toda contaminación. Su misión exige su presencia en el mundo, cuyo fermento son. Por eso tendrán que luchar contra el odio y el mal (Mt 6, 13).

220. En el Antiguo Testamento, el término designa la consagración que habilita al sacerdote para su oficio (Ex 28, 41), así como la cualidad que hace agradable una oblación (Ex 13, 2; Deut 15, 19). En la carta a los Hebreos, Jesús es sacerdote y víctima (9, 11-14; 10, 10). En Juan, Jesús se consagra a sí mismo para el sacrificio que ofrece por los suyos. Cf. W. BAUER, *Das Johannes Evangelium*, 205. El padre Mollat relaciona este texto con los que instituyen la eucaristía (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-25; Lc 22, 18-19). En *Bible de Jérusalem*, 177.

221. Es la reflexión de R. BULTMANN, *Die Theologie des N.T.*, 433.

222. La noción de *χαρά* ha sido bien explicada por R. BULTMANN, *Die Theologie des N.T.*, 429-430. Como la fe, es un don, pero debe realizarse siempre de nuevo. Es un bien escatológico, pero, precisemos, ya dado.

Porque tal es la existencia cristiana. Para ejercer su acción, los discípulos deben estar santificados (v. 17), recibiendo la palabra de Dios y sometiéndose a ella. Es el lado positivo de la oración sacerdotal.

La santidad es la naturaleza de Dios; su trascendencia, podríamos decir. Dios es santo, a par, porque es el enteramente otro, el incomprendible e insondable, y en cuanto se comunica a los pueblos, a los elegidos, haciéndoles participar de su propia vida. Esta santidad se manifiesta en la persona y en la obra del Hombre Dios. Él es el ἁγιαζων, el que santifica sacrificándose (Hebr 2, 11; 10, 14). Los sacerdotes judíos creían obtener la santidad por las lustraciones rituales; los fariseos, por observancias legales; Jesús ve la santidad en la sumisión a la voluntad divina.

Una vez más se dan la mano en Cristo oración y acción, culto y verdad. Él es la confluencia de dos corrientes, una ritualista, representada por el sacerdocio; otra personalista, defendida por el profetismo judío.

Jesús ofrece su propio sacrificio, en que termina la obra de una vida en favor de la comunidad apostólica. Sumo sacerdote de la nueva alianza, preside la santificación de los elegidos haciéndose víctima (Hebr 10, 10). Su oblación es el fundamento del culto en espíritu y en verdad, como será, Él mismo, el principio de la transformación interior de sus discípulos, que, al ofrecer sus cuerpos vivos, constituirán la comunidad mesiánica. Ellos son los ἁγιαζόμενοι, aquellos cuya santificación está aún en curso.

El sacrificio de Jesús cumple obra de unidad. Bossuet comentó este texto de manera incomparable: «Yo me santifico por ellos, hablando de los apóstoles, a fin de que, participando por su ministerio de la gracia de su sacerdocio, entren también al mismo tiempo en su estado de víctima, y, no teniendo por sí mismos la santidad necesaria para ser los enviados y ministros de Jesucristo, la encuentren en Él»<sup>223</sup>.

Es fácil descubrir, en filigrana, en toda esta oración, el misterio eucarístico, sacramento de la unidad cristiana. Responsables del pueblo nuevo, escogido por Dios, los discípulos deben consagrar su existencia a la obra del Padre para la que han sido reservados.

223. BOSSUET, *Méditations sur l'Évangile*, 2.<sup>a</sup> parte, 56.<sup>a</sup> jornada.

Su misión apostólica supone su santificación, como antídoto contra la contaminación del mundo. Su consagración sólo será verdadera a través del sacrificio de Jesús.

*Cristo ora por la unidad de los creyentes (20-26).*

Los apóstoles tienen una función irremplazable: sin ellos, no hay Iglesia. Son un anillo esencial en el designio de salud que parte de Dios, va a Cristo, a los apóstoles y a la Iglesia. Todos estos anillos sostienen la misma y única obra de Dios más allá de los discípulos; la oración de Jesús hace mención de todos los creyentes:

No ruego solamente por ellos,  
sino también por aquellos  
que, por su palabra,  
creerán en mí.  
Que todos sean uno,  
como tú, Padre, estás en mí  
y yo en ti,  
así también sean ellos uno en nosotros,  
para que el mundo crea  
que tú me has enviado.  
Yo les he dado la gloria  
que tú me has dado,  
para que sean uno, como nosotros  
somos uno:  
yo en ellos y tú en mí,  
para que sean perfectamente uno,  
y el mundo sepa  
que tú me has enviado  
y yo los he amado<sup>224</sup>,  
como tú me has amado.  
Padre,  
los que tú me has dado,  
quiero que, donde yo estoy,  
estén también ellos conmigo,  
para que contemplen la gloria  
que tú me has dado,  
porque tú me has amado  
antes de la creación del mundo<sup>225</sup>.

224. La Vulgata traduce: «Tú los has amado.» El texto que traducimos nosotros: «Yo los he amado», está apoyado por D φal a b r sy h<sup>r</sup>.

225. Aquí, como en el v. 5, vale más interpretar la frase de la predes-



Padre justo,  
 el mundo no te ha conocido,  
 pero yo te he conocido,  
 y éstos han reconocido  
 que tú me has enviado.  
 Yo les he revelado tu nombre  
 y se lo revelaré,  
 para que el amor con que tú me has amado  
 esté en ellos y yo en ellos.

Jesús pide para los futuros cristianos la misma gracia que ha pedido para los apóstoles: la unidad más perfecta que quepa imaginar, a imagen y semejanza de la unión que enlaza al Padre con el Hijo. La unidad de los discípulos, testimonio irrecusable de su unión con Dios, será para el mundo el argumento decisivo en pro de su misión divina. Cristo será como el lazo de unión entre el Padre y la comunidad cristiana: presencia y mediación. Esta unidad será el signo de la presencia y de la acción del amor único del Padre para con el mundo.

La historia de la Iglesia ha demostrado que la unidad era su más alto fin: cuanto más se dilata la Iglesia, más difícil le resulta conservar su unidad. «El carácter supermundial de la Iglesia aparece aquí con toda su significación interior. El mundo necesita de hombres que estén más allá de las fronteras, que las tensiones de los Estados y de las culturas no rompan esta unidad de la comunidad viva»<sup>226</sup>.

En favor de la porción escogida que se ha hecho bien suyo, Jesús ruega con una autoridad que sorprende:  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ , «quiero». Jesús se siente solidario con ella. Así, su oración termina por una petición escatológica: Jesús quiere que esta unidad sea definitiva en la casa de su Padre (14, 2). La oración de Jesús alcanza aquí su punto culminante y su descanso en la visión de la re-unión escatológica<sup>227</sup>. La última palabra, resumen de la oración, pide que la caridad, que del Padre desciende por el Hijo sobre los discípulos, se cumpla en la comunidad cristiana como prueba de la presencia divina.

tinación eterna, que no de la preexistencia de Cristo. Desde toda la eternidad, Dios ama al Hombre-Dios y le reserva la gloria que lo coronará después de su carrera humana.

226. F. BUCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes*, 162.

227. F. BUCHSEL, *ibid.*, 162.

No es difícil encontrar aquí las notas características de la oración de Jesús, tal como se desprendían ya de los textos traídos por los sinópticos. Aun imprimiéndole su cuño personalísimo, su estilo, su ritmo y su densidad meditativa, la anáfora del sumo sacerdote que se ofrece a su Padre en la muerte, la oración de despedida que sella la vida y la enseñanza de Jesús en el evangelio joánico, es el eco de la oración de los otros evangelios. Todos han conservado fielmente el recuerdo sustancialmente idéntico de la oración de Jesús, que pertenece al patrimonio de la Iglesia naciente.

En ella encontramos la misma invocación al Padre, la petición de la glorificación (Ioh 12, 28; 12, 32), la misma conciencia de su unidad con el Padre, que caracteriza ya la oración referida por los sinópticos. Las peticiones del Maestro son las mismas en uno y otro caso, y expresan la más tierna solicitud para con los suyos (Lc 22, 31.32) y su preocupación por lo que objetivamente constituye la esencia de su mensaje: unidad y caridad en la fe de parte de quienes están congregados en su nombre.

En uno y otro caso, la oración de Jesús está hecha de respeto y sumisión, de confianza y seguridad, de sencillez filial y de grandeza, de adoración y de acción de gracias; oración en que la petición misma es el descubrimiento de una perfecta identidad de miras y acción con el Padre en un comercio total: «Mi Padre y yo somos uno.» Tranquila en las circunstancias más angustiosas, se baña en el misterio de Dios por un comercio o comunicación de que saca fuerza y alegría, plenitud y vida. Jesús es la oración encarnada.

Algunos autores han querido descubrir en ella la influencia de la literatura hermética. Dodd<sup>228</sup>, después de Greeven<sup>229</sup>, trae ejemplos en que los discursos acaban con una oración o un himno. No habría que dejarse engañar por semejanzas exteriores, cuando el tenor de la oración es tan diferente. Más fructuoso sería buscar una influencia bíblica y referirse a la literatura judía<sup>230</sup>, tal vez

228. C.H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 420-422.

229. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie*, 199-201.

230. C.H. DODD (*The Interpretation of the fourth Gospel*) se ha esforzado en esclarecer el estudio del cristianismo joánico por el hermetismo, el judaísmo helenístico, representado por Filón, y el rabinismo. Tal vez sobreestima la influencia platónica y rabínica en perjuicio de la tradición bíblica, de que Juan mismo está penetrado. ¿No es su simbolismo en primera línea de inspiración escrituraria? El descubrimiento de los documentos de Qumrán arroja finalmente una luz nueva sobre nociones paralelas como conocimiento, verdad, espíritu,

a las *Odas de Salomón*<sup>231</sup>, ciertamente a los documentos de Qumrán. Las relaciones más plausibles deberán establecerse con las cartas a los Filipenses<sup>232</sup> y a los Hebreos<sup>233</sup>. Ello prueba que estamos en presencia de un bien legado a la comunidad mesiánica.

III. LA ORACIÓN DE LOS FIELES

Los sinópticos refirieron numerosos *logia* de Cristo acerca de la oración, que permiten componer todo un tratado sobre el tema; Juan, empero, no habla de ella fuera de los discursos de despedida, en que sintetiza la enseñanza de Jesús. En sus supremas encomiendas, Jesús insiste sobre su propio papel de intercesor.

Si Pablo acentúa el destinatario de la oración, Juan se preocupa más de subrayar que toda oración debe hacerse en nombre de Cristo. Hay que tener presente la óptica del cuarto evangelio, en que la fe en Cristo es central. Juan afirma la necesidad absoluta de creer en Jesús (11, 15; 14, 1; 14, 15-16; 21, 15). La unidad del Logos con el Padre exige en buena lógica el culto divino (5, 23; 5, 17). Si toda oración cristiana pasa en adelante por Cristo, los textos joánicos nos van a permitir medir, por lo demás, el camino recorrido desde Pablo y los sinópticos.

Es menester no perder nunca de vista la parte de testimonio que contiene el evangelio joánico: testimonio de la experiencia

gloria, juicio, sobre las antítesis luz — tinieblas, sobre expresiones como hijos de la luz, hijos de la vida, hacer la verdad, caminar en la verdad.

231. *Od. Sal.*; por ej., 41, 16.

232. La comparación con Phil (2, 6-11) es instructiva:

*Joh 17*

*Phil 2*

1	8-11
5	6
22-23	2

233. Compárese también la oración sacerdotal con la carta a los Hebreos:

*Ioh 17*

*Hebr*

5	5, 9
6	3, 6
9	9, 24
13	12, 2
19	2, 11; 10, 5-10.

colectiva y personal en el seno de la comunidad mesiánica. Esta dimensión esclarece toda la enseñanza del apóstol.

*El culto del Hijo (5, 23).*

El primer texto significativo se halla en el discurso que sigue a la curación de un inválido en la piscina de Bezata un día de sábado. Los judíos echan en cara a Jesús que se haga igual a Dios (5, 18). Jesús apela a las obras que realiza en nombre de su Padre (5, 23); son las obras mismas de Dios, resurrección de los muertos y juicio.

Porque el Padre no juzga a nadie,  
todo el juicio lo ha confiado al Hijo,  
para que todos honren al Hijo,  
como honran al Padre.  
El que no honra al Hijo,  
no honra al Padre que lo ha enviado.

Como nota Klawek<sup>234</sup>, la escena se sitúa probablemente en el templo, dentro del culto. Jesús está rodeado de sacerdotes que insisten sobre el servicio religioso. En términos velados exige un culto igual al Padre. En efecto, *καθώς* tiene el sentido fuerte de una ecuación establecida entre dos personas; Jesús se funda en su acción, que se identifica con la del Padre. La identidad de acción proviene de identidad de naturaleza.

Juan emplea aquí el verbo *τιμᾶν*, en lugar de *προσκυνεῖν*, reservado al culto judío, tal vez como más conforme al culto en espíritu y en verdad, y que lo pone en relieve respecto al del Antiguo Testamento<sup>235</sup>. El paralelismo con el Padre prueba que el verbo *τιμᾶν* quiere expresar que se trata de culto divino (cf. 8, 49). Basta referirse al empleo de *τιμῆ, δύναμις*, en las doxologías del Apocalipsis (4, 9.11; 5, 13; 7, 12).

234. A. KLAWEK, *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments*, Munster 1921, 20.

235. A. KLAWEK, *Das Gebet zu Jesus*, 22. La explicación recusada por J. HORST, *Proskynein*, 180, en nota 1.

*Discursos de despedida.*

El Evangelio de san Juan, tan sobrio sobre la oración, concentra su enseñanza en el discurso de despedida: la fuerza y seguridad de la presencia de Jesús, de su intercesión y asistencia, deben contrarrestar la tristeza de su partida. Juan podía empalmar más fácilmente los dos planos: pasión y exaltación, cruz y gloria, cuanto que escribía con la distancia de la historia cumplida y la experiencia de la fe eclesiológica.

El discurso toma forma de testamento, tanto más cuanto que los años cristianos de la comunidad le han permitido comprender mejor la profundidad, gravedad, intimidad y ternura de estas palabras, así como la esperanza en la victoria que sostiene ya la vida de la Iglesia <sup>236</sup>. Habría que leer el discurso en dos planos, como el testamento espiritual de quien lega a su comunidad la certidumbre de su presencia y mediación — tema que ocurre como un *leitmotiv* en varios pasajes — o como la carta de la esperanza y de la alegría, que nutren la fe de la comunidad apostólica en la experiencia de la presencia del Espíritu Paráclito.

*La seguridad de la mediación universal (14, 13-14).*

El capítulo 14 es una exhortación. Los discípulos deberán continuar la obra de Jesús, guardar sus mandamientos. Serán ayudados por el don del Espíritu y la presencia de Jesús mismo, invisible, pero real. La fe de los discípulos se expresará en la oración. La obra que los discípulos llevan a cabo es la misma que la del Maestro. Su oración expresa esta convicción. Tiene la seguridad de ser escuchada, porque, al permitirles cumplir las obras divinas, el Hijo manifestará en ellos su gloria.

Y todo lo que pidieréis *en mi nombre*,  
yo lo haré,  
para que el Padre sea glorificado en el Hijo.  
Si me pidieréis algo en mi nombre,  
yo lo haré <sup>237</sup>.

236. En el mismo sentido, H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 194.

237. El versículo es omitido por v s X 565 al b sysc; de ἐάν hasta ποιήσω, es omitido por A D pm it. Sobre la autenticidad, TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1921, 551, n. 23.

¿Qué significa la oración ἐν τῷ ὀνόματι? No se trata simplemente de orar como discípulos, a la manera que los judíos evocaban el recuerdo de sus padres <sup>238</sup>, lo que no tendría suficientemente en cuenta el modo nuevo de orar que Jesús enseña.

Se trata de una oración que hace algo más que fundarse en Jesús. Supone a par fidelidad a la misión que Jesús ha confiado a sus apóstoles y sumisión a su voluntad en la comunión con Él (5, 43; 10, 25; 1 Ioh 5, 5). Se funda en la mediación de Cristo y en su oficio de intercesor que asume desde el momento de su glorificación (14, 23; cf. Col 3, 17).

Juan se da aquí la mano con la oración de la comunidad apostólica <sup>239</sup>. Esta oración es la expresión de la fe en la misión del Hijo y en su unidad con el Padre. Es la oración de la fe. Esta confesión de la fe asegura la concesión de parte del Padre, porque reconoce que el Padre obra para el Hijo, como el Hijo obra para el Padre. Así, es indiferente se dirija al uno o al otro <sup>240</sup>. Más exactamente: se ruega siempre al Padre, pero se le asocia indisolublemente el Hijo <sup>241</sup>. Si Jesús mismo escucha la oración, es que la exaudición del Hijo manifiesta la gloria del Padre, como la manifiesta toda su obra terrena.

El versículo 14 es discutido por la crítica sin razón convincente.

No es una repetición, si se conserva el με, sobre el que se apoya, junto a ἐγώ, el acento de la frase, y que escande la progresión. El versículo afirma más claramente que la oración en nombre de Jesús alcanza a Cristo mismo y se dirige al Señor glorificado. Y la oración de los fieles por las intenciones de la Iglesia será siempre escuchada, puesto que el Cristo glorioso ha asegurado a los suyos su asistencia.

*El otro Paráclito (14, 15-17).*

En su misión celeste, Cristo será a par duplicado y prolongado por el otro Paráclito (14, 15-17):

Si me amáis  
guardaréis <sup>242</sup> mis mandamientos,

238. A. DURAND, *Discours de la Cène*, en «Recherches de science religieuse» I (1910) 528.

239. Cf. Act 3, 6.16; 4, 10; 16, 18; cf. Phil 2, 10; Eph 5, 20.

240. H. BIETENHARD, "Ὄνομα, en ThWNT V, 275-276.

241. Véanse los comentarios de Loisy, Bauer, Zahn, Lagrange.

242. Τηρήσατε, D pm S; τηρήσετε, 33 pc; texto; B L al.

y yo rogaré (ἑρωτήσω) a mi Padre,  
y Él os dará otro Paráclito  
para que esté con vosotros eternamente.

En el Nuevo Testamento, la palabra Παράκλητος es propia de san Juan <sup>243</sup>. Es el adjetivo pasivo del verbo παρακαλέω, que los latinos traducen exactamente por *advocatus*. Pero el término latino ha terminado por tomar un sentido activo.

Si la gnosis mandea emplea el nombre, sobre todo, en sentido de ayuda, la tradición bíblica lee en él la nota dominante de defensor e intercesor ante el tribunal de Dios. El defensor toma en sus manos la causa del pecador; habla en favor de los acusados, los defiende en el proceso que les entabla el mundo hostil. En uno y otro caso se trata de una imagen forense <sup>244</sup>.

El primer defensor es Jesús mismo, que contrasta con los muchos defensores que conocen los judíos en la causa de los justos:

Si alguno pecare,  
tenemos como defensor cerca del Padre  
a Jesucristo, el justo.

Él es víctima de propiciación <sup>245</sup> por nuestros pecados (1 Ioh 2, 1-2).

Juan se da aquí la mano con el tema de Mateo (10, 32), en que Jesús aparece como defensor en el proceso escatológico.

Al hablar del otro Paráclito, el cuarto evangelio afirma implícitamente el papel de defensor por parte de Jesús (14, 16). El otro se refiere al Espíritu —cuyo paralelismo con Jesús afirma la personalidad—, que, después de la partida de Cristo, acabará su obra y permanecerá con sus discípulos en lo íntimo de sus vidas <sup>246</sup>. El Padre lo enviará a ruegos de Cristo. En otra parte dice Jesús que lo enviará Él mismo (16, 7). Si la misión del Espíritu, lo mismo que la del Hijo, son atribuidas al Padre, ello no implica inferioridad respecto del mismo.

El Espíritu está llamado a desempeñar el papel de guía espiritual; Él santifica a los cristianos, introduciéndolos en el corazón

243. Cf. 14, 16.26; 15, 26; 16, 7; 1 Ioh 2, 1.

244. Referencias en BAUER, *Wörterbuch z. N.T.*, 1126.

245. Cf. Ioh 8, 34; Hebr 7, 25.

246. Ioh 14, 16.26; 16, 7-13. Para un estudio detallado de Ioh 16, 8-11, cf. M.F. BERROUARD, *Le Paraclet Défenseur du Christ devant la conscience du croyant*, en «Revue des sc. phil. et théol.» 33 (1949) 361-389.

del misterio cuya inteligencia les concederá. El evangelio joánico es en cierto modo el testimonio de que esta promesa se cumplió: «El Espíritu os hará recordar todo lo que yo os he dicho» (14, 26). Es el iluminador que esclarece todo el espesor de los *logia* y permite penetrarlos en su interior, abrirlos y discernir su significación, el sentido y el Espíritu.

El Espíritu será el maestro interior, el guía de los corazones. Juan sugiere lo que Pablo había afirmado explícitamente. El Espíritu es el alma de la oración cristiana, enseñando más particularmente a los fieles lo que debe constituir su objeto (Rom 8, 26).

La promesa de Cristo afirma que el Espíritu no solamente estará con sus fieles, como lo estuvo Jesús durante su existencia terrena, sino que estará dentro de ellos (ἐν ὑμῖν). El presente empleado prueba que esta presencia existía ya por la presencia de Jesús. Los discípulos explorarán ahora con la ayuda del Espíritu los misterios cuyas riquezas están muy lejos de haber inventariado enteramente. Y esta presencia activa del Espíritu no se acabará jamás (εἰς τὸν αἰῶνα). La fórmula significa la línea del tiempo en su extensión total e infinita <sup>247</sup>.

### *La vid verdadera.*

Al desarrollar Jesús la alegoría de la vid o de la cepa, traza el programa del apostolado <sup>248</sup>. El cargo que se confía a los apóstoles tiene algo con que espantar la flaqueza humana. La fuerza de los apóstoles se fundará en la oración (15, 16):

Entonces todo lo que pidieréis al Padre en mi nombre os lo concederá <sup>249</sup>.

La enseñanza repite de manera menos precisa el tema ya desarrollado del capítulo 14. El Padre es quien concede la gracia. Él sigue siendo el destinatario de la oración cristiana. Los discípulos no darán

247. H. SASSE, art. Αἰών, en ThWNT I, 198-199; O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 34.

248. L. BOUYER (*Le quatrième évangile*, 203) imagina que Jesús alude a la viña que ornaba el templo, cuyas puertas permanecían abiertas el día de pascua. Pero la perspectiva joánica no es la de la noche de pascua.

249. C.H. DODD (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, 51) relaciona este versículo con el Περὶ παλιγγενεσίας de la literatura hermética.

fruto por su actividad natural, sino que lo alcanzarán como un don de Dios en la oración, en unión con Cristo, que sigue siendo el gran intercesor. Su petición les hará comprender mejor su necesidad y recibir la gracia como una respuesta a su llamada y como fruto de su unión con Cristo; con esta condición, su misión y su obra se identificarán con las de Jesús.

### *Pedid y recibiréis.*

El discurso de Jesús, que procede por avances sucesivos, vuelve por tercera vez sobre la oración en su nombre, para afirmar que, en virtud de su unión con Él, los discípulos alcanzarán la concesión de todas sus peticiones (16, 23-24.26):

Aquel día,  
ya no me preguntaréis nada.  
En verdad os lo digo,  
todo lo que pidieréis al Padre,  
Él os lo concederá en mi nombre.  
Pedid y recibiréis,  
y vuestra alegría será perfecta...  
Aquel día,  
pediréis en mi nombre,  
y no os digo que rogaré yo al Padre por vosotros <sup>250</sup>,  
porque el Padre mismo os ama.

La perícopa está rimada por «aquel día» (v. 23 y 26). El «día» designa el tiempo que comienza con la resurrección y pentecostés para prolongarse en la eternidad <sup>251</sup>. No habría que limitarlo al sentido escatológico <sup>252</sup>. Se trata del tiempo de la Iglesia. Éste no excluirá la oración, como lo había afirmado ya Juan (14, 12-13). La oración será como el signo y la prueba de la autenticidad y profundidad de su unidad con Cristo mediador. «La certidumbre de ser oído — nota Bultmann — es la mayor posibilidad de la fe» <sup>253</sup>.

250. «Y no rogaré al Padre por vosotros» es la versión corta y más difícil de Juan Crisóstomo, confirmada por la versión etiópica.

251. P. HUBY, *Discours de Jésus après la Cène*, París 1932, 119.

252. Es la interpretación de Agustín y de autores modernos, como W. Bauer.

253. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 450.

Respecto de las afirmaciones precedentes <sup>254</sup>, la progresión reside, por una parte, en la solemnidad de la afirmación (*amen, amen*); por otra, en el universalismo y la certidumbre de ser oídos, fundados en la mediación de Cristo. La novedad de esta economía de la oración cristiana se funda en la mediación de Cristo glorificado (14, 13): «Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre.» Sólo después de la resurrección invocan los discípulos al Señor y lo introducen en el culto. Su mediación universal es la nota característica de la oración cristiana que la distingue de la de los judíos.

*Pedid y recibiréis* <sup>255</sup>. Hallamos aquí de nuevo la promesa de exaudición sin limitación alguna, tal como la habían referido los sinópticos. Una vez más, se da Juan la mano con la enseñanza de sus predecesores. La alegría prometida procede de la perfecta conformidad de sus deseos y de su acción con la voluntad de Dios, prenda de exaudición segura. «Las dos características de la *χαρά* están íntimamente ligadas: la seguridad absoluta y la certidumbre que dan la *παρησία*» <sup>256</sup>.

Las mismas afirmaciones se repiten en la conclusión, oscurecidas por la frase: «No os digo que yo rogaré al Padre por vosotros», que exige una explicación. La frase no quiere excluir la intercesión habitual de Cristo, claramente afirmada en otros pasajes <sup>257</sup>. Pero el nuevo estado está caracterizado por el hecho de que «el amor que me tenéis basta para protegeros», según la paráfrasis de Juan Crisóstomo <sup>258</sup>.

La comunión espontánea y casi inconsciente con Cristo prelude las gracias de oración de los contemplativos, en que el alma unida a Dios no se da ya cuenta precisa de la mediación de la humanidad de Cristo. «Jesús no tiene necesidad de intervenir, porque la

254. Basta comparar:

Ἐάν τι αἰτήσητε  
ἐν τῷ ὀνόματί μου  
ἐγὼ ποιήσω

ὅν τι αἰτήσητε  
Ἄμην, ἀμην, τὸν Πατέρα  
δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου

255. La comparación con los sinópticos es significativa (Mt 7, 7; 21, 22):

Mt 7, 7

Ioh 16, 24

Ἄιτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν

Ἄιτεῖτε καὶ λήψεσθε

256. El texto de BULTMANN que citamos es difícil de verter, sobre todo las palabras *Fraglosigkeit* y *Gebetsicherheit* (*Das Evangelium des Joh.* 451).

257. Por ej., 1 Ioh 2, 1; Rom 8, 34; Hebr 7, 25; cf. Ioh 10, 9; 14, 6; 15, 5.

258. JUAN CRISÓSTOMO, *Comm. in Ioh.*, hom. 79, 2.

evocación de su nombre basta para que el Padre escuche; también, porque Él mismo ora en los suyos... Tocamos aquí la punta extrema del misticismo cristiano»<sup>259</sup>.

*La oración según la carta primera.*

La función de intercesor de Cristo en la oración litúrgica y en la oración personal constituye como un hilo de Ariadna a través de toda la carta primera de san Juan. Su enseñanza se cubre con la del evangelio. Pero el ángulo visual no es absolutamente el mismo. Lo que en el sermón de la cena es promesa aparece aquí como experiencia. La intercesión de Cristo, la asistencia constante del Espíritu, la certidumbre de ser oído están matizadas por una experiencia de Iglesia, de donde no está ausente el pecado, donde el cisma divide a los que invocan el mismo nombre, donde el maligno siembra la duda y la ambigüedad allí mismo donde la fe busca y encuentra algo más grande que nuestros deseos y fracasos (1 Ioh 3, 19-21).

En este contexto, la carta adquiere un relieve singular. Se resiente toda entera de una tensión escatológica más clara que en el evangelio joánico. Juan recuerda que la mediación de Cristo es expiatoria, que Jesús es *ἱλασμός*, propiciación por nuestros pecados, no accidentalmente, sino por su existencia y misión<sup>260</sup>. En la Iglesia, el pecado hace misericordiosa a la caridad, y misionera a la oración. Como el Maestro, el discípulo que ora «dará la vida al pecador» (1 Ioh 5, 16).

El ser oídos exige que permanezcamos en Cristo y sus palabras permanezcan eficientes en nosotros. La oración es ante todo el ejercicio de la fe. Exige en primer lugar una fe viva, que se expresa en la caridad vivida en el Espíritu. Basta contar el verbo *ποιεῖν*, repetido continuamente en la carta. Con estas condiciones podemos tener la *παρρησία*, la certidumbre inmovible que ninguna duda podrá roer.

La oración es un juicio pronunciado sobre nuestra vida cristiana: ella mide la intensidad de nuestra fe, la dimensión de nuestro

259. A. LOISY, *Le quatrième Évangile*<sup>2</sup>, 438. La reflexión de conclusión está inspirada en el libro de J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, 166-188.

260. F. BUCHSEL, art. *ἱλασμός*, en *ThWNT* III, 318.

amor. Es ya exaudición: «Sabemos que Dios nos oye en todo lo que le pedimos, sabemos que poseemos todo lo que le hemos pedido» (1 Ioh 5, 15).

La oración de los cristianos continúa dirigiéndose en san Juan al Padre, como se dirige entre los judíos. Su novedad radica en la mediación de Cristo, que es el sumo sacerdote, *el* intercesor por excelencia. Él acaba la obra de salud comenzada en nombre del Padre, a fin de que la gloria divina resplandezca en la Iglesia. Cristo glorificado traza el camino de la oración; Él la conduce desde las situaciones concretas de nuestras vidas hasta el término de ellas, lo que da a toda oración hecha en su nombre la certidumbre de ser oída.

Unido al Padre por el misterio de su filiación con una unidad indisoluble, hasta el punto de ser uno con Él, Cristo le está también asociado en el culto. El Apocalipsis ha descrito largamente el culto tributado al Cordero, sin herir por ello el monoteísmo de los padres.

Mejor que los otros evangelistas ha explicitado san Juan la unidad que existe entre los fieles y Cristo. Él ha vertido el *ἐν Χριστῷ* paulino en términos personales, que traducen la reciprocidad de esta inhabitación espiritual: Cristo permanece en nosotros y nosotros en Él. La encarnación se continúa por la fe, dado que Jesús continúa permaneciendo con los suyos y en los suyos<sup>261</sup>.

Como Pablo, Juan desarrolla el papel del Espíritu en la Iglesia y en las almas. Juan explica, por experiencia, que el Espíritu es el maestro de la vida interior, el alma de la oración cristiana. La enseñanza del discípulo amado adquiere una densidad nunca encontrada por el hecho de dar testimonio de largos años de Iglesia y de experiencia vivida por la comunidad apostólica. En medio de las vicisitudes y persecuciones, la victoria pascual proyecta su luz sobre el misterio cristiano y la vida espiritual.

Hallamos aquí la atmósfera de lucha y tensión en grado menor que la halláramos en san Pablo. La oración joánica es más serena, más pacificada; más alegría que espera, más posesión que búsqueda: las realidades cristianas son realidades definitivas. El escándalo de la cruz es el comienzo de la glorificación, la cruz es más

261. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Paris 1936, I, 257-263.

un trono que un patíbulo. El aspecto de lucha que presentaba la teología de san Pablo ha sido sobrepasado.

Sería, no obstante, ilusorio imaginar la oración joánica como tranquila anticipación de la vida futura. Si el evangelio joánico nos hace contemplar una eternidad ya iniciada, que no pueden turbar ya ni la vista ni la experiencia del pecado, no hay que olvidar nunca que esta visión es la victoria lograda con una gran lucha, después de dura batalla. La carta primera nos permite darnos cuenta del puesto que la tensión escatológica ocupa en la vida y oración cristianas. Cristo y el Espíritu continúan su función de intercesores cerca de Dios, de abogados en un proceso cerrado, porque la discriminación entre la luz y las tinieblas, entre muerte y vida, y la revelación completa no han llegado todavía a su término.

#### IV. LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA ORACIÓN JOÁNICA

A primera vista, san Juan ha hablado menos que san Pablo de la oración; acaso haya referido menos *logia* del Señor acerca de ella; y, sin embargo, la oración aflora por dondequiera, está más inextricablemente ligada a la enseñanza de Jesús en el evangelio joánico, que en los sinópticos. La oración en Juan es expresión de la fe que contempla el Verbo de vida.

#### *Oración y fe.*

Una larga meditación iluminada por la fe permitió a Juan penetrar el alma de Jesús y comprender lo que pudo ser la oración de Cristo. Lo que los otros evangelistas nos entregaron en estado bruto, se ha hecho en Juan alma de su alma y de su contemplación.

La oración de Jesús expresa necesariamente la unidad y la reciprocidad que existe entre el Hijo y el Padre. Jesús contempla y hace suya la voluntad de su Padre; ésta es la *agape* que lo nutre y conduce. Las obras de Jesús son hijas de su oración, como son expresión de su sumisión filial. Ellas expresan la voluntad y misión que el Hijo no cesa de contemplar en la oración.

En el alma de Jesús no puede haber la menor duda de ser oído por su Padre<sup>262</sup>; la duda sólo puede provenir del hombre que no

262. F. BUCHSEL, *Das Evangelium nach Johannes*, 129.

discierne ya la voluntad divina. La claridad con que Jesús ve la obra que el Padre le ha mandado cumplir, lo pone al abrigo de toda vacilación y le garantiza que el Padre le escucha siempre (Ioh 11, 42). La oración de Jesús es necesariamente escuchada, porque está al servicio de la obra y de la glorificación del Padre.

Ésta es la razón por la cual toda petición, toda intercesión de Jesús es, a par, acción de gracias: su unidad de vida y su conformidad con el Padre le permiten anticipar el tiempo y le dan la certidumbre de que el Padre le oye, puesto que Él oye a su Padre. El tiempo fracciona en petición y reconocimiento lo que en la *agape* del Padre forma una sola cosa.

La oración de Jesús es inseparable de su actividad y de su ser; es, como sus obras, signo de la irrupción de Dios en el mundo. Así, es testimonio ante el mundo. Confiesa, es decir, proclama la misión recibida. La oración de Jesús es a veces pública, para llevar a los hombres a reconocer la obra del Padre que Él cumple, y a recibirla en la fe. Cristo ora junto al sepulcro de Lázaro para colocar a los hombres ante la opción fundamental: la repulsa o la acogida, la incredulidad o la fe. El evangelio, por lo demás, muestra hasta qué punto provocó la resurrección de Lázaro determinaciones contrarias (Ioh 11, 45-47).

La fe en san Juan es la aceptación del mensaje del Padre y la del Mensajero, ya que éste encarna el mensaje: Él es su palabra, el Logos. La fe es un encuentro personal con Cristo, que permite al cristiano y a la Iglesia unirse con Cristo glorificado. Este encuentro con el Señor hace presente para el creyente el *eskhaton*, realiza en el tiempo la eternidad<sup>263</sup>.

La fe es, por ende, una expatriación que arranca del mundo a la Iglesia y a cada uno de sus miembros, dejándolos, no obstante, en el mundo. Su misión es en adelante atestiguar esta irrupción de Dios en el desenvolvimiento de los últimos tiempos. Hay que medir esta tensión para comprender el drama cristiano.

La oración en san Juan es la expresión misma de esta fe; posee la misma firmeza, la misma *parresía*, en el sentido de seguridad y certidumbre, según la palabra cara al apóstol para caracterizarla. Como la fe que la inspira y que ella orquesta, la oración

263. R. BULTMANN, *Πίστις*, en ThWNT VI, 228.

es un éxtasis, que permite al fiel encontrar a Dios y bañarse en la intimidad inefable de la vida divina.

Cristo ha abierto al creyente el acceso a Dios, ha establecido el diálogo de la oración que permite medir, a par, la presencia y la distancia <sup>264</sup>. En la oración adquiere el cristiano conciencia de que está todavía en el mundo y es arrancado de él, que lleva en lo provisional una vida escatológica, una existencia de eternidad en el tiempo. Toda oración está condicionada por la unión con Cristo, lo que Juan llama «permanecer en mí». La certidumbre de ser oído proviene de la solidez de esta reciprocidad mística. «Si permaneciereis en mí y mis palabras permanecieren en vosotros, pedid lo que queráis y lo tendréis» (Ioh 15, 7).

La oración entraña una confesión de Cristo glorificado, es un testimonio dado de la comunión con Él; lo que Juan llama «orar en su nombre» (14, 13; 15, 16; 16, 23; 16, 24.26). Implorar la mediación de Cristo glorificado por el Padre es obligar a Dios a responder. Al escuchar la oración, el Padre confiesa a su vez al Hijo invocado <sup>265</sup>.

Para Juan parece indiferente que se ore al Hijo o al Padre, atribuir la exaudición al uno o al otro, porque la respuesta expresa siempre un mismo y único amor: «No digo que rogaré yo al Padre por vosotros, porque el Padre mismo os ama, ya que vosotros me amáis a mí y creéis que he salido de Dios» (Ioh 16, 27).

La oración brota de la existencia cristiana, eleva al creyente por encima del mundo vencido, de los deseos del mundo y de la carne; pide lo que ya posee (1 Ioh 5,15). La súplica es ya acción de gracias y exaudición, puesto que es la expresión de la vida eterna en nosotros, inspirada por el Espíritu.

En Juan, la oración cristiana ha vencido al mundo y sus deseos; ella inmuniza al cristiano contra toda angustia; es confianza inquebrantable y seguridad absoluta porque está sostenida por la fe en el Cristo glorioso.

#### ORACIÓN Y EXPERIENCIA ESPIRITUAL

Basta leer el comienzo de la carta primera de san Juan para sopesar de qué experiencia espiritual está cargado el mensaje que dirige a las iglesias (1 Ioh 1, 1-2):

264. R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, 433. Es lástima que el autor no haya desarrollado este aspecto, bien entrevisto en su *Theologie des N.T.*, en el artículo πρῶτης del ThWNT. 265. *Ibid.*, 433.

Lo que hemos oído,  
lo que hemos visto con nuestros ojos,  
lo que hemos contemplado,  
lo que hemos tocado  
—y ello concierne al Verbo de vida—,  
lo hemos visto y damos testimonio de ello <sup>266</sup>.

#### *Génesis de la experiencia joánica* <sup>267</sup>.

Juan nos desorienta por la amplitud misma de su experiencia espiritual que atestiguan todos los escritos. Este temperamento hirsuto y apasionado, que Jesús llamaba hijo del trueno (Mc 3, 17), aparece en la serenidad de un alma apaciguada. El lector superficial sólo percibe la tranquila posesión de la meta, en aquel momento cuyo temperamento se armonizaba con el hervor de las olas y los mugidos del mar.

Su evangelio nos aparece como esas viejas pinturas cuyos colores están todos borrosos y sólo queda el dibujo gris que hay que leer desde dentro.

Sería grave que esta voz casi velada no nos permitiera descubrir bajo el tono de la confidencia la vehemencia de una pasión sublimada; sería más grave aún imaginar esta alma viril y eruptiva bajo rasgos femeninos, dulces y desencarnados, como lo han representado ciertos pintores, siendo así que en él el amor, por su naturaleza, era sin bondad ni misericordia <sup>268</sup>. Los que se dejan llevar de parejos errores desconocen lo que de más profundo encierra la existencia de Juan y cuánto tiempo han batido olas tumultuosas las rocas de la orilla, antes de encontrar la paz de Dios hundiéndose en el océano de su misterio.

Tuvo que encontrar a Cristo para desnudarse del alma judía y nacer a la caridad de Dios. Si este encuentro fue menos brutal, menos fulgurante que el concedido a Pablo a las puertas de Damasco, lo marcó, sin embargo, con sello tal vez más fuerte. Juan no olvidó nunca este primer contacto, nada podrá borrar su quemadura en su

266. Nuestra traducción se inspira en el artículo de J. HERING, *Y a-t-il des aramaismes dans la 1<sup>er</sup> Épître de Jean?*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 36 (1956) 114.

267. Hemos aprovechado los estudios de R. GUARDINI, *Jesus Christus*, y de J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*.

268. R. GUARDINI, *Jesus Christus*, Wurzburg 1940, 101.



vida. Ochenta años más tarde, al redactar su evangelio, sitúa todavía el acontecimiento y marca hasta la hora del encuentro: «Era hacia la hora nona» (Ioh 1, 39.)

Para convencerse de ello basta releer la primera carta, en que Juan, más libre de su tema que en el evangelio, revela la revolución operada por el Señor en su vida y todo lo que hubo de derribar para construir el nuevo templo. Antes de penetrar el sentido de los acontecimientos y de las palabras, tuvo que cambiar interiormente, convertir su naturaleza y aprender lo que es el verdadero amor, el amor de Dios.

Este apasionado de la verdad y de un amor en espíritu aprendió junto al Amigo que el amor no era primeramente un valor, una noción, sino un rostro, una persona, la del Dios invisible que Jesús le desvelaba, la de los otros seguidamente. Le fue menester aprender cuán vana y mentirosa era toda religión y toda oración que no estuviera informada por el amor de Dios, que toma el rostro de los hermanos.

Esta alma contemplativa, llevada naturalmente a abismarse en Dios, hasta el punto de abstraerse de los hombres, dijo, sin embargo, con menos lirismo tal vez que Pablo, pero con no menos profundidad y densidad, cuánto se engañan y se ilusionan los que creen encontrar a Dios sin ver a sus hermanos.

Sería asesino no descubrir toda la complejidad de esta alma, tomar por riqueza de carácter lo que fue victoria de la gracia. Si Juan era de temperamento especulativo — el águila que se cierne —, lo primero que choca profundamente en sus escritos es su voluntad de realismo, el sentido de la encarnación, que se encuentra por dondequiera. No basta explicarlo por una reacción ante los pregnósticos de la época; la razón es más profunda. O, si se quiere, en la herejía naciente descubriría tal vez una tentación que había solicitado su giro de espíritu. Por haberla combatido y vencido, conocía mejor todo su peligro <sup>269</sup>.

De ahí que hallemos continuamente giros concretos, términos como *ποιεῖν, ὁρᾶν, βλέπειν, θεωρεῖν, ἀκούειν* a lo largo de sus escritos. Su experiencia tiene necesidad de expresarse en términos vívidos. Si emplea la palabra «Logos», la asocia (cosa que los exe-

269. R. GUARDINI, *ibid.*

getas «sincretistas» no han visto) a la de un brutal realismo, insoportable para un espíritu griego, *Σάρξ*: «Y el Logos se hizo carne y puso su tienda en medio de nosotros.» Acaso no haya texto más significativo que el prólogo de su carta (1, 1-4). En él subraya que su experiencia le viene a través de una experiencia sensible, que el Verbo de Dios se le ha aparecido a través de un cuerpo. Su divinidad permaneció para él inaccesible, porque se le escapaba por razón de su trascendencia. «No hubo aprehensión pura del Verbo de Dios — escribe el canónigo Mouroux —, de la vida eterna, sino comunión a través de lo que aparecía, de lo que se podía ver, oír, palpar del Verbo encarnado, y participación corporal y espiritual en la aprehensión de la vida eterna; en una palabra, unión con Dios a través de este gran signo que es el hombre Jesús» <sup>270</sup>.

Las mismas expresiones abstractas toman en él una significación concreta: la verdad es una persona; su contrario no es el error, sino la mentira. «Verdadero» es el epíteto, no de una doctrina, sino de Dios. Los exegetas que han querido poner en duda la historicidad del cuarto evangelio, han cometido el más grosero contrasentido. Si los otros evangelistas se contentan con narrar los hechos con más o menos toques pintorescos, con referir fielmente las palabras de Jesús, Juan comienza donde los sinópticos acaban. Lo que los otros entreveían, Juan lo contempla y describe. Lo que es alusión en los primeros, está aquí meditado, ahondado, y compone la trama misma del evangelio. Donde los otros no veían más que punto, Juan descubre estrellas. Así sucede con Mt 11, 25, alusión pasajera que se convierte en la estructura misma del cuarto evangelio. Juan no innova, sino que ve mejor y más lejos. Juan no se detiene nunca en lo pintoresco, en el paisaje que retiene a los distraídos, porque no escribe para ellos; Juan escribe únicamente para proclamar al mundo, en nombre de la Iglesia apostólica, el contenido del acontecimiento que él ha visto y palpado del Verbo de la vida. Todo su evangelio es una confesión en el sentido primero del término que hallamos tal vez en el libro de Agustín las *Confesiones*, que permiten por su parentesco espiritual comprender mejor la estructura mental del apóstol san Juan.

Juan no es un gnóstico que especula sobre los datos de la fe,

270. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, 168.

como ciertos teólogos; o, por lo menos, no lo es ya. Pone su espíritu especulativo al servicio de este encuentro interior. No se trata para el apóstol de construir una suma, sino de dar cuenta de un encuentro que fue una epifanía. Su pensamiento meditativo sólo parece repetirse a aquellos que no siguen su progresión y querrían encontrar una gnosis allí donde Juan nos entrega un testimonio. No quiere ver para conocer, sino para contemplar; escribe para describir, piensa con imágenes.

Todo lo que Juan relata brota de una experiencia prolongada, expresa lo que ha vivido y contemplado: el nacimiento a la vida de Dios, que se desenvuelve en una comunión espiritual, la acción del Espíritu, prometido en el momento de los adioses, que le permite recordar las palabras de Jesús y, consiguientemente, descubrir toda su densidad, todo su alcance espiritual.

La palabra de Dios aparece siempre a través de una confianza que expresa una realidad vivida, lo que da su sesgo particular a la exposición, su originalidad a la expresión («permanecer», por ejemplo), la sobrecarga a una frase que no se embaraza ya con la gramática, solícita únicamente de fidelidad y verdad.

Juan no respeta la lógica lineal. Los discursos de Jesús que refiere dan aparentemente una impresión de incoherencia: Jesús no responde en ellos a preguntas, sino a su pensamiento. Sólo Juan conoce la lógica de la contemplación, que se esfuerza por expresar lo inexpresable, por traducir sin traicionar.

Los acontecimientos y las palabras no tienen ya valor por sí mismos, sino por la contemplación que los tensa y por la experiencia que los ha visto. La intensidad misma de la misión interior hace más rico y más difícil el intercambio entre el objeto y el sujeto. El sujeto se abisma en el acontecimiento, parece perderse en él y lentamente percibe su significación. El objeto se desvela y le desvela aspectos continuamente nuevos, insospechados e inexplorados.

Esta fidelidad a una contemplación interior, compleja y única a la vez, asida e inasible, se traduce por la frase joánica, que adelanta volviendo a empezar y se organiza en un aparente desorden. Sólo Juan puede expresar su experiencia por avances sucesivos; es pintor, trabaja y progresa a fuerza de retoques.

El lector se ve obligado a buscar continuamente el centro de su pensamiento. Es llevado, como la ola del mar, por el flujo y re-

flujo de un pensamiento parecido a oleadas sucesivas que se recubren y dan ritmo al movimiento hacia delante <sup>271</sup>.

En el corazón de su contemplación descubre Juan en Dios al mundo, el drama del cosmos, la tensión ontológica entre las antinomias: mundo - Dios, luz - tinieblas, muerte - vida, las mismas que se habían expresado en sus resistencias y en su conversión. Juan construye una economía, no de la gnosis o de la razón, sino de la revelación y de la visión: discierne la dimensión cósmica del acontecimiento evangélico. Si el universalismo parece menos extenso en Juan que en Pablo, en él se desarrolla más en profundidad. Juan ve su misión en Dios, Pablo ve a Dios en su misión; Pablo descubre, manos a la obra, la ciudad de Dios; Juan contempla la Jerusalén celestial bajada a la tierra y la describe a los hombres.

El discípulo a quien Jesús amaba no escribe para construir una síntesis, sino porque sabe que tiene una misión; es apóstol y debe proclamar al mundo un descubrimiento que ha de compartir con los otros. Éstos pueblan constantemente su pensamiento, como obsesionan la oración de Jesús. Hasta en la intimidad de su comunión descubre Juan a la Iglesia. Hay que detenerse extrañadamente en la periferia para calificar de individualista al que es esencialmente eclesial.

### *Oración y experiencia cristiana.*

La experiencia religiosa de Juan es ante todo cristológica, se enraíza en la revelación del Verbo de vida. La encarnación del Hijo es el punto de partida y la vía de acceso al misterio de Dios. Por la fe se nos asegura la mediación de Cristo. Es más, por la fe penetramos hasta Dios en Cristo. Estar en Dios es, en definitiva, «estar en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo, que es el Verdadero y la vida eterna» (1 Ioh 5, 20). Nada tiene, por ende, de sorprendente que el Hijo sea asociado al culto del Padre y que el alma mística pueda perder, una vez llegada al término, el sentido de la humanidad de Cristo.

Toda oración es hecha en nombre de Cristo, porque Él es la vía de acceso necesaria y segura a Dios; es comunión con Dios en

271. J. MOURoux, *ibid.*, 173.

Cristo por una inmanencia recíproca: «El que confiesa al Hijo, confiesa también al Padre» (1 Ioh 2, 23). Se trata de un estado; Juan emplea con preferencia la palabra «permanecer» (1 Ioh 4, 13; 2, 28; 4, 16). Pero la realidad de la fe es dinámica, se desenvuelve desde sus humildes comienzos hasta los esplendores de la contemplación. El Padre está en el principio y término de esta larga transformación interior, que es percepción más profunda en la fe, la esperanza y el amor, de esta vida en Dios.

Esta experiencia cristiana es pneumática: es obra del Espíritu (Ioh 14, 16; 1 Ioh 5, 6). Juan desenvuelve la enseñanza evangélica de Lucas, que ha referido la promesa de Jesús: «Cuánto más dará el Padre del cielo el Espíritu Santo a los que se lo piden» (11, 13). Lo que aparecía en Pablo en el ápice del alma, prolongando en oración los balbuceos del hombre, es en Juan la verdad, que enseña desde dentro e introduce en el misterio de Dios (1 Ioh 2, 20-27). Es una fuente borbotante de conocimiento que permite al fiel recibir la enseñanza cristiana y descubrirla desde el interior y discernirla de la mentira.

La última nota característica de esta experiencia espiritual es ser eclesiológica. Toma su punto de partida de la catequesis apostólica en los sacramentos de la fe, el bautismo y la eucaristía, que forjan la comunidad. El amor de los fieles es la garantía y el signo de que la *agape* de Dios mora en ella. Toda experiencia espiritual, fuera de esta dimensión horizontal, sería un artificio <sup>272</sup>.

## CONCLUSIÓN DEL ANALISIS ESCRITURARIO

Al término del análisis escriturario, parece menos temerario establecer un balance provisional y esbozar a grandes rasgos una síntesis. La oración cristiana es ante todo la expresión de la fe, comunión en el misterio humanodivino de Cristo. Ella trasciende todas las otras formas de oración, porque es la oración de los hijos de Dios en el único Hijo. Es la contemplación del misterio que Jesús vino a revelar a los hombres y en el que los introduce por la fe y la Iglesia (*filii in Filio*). Se concentra y cifra en el grito que el Espíritu lanza en el alma del fiel y de la Iglesia: «*Abba, Padre.*» La comunidad de los fieles — y cada uno de sus miembros — percibe la invocación del Espíritu que confiesa el nombre del Padre y comulga a su vez por la oración y confesión en el misterio percibido.

El apóstol san Pablo traduce en su experiencia personal la misma realidad que revelan los evangelios sinópticos y que expresa Juan cuando habla de la adoración en espíritu y en verdad. Toda oración inmerge al discípulo de Cristo en pleno misterio trinitario: de la oración a la Trinidad. Esto es lo que le da su dimensión e interioridad. Este carácter teologal constituye la novedad de la religión y de la fe de la Iglesia. Por esto la oración cristiana supone primeramente una aceptación del Señor y termina en contemplación reconocida de la gracia recibida por obra de Cristo y en el Espíritu.

Si queremos deslindar las ideas fundamentales que componen la oración cristiana, podemos reducirlas a cuatro: es eclesiológica y existencial, eucarística y escatológica.

### *Dimensión eclesiológica.*

Los modernos sienten curiosamente la necesidad de legitimar la integración de la liturgia en la oración, como si pudiera concebirse la una sin la otra. La Escritura nos descubre el maravilloso comer-

272. J. MOURoux, *ibid.*, 191-198.

cio que existe de la una a la otra y el apoyo que mutuamente se prestan.

En efecto, la oración cristiana no es un ejercicio *yogi*, un simple problema de ascesis; es una respuesta (*Ant-Wort*, como dicen puntualmente los teólogos alemanes, jugando con la respuesta dada al Verbo de Dios) del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres, a la invitación divina. No conoce la tirantez entre oración interior y litúrgica. Estas formas diversas experimentan una misma y única acción de gracias por la obra de la salud, que introduce a todos y cada uno en el arca de la Iglesia.

En la comunidad de los fieles el cristiano es por definición un miembro, es concebido siempre en función del todo. A la vocación recibida corresponde la función que le permite concurrir al perfeccionamiento del conjunto. Cada instrumento enriquece la sinfonía en que se integra. Lejos de ser confusión, la unidad tiende no a disolver los seres que reúne, sino a perfeccionar unos por otros en una misma armonía. Sólo la oración litúrgica bien comprendida puede dar a la oración personal las dimensiones de la fe que la nutre. Pero la oración interior, «el diálogo solitario» de que habla Edith Stein, prepara las piedras vivas que construyen el reino de Dios. Es verdad decir que «toda oración auténtica es oración de la Iglesia; por cada oración sincera, algo se opera en la Iglesia, y es la Iglesia misma la que ora, porque el Espíritu Santo, que vive en ella, es también en cada alma el que ora por nosotros con suspiros inefables»<sup>1</sup>.

En el silencio de su oración solitaria, Jesús prepara la obra de la redención universal. Lo poco que la Escritura nos ofrece acerca de la oración de Jesús nos enseña que ella establece el diálogo entre el Hijo y el Padre en el misterio insondable de su unidad. Jesús revela el secreto de esta reciprocidad cuando da gracias al Padre de reservar la revelación a los sencillos (Mt 11, 25-27). Este diálogo se prosigue a lo largo de su existencia terrena sin interrumpirse nunca. Jesús no tiene siquiera necesidad de buscar la soledad para orar interiormente; los hombres no lo distraen, porque ellos pueblan su oración. Ésta lo retrae constantemente al objeto de su misión; se anima siempre, en el cara a cara con el Padre, por la presencia humana.

1. E. STEIN, *La prière de l'Église*, Paris 1955, 51.

En una ocasión privilegiada, al final de la última cena, Jesús habló a su Padre en presencia de los apóstoles, «de los que Él le había dado». Esta oración introduce en el misterio sacerdotal del sumo sacerdote; ella nos permite oír al Hijo hablar a su Padre en el santuario de su corazón y enseña al discípulo a hablar también él con Dios.

Cuando Jesús enseña a sus apóstoles a orar, les enseña, a par, a retirarse a su cuarto para rogar al Padre en el secreto del corazón, como los hijos, y a invocarlo en plural, diciendo: «Padre nuestro.»

Los Hechos de los apóstoles, que evocan sobre todo la oración común revelan a la vez que los gigantes de la comunidad mesiánica: Pablo, Pedro y Esteban, son hombres de oración, en quienes la meditación hace descubrir siempre la dimensión eclesiológica y servir a la obra de la redención. En la noche de su ceguera, Saulo espera en una oración solitaria la respuesta a su pregunta: «Señor, ¿qué quieres que haga?» Pedro se prepara a su misión entre los gentiles orando en soledad. La Iglesia naciente espera la efusión del Espíritu que ha de fecundar su acción, en el silencio del cenáculo, en torno a la Virgen, apóstol del silencio.

En ninguna parte es tan visible como en san Pablo el movimiento correlativo y simultáneo entre oración personal y oración comunitaria. Su visión ante Damasco es una vocación. En la misma luz descubre a Cristo y a los hermanos, el servicio de Dios y el servicio de los otros. Toda su experiencia espiritual se hace en la Iglesia y viene de la Iglesia, que le abre sus puertas y lo reduce siempre hacia ella misma como hacia su centro, que le da el impulso y garantiza la autenticidad.

San Juan, a quien espíritus superficiales o parciales han querido imaginar individualista, no pierde nunca de vista que Jesús vino a congregar en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos. Su evangelio es eclesiástico por esencia. Por instinto se sitúa en la Iglesia y ora en la Iglesia. Si hace suya la vida sacramental; si bautismo y eucaristía aparecen en filigrana a lo largo de todo su evangelio, no es en virtud de un sistema, de una tesis, sino de una experiencia, de una necesidad espiritual que se impone a él y le impone la revelación. Nadie ha enseñado la exigencia y ejercicio de la caridad vivida con los hermanos con tanta insistencia como este

meditativo que, en la soledad, por un diálogo silencioso con su Maestro, ha comprendido la *agape* universal de Dios.

Como la oración del sumo sacerdote, la oración joánica está poblada de toda la comunidad, la presente y la futura. Para él no existe ya otro fraccionamiento que el de la repulsa, el de la incredulidad. Unidad y universalidad son, según el discípulo amado, los *leitmotiv* de la oración de Cristo y de la oración cristiana.

La carta primera de san Pedro y el Apocalipsis describen la ciudad de Dios construida de piedras vivas, en que ningún creyente es sacrificado, sino que entran todos en una construcción única, bañada por la luz del Cordero que penetra a todos y a cada uno. A través del Apocalipsis, que abraza en su fresco toda la dimensión del tiempo, de la historia y del cosmos, hallamos imbricadas la oración personal, la unión mística con la liturgia universal que canta la acción de gracias de todos los elegidos.

El fundamento de la relación entre persona y comunidad, puesto en relieve por la oración, hay que buscarlo en el misterio de Cristo. Él es el gran reunidor, la síntesis de la historia, el amén de la humanidad y de la creación, el mediador, colocado en el centro del universo y de la salud. La historia del mundo conjuga, teniéndole a Él por sujeto, el verbo venir: Él ha de venir, Él viene, Él ha venido, Él vendrá pronto.

Jesús lleva en sí mismo la creación entera, la humanidad con su pecado y su drama, con su carne y su sangre; Él hunde sus raíces en lo más profundo de la condición terrena para asumirla y salvarla toda entera. Él hace suya la laga ruta humana, que parte de Adán y va hasta el último viviente del día postrero.

Llevando sobre sí esta carga, el siervo se presenta delante de Yahveh, su Padre. En Él se funden oración y liturgia. Su existencia entera está polarizada por el sacrificio supremo; es el bautismo que ha de recibir, la hora que tiene que afrontar. Él tiene que arrancar todas las barreras, todas las divisiones establecidas por el pecado de los hombres en el curso de la historia y congregar el pueblo de Dios en el nuevo Israel de los verdaderos adoradores en espíritu y en verdad.

La oración retrae constantemente a Jesús al objeto de su misión, a la razón de su venida, que es la obra que el Padre le confiara. Ella es el secreto de su existencia, porque la voluntad del

Padre es la comida que le da vida. La oración de Cristo lleva su acción hasta la intimidad de su unidad con el Padre en cuanto Hijo único, hasta el corazón del misterio trinitario. Ella permite en la medida en que hemos recibido su confianza descubrir en el diálogo con el Padre la vida más secreta del alma de Cristo y el misterio insondable de su ser de Dios-Hombre.

El alma de esta oración eclesiástica sigue siendo el Espíritu. Por un movimiento a un tiempo centrípeto y centrífugo, reduce a los hombres de la dispersión a la unidad de una misma Iglesia y empuja a ésta a rebordar sus límites para alcanzar la totalidad. El Espíritu despierta en el alma de la comunidad y de cada uno de sus miembros la angustia del mundo, la inmensa aspiración a la universalidad. La oración que inspira trasciende nuestro entendimiento y pide que se cumpla el misterio de la Iglesia.

#### *Dimensión existencial.*

Nos habíamos propuesto estudiar la oración como teólogos, más sensibles al dato de la fe que a las fluctuaciones de la historia. La formulación explícita de la *lex credendi* en la *lex orandi* se halla en la confesión de la fe. Ésta se integra en la celebración litúrgica y constituye, por el mero hecho, uno de los polos de una oración existencial. El estudio de la liturgia primitiva nos ha demostrado que no existe culto sin profesión de la fe. Los verbos *ὁμολογεῖν*, *ἔξομολογεῖν*, tan característicos de la confesión de la fe, significan ante todo que se proclama el señorío de Jesús. Todas las confesiones de fe apostólicas son cristocéntricas. Fundan la fe cristiana en la venida, misión y resurrección gloriosa del Verbo hecho carne. El *Kyrios* ocupa el mismo puesto central en la fe, el culto y la Iglesia.

Haga la confesión de fe solo, en el bautismo, en presencia de los hermanos o con la comunidad reunida para la asamblea litúrgica, el cristiano tiene conciencia no solamente de aceptar un don objetivo por una adhesión puramente intelectual, sino de comprometer todo su ser en una relación personal al Dios que se ha revelado a él por su Hijo.

La invocación litúrgica del nombre de Jesús no corre nunca riesgo de magia que vicia a muchos cultos paganos, sino que supone y

exige del creyente que mida las distancias. Iniciado al misterio cristiano por gracia, su fe es un don recibido por la mediación del *Kyrios* presente y de la Iglesia esposa de Cristo. La fe oída en la palabra de Dios o percibida en la contemplación se torna siempre en san Pablo oración y alabanza. Cuando los cristianos reunidos rezan el símbolo, afirman la comunidad de la fe en la unidad de la Iglesia. Así, toda oración que de ella dimana o a ella se refiere, es la expresión, el amén de esta fe. El apóstol de las gentes ilustra a maravilla esta marcha. A las puertas de Damasco se le reveló Dios en Cristo. Esta visión provocó una reversión al mismo tiempo que una disponibilidad total por su parte. La asidura de Dios impera en adelante sobre toda su existencia, sobre el ser entero puesto al servicio de Dios y de los hermanos.

Personal o comunitaria, la oración no puede separarse de la fe recibida y compartida en el culto, que le da vida y crecimiento. Esta fe compromete a todo el hombre en toda su existencia. No puede haber solución de continuidad entre la oración y la vida, entre la celebración litúrgica y la existencia cristiana, porque la fe confesada no es sentimiento de un instante, sino expresión de una vida renovada por el Espíritu; es necesariamente dinámica, encierra la acción que debe expresarla.

Así pues, la existencia cristiana es el otro polo de la oración y permite a la fe afirmarse frente al mundo en todas las fases y situaciones de la vida. Tertuliano lo dirá más tarde: «La boca que responde amén al trisagio litúrgico no tiene derecho, en la hora del martirio, a adorar y confesar por la eternidad a ningún otro que a Dios y a su Cristo»<sup>2</sup>.

La misión en medio de los hombres no puede separarse del servicio de Dios. Es el flujo y reflujo de una misma gracia recibida y compartida. En la intimidad y comercio de una reciprocidad total con su Padre, Cristo lleva la humanidad, es solidario de aquellos que Dios le ha dado. Los lleva hasta en la oblación de su vida, en el último acto que resume y acaba toda su existencia. Pablo es apóstol de los hombres por el mismo movimiento que se ha dado a Dios. No solamente no existe en él tensión entre su contemplación y su acción sino que el equilibrio de ellas es el equilibrio mismo de su

2. *De spectaculis*, 25.

vida. Toda oración paulina se enraíza en la Iglesia y reduce hacia ella la obra de la evangelización. Su oración brota de su misión.

A lo largo de todas sus cartas se corresponden los temas del apostolado y de la vida cristiana. Los privilegios de su vida interior son los de su apostolado. Son el sello de Dios sobre su acción y sobre su oración. Hasta en las expresiones, la oración y la evangelización aparecen como los componentes de un mismo misterio para cuya proclamación lo había Dios escogido. Su oración y su acción se sitúan en el corazón de la obra del Padre, recibida de Cristo que unifica todas sus actividades, como resuelve todas las disonancias en un acorde maravilloso. Acción y oración, servicio de Dios y servicio de los hombres son manifestaciones diversas de la *agape* única de Dios que enciende su corazón.

La acción y la caridad, el servicio de los otros y, sobre todo, de los miembros más desheredados, sopesan y deciden el valor de nuestra oración, la autenticidad de nuestra ofrenda. El cristiano está en perpetua situación litúrgica. Su existencia no hace más que prolongar y acabar el culto o también, en cierto sentido, lo prepara. Por esta razón el apóstol Santiago censura con violencia el extravío de los que separan el culto de las obras de misericordia y olvidan que los necesitados son los invitados permanentes de Dios. Santiago recurre al ejemplo de Abraham, que, al ofrecer a su hijo, se da a sí mismo. Por la misma razón modifica Pablo los términos culturales de servir (*λατρεύειν*, *λατρεία*), de liturgia (*λειτουργεῖν*, *λειτουργία*), de diaconía (*διάκονος*, *διακονεῖν*) para expresar el servicio de los otros. El pan de la caridad, como el pan de la palabra o de la eucaristía, expresan el mismo misterio de la caridad de Dios que se reveló por Cristo.

La oración, por ende, sólo es auténtica si la expresa toda la existencia. El creyente debe ofrecerse sin reserva, cuerpo y alma, «como una oblación viva, santa y acepta a Dios: ése es vuestro culto espiritual», dice san Pablo a los romanos. Ése es el culto de vuestra fe, dice a los filipenses. Sea cual fuere la condición del cristiano, ligado por el matrimonio o libre en el celibato, en la persecución y sobre todo en la hora del martirio, la vida del creyente debe ser una confesión en acto, debe expresar el amén de la fe.

El martirio de Esteban anuncia la gesta del martirologio, en que los cristianos conciben su sacrificio como una liturgia. Esteban

repite por instinto la confesión de la fe cristiana y afirma, a par del señorío de Jesús, el misterio de la Iglesia, lugar del Espíritu, cuerpo del Señor resucitado. Su oración vale el precio de su vida dada.

#### *Dimensión eucarística.*

La oración cristiana es esencialmente eucarística. El Nuevo Testamento emplea las palabras *εὐχαριστία*, *εὐχαριστεῖν*, nuevas en la Biblia, para expresar una realidad desconocida de la piedad y culto judíos. Nadie las emplea de manera tan frecuente como san Pablo. Si el término existía ya en la epistolografía griega, el Apóstol lo carga de nuevo contenido; en odres viejos vierte el vino evangélico.

*Ἐυχαριστία* corresponde a *χάρις*, como el estribillo a la estrofa. La *χάρις* es la acción divina de la gracia, el don de Dios que se manifiesta en el tiempo mesiánico por el envío de su Hijo: «De tal manera amó Dios al mundo, que le dió a su Hijo.» Gracia, don, *agape* son sinónimos para expresar la acción de Dios con los hombres.

El hombre es por su condición un *χαρισθεὶς*, el que ha recibido, un beneficiario. Cada don de Dios se parece a los milagros de Jesús, pues contiene el signo y presagio de dones mayores. Si la razón distingue órdenes de dones, en el plano de Dios y en el desarrollo de la historia hay continuidad entre el orden natural y el sobrenatural, pues uno y otro están inclusos en una economía única. En el don de su Hijo al mundo recapitula el Padre todos los otros dones, desde la creación, la providencia, lo que hace decir a san Pablo que los gentiles mismos deberían darle gracias (Rom 1, 21). Ante el espectáculo de lo creado, hubieran debido celebrar la magnanimidad del creador.

El don del Hijo permite medir la progresión y jerarquía de los beneficios y manifiesta al mundo la *agape* del Padre, al revelar al hombre el orden nuevo, la alianza definitiva en que puede decir en adelante con toda verdad en la oración: «*Abba*, Padre.» La eucaristía recapitula para la Iglesia todos los beneficios de Dios; es el memorial vivo que el Hijo de Dios dejó al mundo. De ahí que las anáforas consagradorias sean acciones de gracias por la cadena inin-

terruptida de *mirabilia*, desde la creación hasta el envío del Hijo y del Espíritu, que terminan en la fracción del pan y en ella se ritualizan.

La acción de gracias es, por tanto, la nota tónica de fe y de la oración cristiana, por ser la respuesta del hombre al don recibido, la acogida a la visita de la *agape*. San Pablo emplea la misma palabra *χάρις* para el don y la respuesta. La palabra dada y recibida: «Y primeramente doy gracias a mi Dios por medio de Jesucristo por todos vosotros» (Rom 1, 8). Este *leitmotiv* se repite a todo lo largo de la obra y de la correspondencia paulina. Es uno de los puntos en que el pensamiento del Apóstol ha ahondado más en el mensaje evangélico. El hombre es siempre precedido por Dios, el cristiano es prevenido por el Padre: de ahí que la acción de gracias sea la percepción por parte del hombre de su condición frente al dador de todo don.

La oración misma procede de la gracia. Es un don recibido. El Espíritu la formula arrastrándonos en su estela, enseñándonos nuestro papel de hijos. Cada acción de gracias introduce al orante más profundamente en el misterio de su filiación y en la gracia de la salud. Puesto que Dios da siempre y el Hijo ante el Padre no puede hacer otra cosa que recibir, la acción de gracias es lo único que podemos devolver a Dios; el cristiano es, por definición, un *εὐχαριστός*, el que da gracias, según la palabra paulina.

Esta acción de gracias es asentimiento a la salud recibida y trae a la existencia cristiana la seguridad (*παρρησία*) y la alegría, que estallan en todas las páginas del libro de los Hechos; al creyente, la seguridad e invulnerabilidad hasta en la prueba y la persecución.

La oración cristiana suprime la distancia que separa la acción de gracias de la petición, dado que una y otra se refieren a una misma economía, representan la profundización del mismo misterio, recibido para ser mejor acogido, en que cada saciedad suscita una sed mayor. San Pablo une en la misma frase la petición a la acción de gracias (Eph 1, 16; Phil 1, 3-4; 4, 6). Cada liberalidad divina lleva en germen una liberalidad mayor, pues, según la palabra de san Agustín, Dios está más dispuesto a dar que el hombre a recibir.

La acción de gracias no es accidental a la existencia cristiana ni separable de ella; es la condición cristiana en acto, la *Ant-wort*,

la respuesta del amor, el sí de la vida a la obra de Dios. Si la salud ha sido traída una vez por todas, el cristiano debe consagrar su existencia entera a realizarla, debe hacerla carne y sangre suya, en su alma y en su vida. La vida cristiana es una acción de gracias ininterrumpida en la medida en que el creyente participa activamente (κοινωνία εἰς, Phil 1, 5) en la obra de salud y la hace suya. En la carta a los Romanos (7, 24) se transparenta algo del esfuerzo necesario para que la gracia atravesase la opacidad del cuerpo destinado a la muerte. Sólo la mediación de Cristo permite a la gracia alcanzar la victoria. Para ser fiel a su propio dinamismo, la acción de gracias llama a la gracia, que le permite, no utilizar el don recibido, sino someterse a él y someterle toda la existencia en la alegría del descubrimiento y en la sinceridad del reconocimiento.

Toda acción de gracias pasa en adelante por la mediación de Cristo. Es inclusión en el Señor Jesús, que es la acción de gracias viviente, como es el amén de la salud. La creación, la historia, las promesas han hallado en Él su cumplimiento. De ahí que también por Él decimos nuestro amén a la gloria de Dios (2 Cor 1, 20).

La acción de gracias permite a par medir hasta qué punto la fe es comunitaria y personal. Ella es el testimonio de gratitud de la comunidad por el misterio de la salud y la expresión más personal, más íntima, en que el ser entero se da cuenta de su filiación divina por el nacimiento en el Espíritu y acerca la transformación que opera la gracia.

En conclusión, la vida cristiana es eucarística. La gran oración del cristiano es la eucaristía, el sacramento de la acción de gracias, que es la presencia y acción de Jesús, la actualidad de su sacrificio. Es el Cristo eucarístico, la acción de gracias hecha carne que perdura en el corazón de la historia y del mundo hasta su transfiguración en la gloria. El Apocalipsis describe la liturgia celestial como una acción de gracias sin término, como si la eucaristía (εὐχαριστία) fuera la última palabra de la historia.

#### *Dimensión escatológica.*

Si la oración del tiempo de las preparaciones y prefiguraciones estaba ya sostenida por la espera mesiánica, la oración del nuevo Israel sabe que las promesas se han cumplido: es, por ende, acción

de gracias, porque han comenzado los tiempos de la plenitud, los últimos tiempos. Este cumplimiento exige el despliegue de toda la duración de los últimos tiempos; la oración cristiana es, por consiguiente, necesariamente escatológica. Acción y espera expresan la tensión de la fe y el ritmo de la oración.

En el mundo que cambia, en la historia que se acaba, la Iglesia y cada cristiano dan testimonio de otro mundo, de otra ciudad, de otra vida, del reino de Dios hacia el que peregrinan, como el patriarca Abraham de la primera caravana.

La ley del éxodo y del éxtasis, que resuena a lo largo de toda la historia de la salud, desde los orígenes a su cumplimiento, tensa al cristiano en todo su ser hacia la tierra de Dios. De ello hemos podido convencernos a través de todo nuestro análisis; la perspectiva escatológica es un elemento constitutivo, una dimensión esencial de la oración cristiana.

La historia está tensa hacia Cristo, que ha venido y que viene sin tardanza. En el Apocalipsis emplea Juan el presente y no el futuro, porque la venida y el retorno se inscriben en la misma línea, forman parte de la misma historia que se cumple ante nuestros ojos. El misterio pascual de Cristo, del que pende la existencia cristiana, significa ya la victoria alcanzada una vez para siempre y para toda la dimensión del tiempo. La pascua eucarística y la pascua cristiana permiten anticipar el fin, vivirlo en misterio, aun dando constantemente a los creyentes nuevo impulso hacia la era de los cumplimientos. «Anunciaréis la muerte del Señor hasta su vuelta.» Es el movimiento del pueblo de Dios hasta la consumación de la pascua. Cada eucaristía, cada oración anticipa el cántico nuevo que oyó el vidente de Patmos.

El último libro de la Biblia, el Apocalipsis, que describe la liturgia celeste, termina con el *marana ta*, que daba ritmo a la oración de las primeras comunidades cristianas y a sus celebraciones litúrgicas. Es el grito del Espíritu en el corazón de las asambleas, en el secreto de las almas.

El padrenuestro, que, según la palabra de Tertuliano, resume todo el evangelio y sirve de modelo a toda oración, enseña a pedir al Padre que se cumpla plenamente su obra, que es la santificación, el reino y señorío universal de Dios. Él hunde constantemente a la Iglesia en su condición concreta, que es la lucha en la batalla per-



manente de la muerte con la vida, de las tinieblas con la luz. El universo entero toma parte en este combate gigantesco. En una descripción impresionante ha pintado el apóstol esta espera universal, en que el cosmos hace eco a los gemidos de los fieles.

La oración cristiana, inspirada por el Espíritu, es ya una anticipación del nuevo eón, es ya la oración del mundo esperado. Ella permite al creyente medir su expatriación, su condición de extranjero en el mundo que pasa. Ella le hace darse cuenta de que el centro de gravedad se ha trasladado hacia el *eskhaton*, que es Cristo, clave de arco de la casa de Dios que sube hacia el Cristo glorioso, primicias de la salud universal, de la pascua definitiva. En el curso de los últimos tiempos, de la historia que corre a su término, la Iglesia y el creyente dan testimonio de la irrupción del otro mundo, que se instala ya en lo definitivo, cuyas arras y promesas poseen los cristianos con el Espíritu.

No se trata de una espera pasiva, de un mesianismo a la manera de los tesalonicenses, sino de una transformación progresiva que trastorna y sacude, que pone en tensión todas las energías del hombre para obtener los bienes por venir y entrar en posesión de la herencia. El hombre, según la admirable palabra de san Agustín, está bajo la muela que prepara el pan eucarístico; en la Iglesia y por la Iglesia se realiza el misterio del renacimiento universal, de donde saldrá una humanidad unificada, nueva y transfigurada.

La noche de la vigilancia cristiana, en que la Iglesia, imitando el ejemplo de los primeros hermanos en medio de las persecuciones y catástrofes, no cesa de repetir el *marana ta* de la primera comunidad, está ya irisada por el alba pascual que anuncia el día sin fin, la luz sin tinieblas, la Jerusalén de los elegidos iluminada por la gloria de Dios, en que el Cordero hace de antorcha. Entonces comenzará la acción de gracias sin fin, una vez que la esperanza hubiere cedido el puesto a la caridad única y se gusten los bienes preparados por Dios para los que Él ama. *Marana ta*.

## II

### PLEGARIA Y LITURGIA DE LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

## INTRODUCCIÓN

La primera parte de la presente historia teológica ha descrito el nacimiento de la oración cristiana. Tras la lenta elaboración del Antiguo Testamento, la alabanza de Israel se encarna en el Verbo humanado, el perfecto religioso del Padre.

La comunidad apostólica, san Pablo, san Juan expresan en su oración su fe y su comunión en el misterio de Cristo, que les ha revelado al Padre y les ha permitido decir con Él, en el Espíritu: «*Abba, Padre.*» La oración cristiana sumerge a los discípulos en pleno misterio trinitario. Tiene, pues, como dos polos, a Cristo mediador y al Dios trino. Este carácter teologal constituye su novedad y le confiere su dimensión e interioridad. Oración eclesiológica y existencial, eucarística y escatológica.

La segunda parte se esfuerza en proseguir la investigación teológica desde la comunidad judeocristiana hasta el concilio de Nicea. Dos siglos de lenta elaboración preparan la edad de oro patristica. Tiempo de gestación en que la Iglesia discutida, perseguida, a menudo desgarrada en su unidad y doctrina, madura su experiencia, reflexiona sobre los datos de la fe y vive de una oración existencial.

La oración cristiana se funda en la fe de Abraham, la fe en Jesucristo. Convertidos al Mesías, los hijos de Israel permanecen hijos de Abraham. La Iglesia los ha desembarazado de las servidumbres introduciéndolos en la herencia. Esta conversión entraña rotura, pero también continuidad. La Biblia sigue siendo el libro de familia, la revelación fundamental. Los cristianos siguen rezando los salmos, oración de su infancia. Conservan su inspiración y el lirismo que se halla también en las *Odas de Salomón*. El bautismo y la eucaristía permanecen cercanos a las abluciones y a las bendiciones judías de las comidas.

Estos préstamos tomados a la sinagoga no deben engañarnos acerca del acontecimiento que ha trastornado y transformado la his-

toría: la venida de Cristo mediador. La emancipación doctrinal y espiritual no se hace sin desgarraduras. Es lenta y laboriosa. La acción de los medios judeocristianos se mantiene particularmente en Siria, luego en Edesa, hasta los siglos III y IV, en grupos espirituales cuyo fervor no garantiza siempre la ortodoxia.

Paralelamente a las comunidades judeocristianas se desarrollan las iglesias de la gentilidad. Las primeras generaciones venidas del paganismo: Clemente, Ignacio de Antioquía, profesan la misma fe de los fieles de Jerusalén, pero como hombres diferentes. La oración de Clemente o de Policarpo se dirige igualmente al Padre por mediación de su Hijo; pero no retiene de la herencia judía más que los valores estrictamente bíblicos y espirituales. Para medir el cambio, basta comparar las efusiones místicas de Ignacio a las de las *Odas de Salomón*. El obispo de Antioquía traduce sus aspiraciones espirituales en fórmulas que un platónico no hubiera desaprobadado.

En adelante la lengua y el pensamiento griego expresan la fe y la oración al Padre, sirven al nuevo Señor que bautizó con su sangre al mundo de la gentilidad. Platón conduce a Justino a Jesucristo. Ciertas contaminaciones amenazan a la Iglesia. Cuando herejías y cismas amenazan comprometer la fe, Ignacio e Ireneo recuerdan la pureza de ella y la necesidad de la unidad.

La persecución mantiene alerta el fervor de los creyentes. El proceso de Jesús se continúa; el cuerpo es torturado, pero la Cabeza es glorificada. La Iglesia, orgullosa de sus confesores, conserva la gesta y la oración de ellos. En medio de los tormentos, los mártires imploran la ayuda del Señor, dirigiéndose ora al Padre, ora a Cristo «protomártir». Las oraciones arrancadas a su fe, conservadas con piedad, confiesan, más allá de toda literatura, el fervor de una fidelidad bañada en sangre.

Con la literatura martirología, se desarrollan los apócrifos del Nuevo Testamento. En ellos abundan las oraciones, y éstas nos permiten conocer la fe y piedad de grupos religiosos poco conocidos, de contornos bastante flojos, permeables a las ideas heterodoxas, pero que han conservado el fervor escatológico de los judeocristianos.

Los apócrifos mezclan la oración litúrgica y personal hasta el punto de ser difícil discernir su origen. El culto cristiano ocupa

el centro de la comunidad, de toda comunidad. El análisis de los textos hace ver claramente que la liturgia eucarística es el corazón de la oración cristiana.

Todo arranca de la liturgia y todo conduce a ella. En ella hallan su confluencia la oración personal y la oración comunitaria. Una y otra confiesan un mismo misterio, revelado en Cristo y sacramentalizado en la fracción de su cuerpo. El fervor de los fieles se nutre de la oración litúrgica, que da nuevo giro a la oración de todos los días, ora se trate de confesar la fe en la vida diaria o en la hora solemne de la muerte o del martirio. Las reminiscencias litúrgicas florecen en las tumbas y tensan la esperanza. La anáfora termina en la vida.

El siglo III manifiesta una intensa fermentación teológica que se esfuerza por dar una arquitectura doctrinal a una piedad más empírica que estructurada, que brotó de la fe y de la vida. La doctrina sobre la oración solicita la reflexión de los primeros teólogos que son hombres de espíritu, de Tertuliano a Orígenes. Los primeros tratados sobre la oración aparecen en Cartago y Alejandría. Todos comentan el padrenuestro, *breviarium totius evangelii*, según la fórmula de Tertuliano. En ellos se expresa una primera teología, más pragmática, más pastoral en África del Norte, más elaborada, más mística en la ciudad de Alejandría. Su análisis nos permite trazar un primer balance teológico.

En el estudio de la antigüedad cristiana de los tres primeros siglos, tan cercanos aún del hontanar evangélico, nuestro empeño constante es deslindar la significación teológica de los textos, situar la oración en la economía de la fe y esclarecer la primera elaboración teológica partiendo de la confesión de la Iglesia. *Lex orandi, lex credendi*. La oración es también un lugar teológico.

Mucho antes de que los críticos nos lo hagan notar, nos damos perfecta cuenta del carácter provisorio de nuestro trabajo. Cada uno de los capítulos de esta parte exigiría una monografía. Nos sería grato ver prolongado nuestro esfuerzo por jóvenes investigadores en su búsqueda de temas de tesis.

Que la oración de nuestros grandes antepasados conceda a nuestro mundo, prodigiosamente engrandecido, encontrar de nuevo la sola Presencia que esclarece el universo y calma toda búsqueda.

## Capítulo I

## LA ORACIÓN EN LA COMUNIDAD JUDEOCRISTIANA

La Iglesia nació en Jerusalén, en el seno del pueblo escogido. A los ojos de sus primeros adeptos, ella realiza las esperanzas de Israel y se convierte en heredera de todos los valores judíos; es una realidad nueva centrada en Cristo-Mesías, pero que cumple las promesas hechas a los padres.

Durante todo un período, la vida y el pensamiento de la Iglesia mantienen la tradición litúrgica del judaísmo, antes de sacudir esta tutela y sufrir la influencia del mundo helénico. La forma de la oración judía y de su liturgia se encuentran de nuevo en la oración cristiana. Durante el siglo II, el judeocristianismo continúa manifestando su actividad en las comunidades cristianas venidas del judaísmo, que permanecen fieles a su cultura semítica y a sus usos litúrgicos.

De esta época poseemos cierto número de obras, como la *Didakhé* y las *Odas de Salomón*, que describen a fines del siglo I la vida espiritual y moral de las cristiandades judeocristianas, las formas de su oración y culto heredadas de la primera comunidad de Palestina.

## I. LA DIDAKHÉ

El documento más importante de esta época y de este ambiente es la *Didakhé*, o *Instrucciones de los apóstoles*. Desde su descubrimiento, este librito ha suscitado un interés que no se ha entibiado nunca. Para convencerse de ello, basta leer la tesis monumental que acaba de consagrarle J.P. Audet<sup>1</sup>. Las discusiones giran en torno al medio, fecha, lugar y estructura literaria de la obra.

La tesis de J.P. Audet permite dar por sentado el carácter arcaico de la obra, cuyas partes más antiguas se sitúan, dice Audet, «en algún punto entre 50 y 70»<sup>2</sup>. El autor, un apóstol, redactó la primera colección, que completó luego en una nueva edición. Un interpolador trabajó este texto del apóstol anónimo. La primera redacción fue palestinese; pero, después del 70, fue desarrollada en medio sirio<sup>3</sup>.

La parte litúrgica, única que atañe a nuestro tema, presenta muchos rasgos judeocristianos. Las relaciones con los documentos esénicos son llamativas: el bautismo de agua corriente, las tres horas de oración, son préstamos que parecen haber sido tomados por la comunidad primera de Jerusalén<sup>4</sup>.

La primera parte de la *Didakhé* contiene el tratado de los dos caminos emparentado con el manual de disciplina descubierto en Qumrán. En él hallamos dispersas algunas indicaciones fugaces acerca de la oración. La alusión al que anuncia la palabra de Dios apunta tal vez a la liturgia (4, 1). En el mismo ámbito ha de situarse la asociación que recuerda la epístola a los Hebreos (13, 16), en que se hallan ligadas la beneficencia para con los pobres para la remisión de los pecados y la comunidad de bienes (συγκοινωνήσεις ya encontrada en el libro de los Hechos (2, 42; cf. *Did.*, 4, 8). En uno y otro caso, los textos atestiguan la misma experiencia hecha por comunidades judeocristianas<sup>5</sup>.

La exposición del camino de la vida termina por este consejo: «En la reunión de los fieles confesarás tus pecados, y no te acercarás a tu oración con conciencia mala» (*Did.*, 4, 14). Esta confesión recíproca y pública de los pecados, ya conocida de los judíos<sup>6</sup>, que hemos encontrado también en el culto descrito por Santiago<sup>7</sup>, existía igualmente en la comunidad de la alianza<sup>8</sup>. Es difícil precisar los caracteres de esta junta o reunión de los creyentes (ἐκκλησία), ¿Dónde se celebraba la reunión, en qué momento y a qué ritmo? Parece que estas reuniones pudieron ser diarias (*Did.*, 4, 2). Aparte la confesión de los pecado (ἐξομολογήση), debían componerse de pláticas espirituales, meditación de la palabra de Dios, instruccio-

2. J.P. AUDET, op. cit., 199.

3. J.P. AUDET, op. cit., 208-210.

4. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris-Tournai 1958, 40.

5. J.P. AUDET, op. cit., 331.

6. Por ej., Lev 5, 5; Iob 33, 27.

7. Iac 5, 15-16. Cf. supra, p. 228-231.

8. *Manuel de discipline*, 1, 21 — 2, 1.1. J.P. AUDET, *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris 1958.

nes a los discípulos (4, 1-2); en fin, de la oración (4, 14), a la que daba eficacia una confesión purificadora del alma manchada.

### El bautismo.

La parte litúrgica de la *Didakhé* comienza por el bautismo (7, 1-4)<sup>9</sup>. J.P. Audet ve en 7, 2-4 una interpolación contemporánea que se esfuerza por tener en cuenta celebraciones bautismales que fueron trasladadas del aire libre al interior de las casas<sup>10</sup>. El judaísmo conocía el bautismo de los prosélitos, que, con la circuncisión y el sacrificio, permitía convertirse en judío auténtico. El rito bautismal se componía de una enseñanza preliminar, de un interrogatorio sobre los motivos de la conversión. El bautismo se daba por inmersión total en agua corriente. Durante este tiempo se recitaban algunos mandamientos de la ley. En ciertos casos, se trata de bautizadores. Los hijos de prosélitos son bautizados con sus padres. En fin, el bautismo se practica en presencia de testigos, escribas, discípulos de rabinos, que hacen autoridad.

Los esenios, por su parte, al decir de Josefo<sup>11</sup>, practicaban bautismos rituales que para ellos tenían el valor de purificación que representaban los sacrificios para los judíos ortodoxos. Se trataba de baños completos con agua corriente, fuente o río. Según Josefo, los esenios habrían conocido el bautismo de iniciación que consagra solemnemente al candidato, baños cotidianos y baños de purificación. Todas estas abluciones eran símbolo y medio de pureza interior que los esenios se esforzaban en adquirir.

Estas comparaciones con la práctica judeocristiana se imponen.

9. La instrucción sobre el bautismo, según la demostración de Audet, que parece convincente, no parece haber estado ligada a las *Duae viae*, hasta más tarde, sin duda en el siglo III. La adición ταῦτα πάντα προεπιόντες sólo está atestiguada por Hier. 54 y la versión georgiana. No se da en las *constituciones apostólicas*. Proviene sin duda del empleo de los *Dos caminos* para la preparación al bautismo. J.P. AUDET, op. cit., 158. De un golpe se derrumban las construcciones sobre la catequesis prebautismal partiendo de las *Duae viae*. En esta hipótesis, habría que modificar las posiciones corrientes que defiende aún A. BENOÎT, en *Le baptême chrétien au second siècle*, París 1953, 21-23.

10. No es aquí nuestro propósito exponer ni criticar la tesis de J.P. AUDET, op. cit., 365. Uno de los argumentos principales del exegeta es el paso, muy característico en la perícopa sobre el bautismo, del plural al singular. Para la demostración de J.P. AUDET, cf. la *Didakhé*, 105-120.

11. JOSEFO, *De bell. iud.*, II, 137-139. En L. CERFAUX, *Recueil Cerfaux I*, Gembloux 1954, 323-329.

En su redacción más antigua enseña la *Didakhé*: «Acerca del bautismo, bautizad de esta manera: dichas con anterioridad todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva» (*Did.*, 7, 1-4)<sup>12</sup>.

Los rabinos distinguían tres clases de agua válida para las abluciones rituales. El agua viva, la de las corrientes de agua y de las fuentes, poseía las mejores cualidades<sup>13</sup>. De ahí que se construyeran las sinagogas preferentemente cerca de un río, como en Filipos, o junto al mar, como en Cafarnaúm o en Delos. Estas aguas eran vírgenes, por estar exentas de todo contacto humano y de toda causa de impureza.

La *Didakhé* ratifica aquí un uso establecido y tiende a propagarlo en las nuevas comunidades. La fórmula bautismal es trinitaria, como la de Mateo (28, 19), sin que sea posible afirmar una dependencia. Una y otra atestiguan un uso establecido antes de que se pusiera por escrito la fórmula y enseñanza de los evangelios, que se desprende tanto de la tradición de los sinópticos, como de las cartas paulinas<sup>14</sup>. La fórmula trinitaria recibe un *confirmatur* de parte del interpolador, que habla de la triple inmersión, alusión inequívoca a la triple invocación que precede.

Plantéase la cuestión de la relación que exista entre esta fórmula trinitaria y «el bautismo en el nombre del Señor» de que se habla un poco más adelante (9, 5). No habría que ver ahí una oposición. Esta última fórmula es simplemente sinónimo de bautismo cristiano<sup>15</sup>. El bautismo en el nombre de Jesús y el bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo estuvieron entre sí, en la conciencia cristiana primitiva, en la misma relación que el evangelio de Cristo y el evangelio de Dios: «En los dos órdenes se podía

12. Cf. TH. KLAUSER, *Taufet im lebendigen Wasser. Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache*, 7, 1-3, en *Pisciculi*, Munster 1939, 157-164.

13. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Munich 1928, I, 109.

Lo mismo sucede entre los esenios; cf. JOSEFO, *De bell. iud.*, II, 137-139. L. CERFAUX trae igualmente un pasaje de las homilias pseudoclementinas que explica su simbolismo, *Recueil Cerfaux I*, 333. En *Hom.*, XI, 26 = *Recognit.*, VI, 9.

14. Cf. 1 Cor 8, 6; Eph 4, 4.

15. La expresión está diversamente formulada según los textos: Εἰς Χριστὸν; cf. Gal 3, 27; Act 2, 38, cf. 10, 48.

Se trata de un término técnico para designar el bautismo cristiano. F.M. RENDTORFF, *Die Taufe im Urchristentum*, Leipzig 1905, 39; A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 8.

pasar de un punto de vista a otro en cualquier momento y sin dificultad alguna»<sup>16</sup>.

A la rúbrica bautismal que trae lo esencial, el interpolador pone una adición (7, 2-4). La transición es normal: el texto remite, al final de la instrucción, a lo que atañe a la preparación del bautismo<sup>17</sup>.

El interpolador se aplica a las adaptaciones necesarias. Se autorizan dos formas de bautismo: la inmersión y la triple infusión<sup>18</sup>, siempre con la invocación trinitaria, como lo precisa el texto interpolado<sup>19</sup>. A falta de agua viva, se puede bautizar con otra agua, caliente o fría (7, 2.3)<sup>20</sup>.

La preparación al bautismo hace aparecer explícitamente, sin especificar su cualidad, la persona del bautizador o ministro. El ayuno preliminar es obligatorio para el catecúmeno y el ministro, recomendado para los otros. Debe durar uno o dos días. Su origen hay que buscarlo en el judaísmo, donde acompaña a la limosna y oración<sup>21</sup> y prepara el advenimiento del reino de Dios<sup>22</sup>.

En conclusión, el bautismo cristiano aparece en la *Didakhé* como el acto por el que se llega a ser miembro de la Iglesia y de la comunidad local. Permite participar de la eucaristía y ejerce una acción purificadora. Si no se afirma claramente la remisión de los pecados<sup>23</sup>, está implicada en él, puesto que el hombre sólo puede participar del culto con alma purificada (4, 4).

El ayuno preparatorio, que recuerda el de Juan Bautista en el umbral del reino mesiánico, permite concebir el bautismo como una *metanoia*, una penitencia o conversión<sup>24</sup>. El bautismo se da en nom-

16 J.P. AUDET, *La Didachè*, 363.

17. Las características del interpolador que se señalan ya en *Did.*, 6, 2-3, se encuentran también aquí: paso del plural al singular, multiplicación de las prevenciones de detalle, atención a las posibilidades concretas de ejecución, flexibilidad de las directivas. Cf. J.P. AUDET, op. cit., 365.

18. El bautismo por simple infusión, cuyo primer testimonio hallamos aquí, reaparece en CIPRIANO, *Ep.* 69 (76) 12. (La cifra entre paréntesis remite a la edición de Migne.)

19. Es de notar la ausencia de artículo en la segunda fórmula trinitaria.

20. La clasificación de las aguas se halla también en la enseñanza de los rabinos, que distinguían seis especies válidas para las abluciones rituales. Cf. *Miqwaoth*, en A. BENOÏT, *Le baptême chrétien*, 16 (así abreviamos el título).

21. Cf. supra, p. 40.

22. Cf. Mt 4, 17; el relato de la conversión de Cornelio, Act 10, 31, donde el *Codex Bezae* añade el ayuno; JUST., 1 *Apol* 61, 2-3; TERT., *De bapt.*, 20, 1.

23. A. BENOÏT parece exagerar al decir que «la idea del perdón de los pecados, tan esencial al bautismo cristiano, no aparece en la *Didakhé*» (*Le baptême chrétien*, 26).

24. J.P. AUDET, *La Didachè*, 366.

bre de las tres personas divinas. El papel desempeñado por Cristo en el bautismo deriva de que la fórmula trinitaria es sinónimo del bautismo en el nombre de Cristo. No hay rastro de la concepción paulina, que ve en el rito una muerte y una resurrección con Cristo; ni del pensamiento de los sinópticos, que ligan el bautismo a la muerte de Cristo<sup>25</sup>.

El rito descrito, cercano aún a sus orígenes judíos, no nos ofrece necesariamente toda la catequesis bautismal de la comunidad; pero refleja, en todo caso, la concepción primitiva de los judeocristianos, sobre la que no ha ejercido aún influencia el pensamiento paulino.

### *Ayunos hebdomadarios y oración cotidiana (Did., 8).*

Al describir las prácticas de la vida cristiana, la *Didakhé* asocia ayuno y oración (*μηδὲ*), como hace Mateo, invirtiendo el orden<sup>26</sup>. No es ésta la única semejanza con este último. En el evangelio y en la *Didakhé*, el padrenuestro responde a un mandato del Señor<sup>27</sup>. Uno y otra ponen en guardia contra la manera o estilo de los hipócritas; Mateo, respecto del ayuno; la *Didakhé*, respecto al yuno y oración.

Con algunas variantes<sup>28</sup>, el texto del padrenuestro es el mismo en ambos casos. El ligero desplazamiento de la punta del uno al otro delata a par la independencia recíproca y la común dependencia de una misma fuente. La casi identidad de forma y fondo atestigua que nos hallamos en presencia de un ambiente de origen muy cercano y de una tradición homogénea<sup>29</sup>.

La instrucción sobre el ayuno opone al ayuno de los «hipócritas», probablemente los fariseos y todos los que se negaron a creer en el evangelio, practicado el segundo y quinto día, el ayuno

25. Cf. Mc 10, 38; Lc 12, 50.

26. Mt 6, 5-18.

27. Es de notar el imperativo: προσεύχεσθε (Mt 6, 9 y *Did.*, 8, 2).

28. He aquí el cuadro de las divergencias:

#### *Mateo*

τοῖς οὐρανοῖς  
ἐλθέτω  
τὰ ὀφειλήματα  
ἀφήκαμεν

#### *Didakhé*

τῷ οὐρανῷ  
ἐλθέτω  
τὴν ὀφειλήν  
ἀφίεμεν  
ὅτι σοῦ ἐστιν ...

29. J.P. AUDET, *La Didachè*, 370.

del día cuarto y sexto, vigilia del sábado. Parece ilusorio querer dar a la nueva elección otro sentido que el de romper con los «hipócritas»<sup>30</sup>.

Al ayuno se asocia la oración, siquiera se confinen uno y otra dentro del marco doméstico. La oración «debe seguir los mandamientos del Señor» (8, 2), que eran enseñados al neófito en la catequesis posbautismal.

El texto del padrenuestro se enriquece con la doxología, cara al judaísmo contemporáneo, que conservan muchas comunidades judeocristianas. De ahí que aparezca en varios pasajes de la *Didakhé*<sup>31</sup>. La recitación «tres veces al día» se refiere sin duda a los usos del medio, en que los judeocristianos pudieron conservar las tradiciones del judaísmo. El padrenuestro sustituía al *šemone esre*<sup>32</sup>. De todos modos, de estas prescripciones resulta que los cristianos deben cuidar de consagrar el tiempo a Dios, imprimiéndole el ritmo de la oración, aun dejando a la libertad individual el cuidado de escoger la hora precisa.

### La eucaristía.

La instrucción sobre la eucaristía comienza de la misma manera que la del bautismo, con el mismo pleonasma del verbo y del sustantivo, cosa que merece notarse: *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως...*

Pocos textos han sido tan traídos y llevados por la crítica como los capítulos 9 y 10, en que unos han querido encontrar lo que no se encontraba en ellos, y otros se han negado a ver lo que realmente se encuentra. Desde luego, parece fuera de duda que en estas instrucciones el *didakhista* inserta fórmulas ya en uso. La parte redaccional se limita a presentarlas (9, 1), a procurar precisiones sobre el orden por seguir (9, 2a; 9, 3a); otra vez, a limitar la participación a los bautizados (9, 5); en fin, a dar una rúbrica de transición (10, 1) y una directiva para uso de los profetas.

30. J. DANÉLOU quiere descubrir ahí una influencia esenia (*Théologie du Judéo-Christianisme*, 399).

31. *Did.*, 8, 2; 9, 2.3; 10, 2.4; cf. también Rom 11, 36; 1 Petr 4, 11; Apoc 1, 6.

32. W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the christian Liturgy*, Oxford 1925, 125; *Manuel de discipline*, x, 1-3; 9-11; cf. también J. STADLHUBER, *Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum*, en «Zeitschrift für K. Theologie» 71 (1949) 131-132.

Es menester analizar primeramente los textos de las oraciones en sí mismos, sin buscar precisar su uso.

«Respecto a la acción de gracias [eucaristía] daréis gracias de esta manera.» Las cartas y el pensamiento paulino parecen ausentes de la *Didakhé*; no podemos, por tanto, apoyarnos en la utilización de las palabras *εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν*. El sustantivo, con el artículo, aparece aquí dos veces (9, 1.5). El verbo es empleado ora con complemento<sup>33</sup>, ora sin complemento<sup>34</sup>. En el capítulo 14, el mismo verbo está asociado a *κλάσατε ἄρτον*.

Ateniéndonos a la regla del mínimo, es difícil no admitir que tenemos aquí un término técnico, de factura específicamente cristiana, que pone la oración en dependencia de la celebración eucarística, que estaba probablemente unida a una comida introductoria<sup>35</sup>.

Te damos gracias, Padre nuestro,  
por la santa viña de David, tu siervo,  
la que nos diste a conocer  
por medio de Jesús tu siervo (παῖς).

Luego, sobre el fragmento:

Te damos gracias, Padre nuestro,  
por la vida y el conocimiento  
que nos manifestaste  
por medio de Jesús, tu siervo.  
A ti sea la gloria por los siglos.

El orden cáliz — pan (*ποτήριον — κλάσμα*) es el orden seguido por Cristo en la última cena, según el relato de Lucas<sup>36</sup>, orden que se inscribe en el curso normal de las comidas judías<sup>37</sup>. El sentido bíblico de *barak*, bendecir, lo inflexiona el cristianismo hacia la

33. *Did.*, 9, 2.3; 10, 2.3.4.

34. *Did.*, 10, 1.7; cf. 14, 1.

35. J.A. JUNGSMANN (*Missarum sollemnia*, I, 18; versión española: *El sacrificio de la misa*, BAC, 1951) trae testimonios para probar que *εὐχαριστία* no significaba necesariamente el sacramento. Pero el problema es saber si el término tiene aquí una significación precisa.

36. Lc 22, 17-19; cf. 1 Cor 10, 16-17.

37. La *Didakhé* emplea *ποτήριον* sin complemento, como Mateo (26, 27, pero sin artículo), cuando Pablo escribe: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας (1 Cor 10, 16); *ποτήριον* Κυρίου (sin artículo, 1 Cor 10, 21); con artículo o simplemente *ποτήριον* (1 Cor 11, 26.27). Cf. *Prière du Qiddush*. Cf. R.D. MIDDLETON, *The eucharistic Prayers of the Didache* en JThS 36 (1935) 259-267.

acción de gracias, acabamiento de las obras de Dios y cumplimiento de las promesas mesiánicas.

La oración se dirige al Padre (Πάτερ ἡμῶν), como en la recensión del padrenuestro en Mateo <sup>38</sup>. El objeto de la acción de gracias, que es al mismo tiempo su motivo, porque implica una historia, está descrito por una expresión bíblica: «la santa viña de David, tu siervo» <sup>39</sup>. ¿Designa esta expresión a Cristo o a la Iglesia? Si se quiere evitar una tautología y permanecer en la línea de los escritos proféticos, el simbolismo de la viña, como el del vino, designa a la Iglesia.

«La que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo.» El verbo γνωρίζω es empleado tres veces en el tiempo narrativo del aoristo para expresar una acción de Cristo <sup>40</sup>, operada en el pasado, que no es otra que el evangelio mismo. El verbo, empleado ya por los LXX para designar la manifestación de las obras de Dios en el culto <sup>41</sup>, designa la revelación del plan de salud por la mediación de Cristo <sup>42</sup>.

Cristo es designado por Ἰησοῦς, sin artículo ni determinación, como en la oración arcaica de los Hechos <sup>43</sup>. Volvemos a hallar la expresión παῖς, siervo, cara a la primitiva liturgia judeocristiana, que sitúa nuestra oración en el mismo medio que la conservada por los Hechos <sup>44</sup>. Aparte los textos eucarísticos, se encuentra también en las confesiones de fe y doxologías.

38. Mt 6, 6-12 y *Did.*, 8, 2.

Además, Πάτερ ἡμῶν es empleado dos veces: *Did.*, 9,2,3; Πάτερ ἄγιε (*Did.*, 10, 1); δέσποτα παντοκράτωρ (*Did.*, 10, 3). Κύριε (*Did.*, 10, 5), en que H.J. GIBBINS cree tratarse de Cristo (*The problem of the Liturgical Section of the D.*, en «J.Th.S 36 (1935) 375). La *Did.* no emplea nunca en la oración Θεός, utilizada 10 veces en otros pasajes; una sola vez Κύριος, empleado en otras partes 22 veces.

39. Para el origen de la expresión, pueden citarse Is 5, 1; Os 10, 1; Ier 2, 21; la oración judía del *qidduš*; y también Mt 26, 29; Mc 14, 25; Ioh 15, 1. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, II, 563; W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background* 188. La expresión dejó huellas en la antigua literatura cristiana, en CLEM. AL., *Quis dives*, 29, 4; cf. M.J. DIÉPART, *L'archaïsme de la liturgie de la Didachè*, tesis, Lovaina 1949, 42. El empleo bivalente de παῖς para David y Cristo se halla en la oración de los Hechos 4, 27. Cf. supra, p. 181.

40. *Did.*, 9, 2,3; 10, 2.

41. 1 Par 16, 8; Ps 106, 1.

42. Cf. *Did.*, 9, 3; 10, 2,3.

43. Act 4, 27.

44. Cf. supra, p. 184s. A la bibliografía citada en este pasaje, hay que añadir J.E. MÉNARD, *Le titre pats Theou dans les Actes*, en *Sacra Pagina*, París-Gembloux 1959, 314-321.

La oración termina por una doxología típicamente judía que cierra cada perícopa <sup>45</sup>. Sigue la acción de gracias sobre el pan:

Te damos gracias, Padre nuestro,  
por la vida y el conocimiento  
que nos manifestaste  
por medio de Jesús, tu siervo.  
A ti sea la gloria por los siglos.

El sustantivo κλάσμα<sup>46</sup> no se emplea nunca en el Nuevo Testamento sin artículo y en singular. Los cuatro evangelistas lo emplean con artículo y en plural para significar los trozos de pan recogidos después de la multiplicación milagrosa <sup>47</sup>. El verbo κλάω, empleado más adelante <sup>48</sup>, con las precisiones acerca de la reunión dominical y el sacrificio puro, tiene un sentido técnico, si no idéntico, por lo menos muy cercano al del de los Hechos <sup>49</sup>. Κλάσμα corresponde a ποτήριον. La palabra parece haber sido escogida en referencia a la multiplicación de los panes, lo que permitiría explicar el ἐπάνω τῶν δρέων <sup>50</sup> como una alusión al milagro. El acento no se pone sobre el pan, sino sobre la fracción, de donde se desprende el simbolismo de unidad, como precisa la *Didakhè* más adelante.

El objeto de la acción de gracias es «la vida y el conocimiento», temas familiares al mesianismo sapiencial, de que Juan mismo es tributario. La oración para pedir «el conocimiento» <sup>51</sup> se encuentra en el eucologio judío, de donde pasó a la liturgia cristiana primitiva y se conserva en las *Constituciones apostólicas* y en el *Eucologio* de Serapión <sup>52</sup>.

45. *Did.*, 9, 2,3; 10, 2,4. Según J.P. AUDET, en la mediación de Cristo es una adición posterior.

46. La palabra se encuentra en la rúbrica, inspirada sin duda por la oración misma, que emplea la misma expresión, *Did.*, 9, 4.

47. Mt 14, 20; Mc 6, 43; Lc 9, 17; Ioh 6, 12-13.

48. *Did.*, 14, 1.

49. Act 2, 42,46; 20, 7; 27, 35; cf. Lc 24, 35.

Los dos pasajes son fragmentos de época, de medio y tradición litúrgica semejantes. Basta considerar, aparte la fracción, el empleo de παῖς para Cristo, asociado a David, con el mismo título, Act 4, 25,27.

50. J. MICHIELS, *La multiplication des pains dans la pensée chrétienne primitive*, Lovaina 1952, 55. L. CERFAUX, en *Recueil I*, 483. Para la representación iconográfica en el arte de los primeros siglos, cf. J. MICHIELS, op. cit., 63-65.

51. γνωσις corresponde a γνωρίζω, *Did.*, 9, 2.

52. Cf. *1 Clem.*, 36, 2; 40, 1; 41, 4; sobre todo, 59, 2-4; *Mart. Pol.*, 14, 1; *Const. apost.*, VII, 33, 3-4; 35, 9; VIII, 12, 7; 31, 4.



Como este fragmento estaba disperso<sup>53</sup> sobre los montes<sup>54</sup> y reunido se hizo uno<sup>55</sup>, así sea reunida tu Iglesia<sup>56</sup> de los confines de la tierra en tu reino<sup>57</sup>. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente.

El simbolismo de *κλάσμα* se funda sobre la génesis del pan. Los granos de trigo comenzaron por ser sembrados y dispersos; nacen, maduran y son finalmente recogidos para formar un pan único.

El monte simboliza el lugar de las ovejas dispersas, país infructuoso, de donde las conduce Cristo a la fértil llanura. La imagen tiene, por tanto, según H. Riesenfeld<sup>58</sup>, un sentido a par eclesiológico y escatológico. También la Iglesia, dispersa hasta los confines de la tierra, está llamada a juntar en la unidad la congregación universal de todos los pueblos llamados al reino<sup>59</sup>.

Oración claramente escatológica, que en el simbolismo del pan

53. El verbo *διασκορπίζω* está empleado para indicar la dispersión de los hijos de Israel, comparados a un rebaño Mt 26, 31 (Zach 13, 7), y para los hijos de Dios por Ioh 11, 52. Mateo lo emplea para el grano sembrado, Mt 25, 24-26; cf. Ez 5, 2.

54. La expresión «sobre los montes» localiza la oración en una región montañosa. ¿Es una alusión a Judea, país montañoso, o a Siria? ¿Se trata de simple ornamento literario? Cf. H.J. GIBBINS, *The Problem of the Liturgical Section of the Didache*, en JThS 36 (1935) 380.

J. MICHELS (*La multiplication des pains*, 55) quiere ver una alusión a la multiplicación de los panes.

55. *Συνάγω* es un verbo caro a la *Didakhé*, cf. *Did.*, 10, 5; 14, 1; 16, 2. Se halla con *διασκορπίζω* en Mt 26, 31, en que tiene un sentido claramente escatológico, pues se trata de la escena del juicio final. Nuevo rasgo de semejanza entre la *Didakhé* y Mateo.

56. El sustantivo absoluto, sin epíteto, significa la reunión universal de todos los llamados. La palabra es cara a la *Didakhé* (cf. 4, 14; 10, 5; 11, 11) y la acerca a Mateo (16, 18; 18, 17). Es la expresión que se dio la comunidad mesiánica de Jerusalén y luego la comunidad judeocristiana. Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, París 1942, 91-93.

57. La noción evangélica de *βασιλεία* reaparece en la *Didakhé*, 10, 5. Las dos nociones de Iglesia y de reino están cercanas, pero no se encuentran. La Iglesia es una realidad presente; *βασιλεία*, una realidad futura, escatológica, «celestial, trascendente, inmóvil», dice L. Cerfaux.

La oración es escatológica como en Is 18, 3, el *šemone esre*, las 18 bendiciones (10). Cf. W.O.E. OESTERLEY, op. cit., 131; L. CERFAUX, *Recueil II*, 377. Cf. también Mt 26, 29; 1 Cor 11, 26.

58. H. RIESENFELD, *Das Brot auf den Bergen*, en «Eranos» 54 (1956) p. 149-150.

59. Es de notar el giro pasivo de esta oración, semejante al del padrenuestro, giro más propio para traducir el misterio de la acción divina. El aoristo traduce el carácter continuo y homogéneo de esta historia.

lee el destino mismo de la Iglesia. No se trata simplemente de la fusión en un amor mutuo, sino de una acción mucho más amplia, dirigida por Dios que conduce la historia a su desenlace, cuyo último acto es la congregación universal. La oración de la *Didakhé* es eco de la del Señor y también de todas las que en el Nuevo Testamento se caracterizan por esta misma tensión escatológica.

La doxología introducida de modo diferente une el poder a la gloria<sup>60</sup>, es decir, el poder benevolente de Dios, que cumple los *mirabilia*, cuyas pruebas pasadas inspiran la esperanza de la oración actual. Hallamos aquí una formulación judía<sup>61</sup>, conservada por la doxología del padrenuestro. La mediación de Cristo, llamado aquí Jesús, única vez que se la menciona en una doxología del libro, parece provenir de una intrusión posterior<sup>62</sup>.

El capítulo 9 termina con una rúbrica litúrgica y moral: «Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra acción de gracias [eucaristía], sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: No deis lo santo a los perros.»

El orden de las acciones: comer — beber, se ha restablecido. La expresión *εὐχαριστία* está empleada sin aditamento, como precedentemente (9, 1), lo que consagra su acepción recibida. El bautismo es indispensable para recibir la eucaristía<sup>63</sup>.

El *logion* citado del Señor fue también recogido por Mateo 7, 6. No se halla en ninguna otra parte en la antigua literatura cristiana. Tiene carácter ritual, pues manda no echar a los perros carnes inmoladas en un sacrificio<sup>64</sup>. El autor de la *Didakhé* lo fuerza, comparando los no bautizados con animales impuros. El empleo de la expresión y del proverbio tiene colorido judaico, como inteligible para el mundo pagano. La recomendación aquí recordada constituye una solicitud constante en la comunidad cristiana<sup>65</sup>.

60. *Did.*, 8, 2; 10, 4. 61. 1 Par 29, 11.

62. La comparación entre *Did.*, 9, 4 y 10, 5 basta para ponernos alerta. La tradición manuscrita permite ver ahí una adición del *Hierosolymitanus*, 54, y de la versión georgiana.

La doxología está introducida por *ὅτι*, que debe corresponder a un substrato hebreo. Cf. H. SCHUMAKER, en «Cath. World» 160 (1945) 342-349.

63. Ello echa por tierra la construcción de J.P. AUDET (*La Didachè*, 410-424), que quiere ver en este capítulo una fracción del pan accesible a los simpatizantes, que serían excluidos de la eucaristía propiamente dicha. Esta tesis no tiene suficientemente en cuenta los textos.

64. J.P. AUDET, *La Didachè*, 173-174. Cf. también O. MICHEL, art. *κῶων*, en ThWNT III, 1101-1102.

65. Cf. con *Did.*, 10, 6.

La oración después de la comida se descompone en tres partes, rimadas por una doxología:

Después de saciaros, daréis gracias así:  
Te damos gracias, Padre santo,  
por tu santo nombre,  
que hiciste morar en nuestros corazones,  
y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad  
que nos diste a conocer  
por medio de Jesús, tu siervo.  
A ti sea la gloria por los siglos.

Basta considerar las conclusiones contradictorias que se han sacado de esta oración para convencerse de que el verbo ἐμπλησθῆναι, es por sí solo equívoco<sup>66</sup>. Significa «hartarse», pero penetra en él un elemento espiritual o de alegría. Parece referirse a la comida en que se inserta la eucaristía.

Muchos comentadores carecen de realismo al representarse la eucaristía primitiva como nuestros ritos modernos, en que el símbolo se ha reducido poco a poco a su más sencilla expresión. En tiempo de la *Didakhé*, la cena cristiana va todavía unida a una verdadera comida.

El objeto y motivo de la acción de gracias es primeramente «el nombre santo que hiciste morar en nuestros corazones». ¿De qué nombre se trata? Gramaticalmente, parecería tratarse del nombre del Padre<sup>67</sup>. Pero, si se mira más despacio, el nombre, que designa frecuentemente a Yahveh en cuanto se manifiesta y el poder con que cumple sus obras, se refiere en el pensamiento judeocristiano a la persona divina de Cristo, suprema revelación de Dios<sup>68</sup>. El vínculo entre el nombre y la morada<sup>69</sup>, por una parte, y entre el nombre y el conocimiento, por otra, afirma la continuidad con el Antiguo Testamento, a par que el deslizamiento de Yahveh a Cristo.

La morada, por lo demás, era la categoría semítica más apropiada para designar el misterio del Verbo hecho carne. A ella re-

66. Sólo lo hallamos en Juan en el contexto de la multiplicación de los panes, 6, 12. En Lc 6, 25 tiene un sentido más metafísico. Cf. Act 14, 17.

67. Cf. también *Did.*, 10, 3.

68. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 199-209.

69. Cf. κατεσκήνωσας con ἐγνώρισας, *Did.*, 10, 2. Jeremías dice ya: «Yo he establecido la morada de mi nombre»: 7, 12. Cf. también Deut 12, 5; Esdr 6, 12; 1 Reg 8, 29; 9, 3; Ez 43, 7.

curre Juan: «Habitó (ἐσκήνωσεν) entre (ἐν) nosotros»<sup>70</sup>. La expresión, tan cercana a la *Didakhé*: «Tu santo nombre, que hiciste morar (κατεσκήνωσεν) en (ἐν) nuestros corazones», designa probablemente la morada eucarística. El término estaba particularmente bien escogido, porque hay continuidad entre la morada de Yahveh, concretada por el templo de Jerusalén<sup>71</sup>, hacia el que se vuelve el piadoso israelita, y la presencia del Hijo de Dios en la liturgia cristiana y en el corazón de los suyos.

Es muy probable que la *Didakhé* aluda a una invocación litúrgica del nombre, que representa «la función de una epiclesis en la más antigua *fractio panis*»<sup>72</sup>.

Los tres frutos de la eucaristía son el conocimiento, la fe y la inmortalidad. Son simétricos de la vida y el conocimiento enumerados antes (9, 3). La γυνῶσις es un tema netamente bíblico, como hemos visto. La fe con sus implicaciones de confianza y esperanza<sup>73</sup> aporta los bienes escatológicos desde el tiempo presente. La inmortalidad, que es sólo una variante de la vida (ζωή), empleada en los textos paralelos, nos retrae a la tradición de los sabios<sup>74</sup>. No es menester, por ende, para explicar estos términos referirse a las religiones del mundo grecorromano. Estos tres términos cifran todo lo que el bautismo ha dado a los cristianos, lo que la eucaristía garantiza y desarrolla para conducirlos al reino.

La segunda perícopa de la acción de gracias continúa:

70. Ioh 1, 14.

71. Ex 25, 8: «Ellos me harán un santuario y yo habitaré en medio de ellos.» «Yo habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios.» Ex 29, 45 (cf. Num 35, 34; 1 Reg 6, 13; Ez 37, 27; 43, 9); 1Par 17, 1; 23, 25; Ps 9, 12; 15, 1; 22, 4; 61, 5; 65, 5; 74, 2; 84, 5.

72. E. PETERSON, *Didaché 9 et 10*, en «Ephemerides Liturgicae» 58 (1944) 5. La misma conclusión, partiendo de la invocación del nombre, en W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background*, 222-223.

73. J.P. AUDET, *Didaché*, 432, trae el testimonio bastante cercano a la *Didakhé* de Hen 10, 32-39. R. BULTMANN, art. πιστεύω, en ThWNT VI, 204, da a πίστις, tomado de manera absoluta, el sentido fundamental de confianza.

Hay que tener aquí en cuenta el contexto inmediato. Πίστις se halla entre γυνῶσις y ἀθανασία; es, por tanto, un bien escatológico dado por la eucaristía. Todo el contexto impone esta interpretación. Cf. *Did.*, 9, 4; 10, 5; 16, 1-8.

74. Por ej., Sap 3, 4; 4, 1; 8, 13, 17; 4 Mac 14, 5; 16, 13. Águila emplea la misma palabra para traducir Ps 48, 15. La palabra «inmortalidad» no se encuentra en el rabinismo. JOSEFO la atribuye a los esenios (*Ant.*, XVIII, 18). Cf. también *De bell. iud.*, VII, 348. Hallamos la palabra en el Nuevo Testamento: 1 Cor 15, 53; 1 Tim 6, 16. Para el uso de ἀθανασία en el hermetismo, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, Lovaina-París 1949, 360. Cf. también IGN., *Eph.*, 20, 2.

Tú, Señor omnipotente,  
 creaste todas las cosas por causa de tu nombre  
 y diste a los hombres  
 comida y bebida para su disfrute.  
 Mas a nosotros nos hiciste gracia  
 de comida y bebida espiritual  
 y de vida eterna por tu siervo.  
 Ante todo, te damos gracias  
 porque eres poderoso.  
 A ti sea la gloria por los siglos.

El atributo *δέσποτα* atestigua una nueva semejanza de la *Didakhé* con la oración de los Hechos (4, 24). En uno y otro caso, la expresión va unida a la idea de creación<sup>75</sup>, lo cual es característico de la oración judía; esta dependencia está aquí reforzada todavía por *παντοκράτωρ*, frecuentemente empleado por los LXX. La oración se despliega muy naturalmente en confesión de la fe. La creación es la primera manifestación de Dios y de su poder<sup>76</sup>. «Tú creaste todas las cosas a causa de tu nombre» parece ser una alusión a la hipóstasis del Hijo, que, en una oración contemporánea, llama también Clemente «el nombre, principio original de toda creación»<sup>77</sup>.

Este tema se halla también en Pablo y Juan. De la creación, la oración se remonta hacia los dones de Dios, comida y bebida, producidos por la tierra de Dios y que nos vienen de la munificencia divina. El hombre responde a ella reconociendo por la acción de gracias el sentido de la creación, vínculo de amor entre Dios y el hombre. Por esta acción de gracias retorna en cierto modo la creación al creador, por la consagración que le es dada<sup>78</sup>.

Estas ideas, familiares a la oración judía<sup>79</sup>, sólo son un estadio

75. *Δεσπότης* se halla en *1 Clem.*, 7, 5; 9, 4; 11, 1; 24, 1.5; 36, 2; 40, 1. *Bern.*, 1, 7; 4, 3; *Diog.*, 8, 7; *HERM.*, *Vn.*, II, 2, 4; S., 1, 9.

*Δεσπότης πάντων*: Sap 6, 7; 8, 3; *Eccli* 36, 1; *Test.*, *Jos.*, 1, 5; *1 Clem.*, 8, 2; 20, 11; 33, 2; 52, 1.

*Ἐκτίσας πάντα*: Sap 1, 14; *Eccli* 18, 1; 24, 8; *Apos* 4, 11; cf. *Eph* 3, 9; *Hebr* 3, 4.

*Παντοκράτωρ*: cf. 3 *Mac* 2, 2; *Mart. Pol.*, 19, 2.

76. 1 *Hen* 69, 16-19; *Iub.*, 36, 7; *1 Clem.*, 62, 2.

77. *1 Clem.*, 59, 3. La misma afirmación en E. PETERSON, art. cit., 6.

78. 1 *Tim* 4, 4-5.

79. Por ej., el texto de *Birkat-ha-Mazon*. Compárese seguidamente:

*Did.* IX, 2

*Qidduš*  
 Bendito eres, Señor, Dios nuestro, rey del universo, tú  
 que creaste el fruto de la viña. Bendito eres, Señor, Dios

en la oración cristiana. El alimento del cuerpo es figura del que, por gracia (*ἐχαρίσω*)<sup>80</sup>, trae comida y bebida espiritual y vida eterna<sup>81</sup>. Hay que violentar al texto para no reconocer aquí una alusión al misterio eucarístico<sup>82</sup>.

Los *mirabilia* de Dios son expresión de su poder, lo que es un *leitmotiv* del pensamiento bíblico. De ahí que la acción de gracias penetre hasta el corazón de todas las manifestaciones divinas en que el poder de Dios lleva a cabo sus obras. «Ante todo, te damos gracias porque eres poderoso»<sup>83</sup>. Fiel al ritmo de la oración judía, la consideración de los *mirabilia* inspira a la *Didakhé* una ardiente invocación que contiene una triple petición en favor de la Iglesia:

nuestro, rey del universo, tú que produces el pan de la tierra.

IX, 4

*Amidah*

Suene la gran trompeta de la libertad y levante la enseña para reunir a nuestros desterrados de los cuatro vientos de la tierra. Bendito seas tú, Señor, que reúnes a los desterrados de tu pueblo de Israel.

X, 3

*Birkat-ha-Mazon*

Bendito eres, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que alimentas al mundo entero con bondad, con gracia y con misericordia.

4

Bendito eres, Señor que alimentas a todos.

2

Te damos gracias, Señor, Dios nuestro, porque nos has dado en herencia una tierra hermosa y agradable, la alianza, la *torah*, vida y sustento. Por todas estas cosas te damos gracias y alabamos tu nombre para siempre. Bendito eres Señor, Dios nuestro, por la tierra y por el sustento.

5

Ten piedad, Señor, Dios nuestro, de tu pueblo de Israel y de tu ciudad de Jerusalén, de tu templo y de tu morada, y de Sión, tu lugar de reposo, y del grande y santo santuario en que es invocado tu nombre, y así restablezcas en nuestros días, en su lugar, el reinado de la dinastía de David y reconstruyas pronto a Jerusalén. Bendito eres, Señor, que reconstruyes a Jerusalén.

Cf. R.D. MIDDLETON, *The Eucharistic prayers of the Didache*, en *JThS* 36 (1935) 259-267.

80. La palabra escogida contrasta con *ἐδωκεν*. Dios da la comida a todos los hombres; pero la comida espiritual depende de una economía superior.

81. Cf. *Did.*, 9, 3; 10, 2: *ἀθανάσια*. Parece que el último miembro ha de interpretarse como una hendiádis: un alimento espiritual para la vida eterna. A. HARNACK, *Die Lehre der 12 Apostel*, TU 2, Leipzig 1893, 33.

82. Un complemento de prueba nos lo procura 1 *Cor* 10, 3.4, en que Pablo emplea la misma progresión de la figura a la realidad superior, del maná a la cena del Señor (*πνευματικὸν βρῶμα*). En uno y otro caso, se asocian comida y bebida espirituales.

83. *Ps* 89, 8.19; *Lc* 1, 49.

Basta referirse a la oración de las comidas de cofradías, llamadas *ḥabûrah*, de las que Rabbi S. Singer ha publicado el ritual, para encontrarse de nuevo en

Acuérdate, Señor <sup>84</sup>, de tu Iglesia,  
para librarla de todo mal  
y hacerla perfecta en tu amor,  
y reúnela de los cuatro vientos,  
santificada  
en el reino tuyo, que le has preparado.  
Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos.

«Acuérdate», *μνήσθητι*, es un tema que atraviesa toda la Biblia <sup>85</sup> y se halla más señaladamente en la oración. Dios se acuerda de los hombres para socorrerles. Su recuerdo es, a par, creador y eficaz. Se acuerda más especialmente de su alianza que se acaba en la Iglesia santificada y llamada al reino.

El hombre a su vez recuerda las obras de Dios que jalonan la historia de la salud. La piedad judía funda en ella su fe de ser oída. *Μνήσθητι* es un *leitmotiv* de la oración judía para expresar su confianza y se halla también en el cristianismo <sup>86</sup>.

La petición de la *Didakhé* es esencialmente colectiva; tiene por objeto, como anteriormente, a la Iglesia (9, 4). Pide que la libre de todo mal <sup>87</sup>, lo que recuerda al padrenuestro. El mal queda aquí anónimo y no se precisan ni sus formas ni su autor. La expresión queda voluntariamente muy general.

Más precisa aparece la segunda petición de «hacer perfecta a la Iglesia en su amor». La oración pide que sea llevada a buen término <sup>88</sup> la obra comenzada con la fundación de la Iglesia. El acabamiento o perfección coincide con la congregación universal en el reino. La prueba se cumple por el ejercicio de la caridad <sup>89</sup>. La *agape* del Padre es raíz y fin de la historia de la salud, ella funda a la Iglesia. Es acción que orienta la historia y de modo progresivo

país conocido. Nuestras oraciones están cercanas a ellas. Para el texto, cf. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1954, 52-53.

84. Se trata del Padre, y no de Cristo. Contra GIBBINS, art. cit., 376.

85. Tal es señaladamente el caso del Deuteronomio, que desenvuelve una verdadera teología del «Acuérdate» (Deut 5, 15; 7, 18; 8, 2.18; 9, 7; 15, 15; 16, 3.12; 24, 18.22; 32, 7). Cf. O. MICHEL, art. *μνήσθητι*, en ThWNT IV, 679.

86. Por ej., Iud 16, 28; 2 Reg 20, 3; 2 Par 6, 42; Iob 4, 7; 7, 7; 10, 9; y más especialmente los salmos. Así 74, 2: «Acuérdate de tu pueblo, que adquiriste desde el origen, al que tú rescataste.» Cf. también Ps 89, 48.51; 105, 5; 119, 49; 132, 1; 137, 7. Igualmente la oración de Esther, 4, 17. Para el Nuevo Testamento, cf. Act 10, 31; y sobre todo Lc 23, 42; lo mismo Bern., 13, 7.

87. El mismo verbo *ῥύσθαι* que en la recensión del padrenuestro en Mt 6, 13. Se vuelve a hallar *πάντων πονηρόν* en 2 Tim 4, 18.

88. Cf. con *Did.*, 16, 2. 89. Iac 2, 22.

transforma interiormente a la Iglesia conduciéndola a su perfección en una caridad que se da enteramente a Dios y al prójimo. Tal es la obra de santificación emprendida por Dios. Esta plenitud señala el fin del tiempo y el advenimiento del reino <sup>90</sup>.

La dimensión escatológica de esta oración está todavía reforzada por la expresión de los cuatro vientos, ya empleada para la congregación de los dispersos de Israel <sup>91</sup>. Aquí es aplicada a la realización del reino escatológico <sup>92</sup>.

La doxología es la misma que antes <sup>93</sup>, con la evocación del poder que realiza las obras de la salud, sin la mediación de Cristo, lo que bastaría para hacer sospechosa la adición de *Did.*, 9, 4. Aquí acaban las oraciones eucarísticas propiamente dichas.

### Aclamaciones.

Lo que sigue contiene aclamaciones en parte conocidas, cuya significación y contexto habrá que analizar.

Venga tu gracia y pase este mundo. Amén.

Hosanna a la casa de David.

El que sea santo, que se acerque.

El que no lo sea, que haga penitencia.

*Marana ta*. Amén <sup>94</sup>.

A los profetas permitidles  
que den gracias cuantas quieran.

La primera exclamación es antitética. *Ἐρχομαι* es el verbo de los pasos o acciones mesiánicas y escatológicas, como vimos a pro-

90. Cf. Mt 5, 48; Col 3, 12-14; Ioh 17, 23; 1 Ioh 2, 5; 4, 12.17. Cf. V. WAR-NACH, *Agapè*, Dusseldorf 1951, 443.

91. Los cuatro vientos forman parte de la descripción escatológica en que Mateo (24, 31) combina dos citas bíblicas: Zach 2, 10 y Deut 30, 4. Cf. Apoc 7, 1; 20, 8. La misma expresión se halla en la oración judía llamada *amidah*; cf. M.J. DIFPART, *L'archaïsme de la liturgie de la Didachè*, 51.

92. Es útil comparar las dos oraciones que piden la congregación:

9, 4

οὐτα συναχθήτω  
σου ἡ ἐκκλησία  
ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς  
εἰς τὴν σὴν βασιλείαν

10, 5

σύναξον αὐτὴν  
ἀπὸ τῶν τεσσάρων  
ἀνέμων, τὴν ἀγιαθεῖσαν  
εἰς τὴν σὴν βασιλείαν

93. *Did.*, 9, 4.

94. H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, 237) dispone las aclamaciones en forma de diálogo de la manera siguiente:

pósito de san Juan<sup>95</sup>. La gracia (si no hay que leer Cristo)<sup>96</sup> es el advenimiento de la salud escatológica que se sitúa entre la primera venida y la vuelta de Cristo. La vuelta, en el pensamiento de la primera generación cristiana, se confunde con el fin del mundo. La una implica al otro. Una y otro son llamados en una ardiente espera<sup>97</sup>.

«*Hosannah* a la casa de David»<sup>98</sup>.

*Hosannah* era una invocación litúrgica corriente, conocida de todo israelita, integrada en el *hallel*<sup>99</sup>. La expresión se halla en el evangelio de la entrada de Jesús en Jerusalén el domingo de ramos, lo que atestigua el carácter mesiánico del acontecimiento. La aclamación, primitivamente cargada de la esperanza mesiánica de los piadosos israelitas, ligada a la dinastía de David y al templo construido por éste<sup>100</sup>, se transforma, para los primeros cristianos que vieron cumplirse en Cristo la promesa, en acción de gracias. Nuestra oración trae el eco de este reconocimiento. La aclamación se refiere,

Celebrante: Venga la gracia y pase este mundo,

Reunión: ¡*Hosannah* al hijo de David!

Celebrante: Si alguno es santo, venga. El que no lo sea, haga penitencia.

*Marana ta.*

Reunión: ¡Amén!

95. Supra, p. 373ss.

96. R. BULTMANN (*Theologie des N.T.*, Tübinga 1953, 41, nota 3) hace notar que el texto copto trae Χριστός, lo que deja el mismo sentido al texto. Cf. también F.J. DÖLGER, *Sol salutis*, Munster 1925, 206-209.

En el mismo sentido escribe Pedro: «Toda vuestra esperanza *hacia la gracia* que nos traerá la manifestación de Jesucristo» (1 Petr 1, 13).

97. Cf. Apoc 22, 17.20.

98. Seguimos la traducción copta. El códice de Jerusalén trae: «*Hosannah* al Dios de David»; las *Constituciones apostólicas*: «*Hosannah* al hijo de David», como Mt 21, 9.15. La demostración de Audet para restituir el texto original nos parece convincente.

La lectura de las *Constituciones apostólicas*, que reaparece en varios pasajes de manera estereotipada (viii, 13, 13; vii, 26, 5), parece haber armonizado las citas con Mt 21, 9 y suprimido así toda dificultad.

Más difícil es pronunciarse entre la versión copta y el manuscrito de Jerusalén. El texto: «*Hosannah* al Dios», debe ser más antiguo. En fecha más reciente, un copista no habría ido contra el texto conocido de Mateo.

El texto de la versión copta debe ser muy antiguo y alcanzar, más allá de la versión sahídica (que da el texto corriente de Mt 21, 9.15), el original griego.

La expresión «casa de David» se halla en la oración palestinese del *amidah*, de uso cotidiano a partir del siglo I, que presenta otras semejanzas con las presentes oraciones. Por lo demás, por Orígenes y por un sumario africano del siglo III sabemos que la versión «casa de David» circulaba corrientemente para Mt 21, 15, asimilada poco a poco a la versión del versículo 9. Cf. J.P. AUDET, *La Didachè*, 420-421.

99. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch z. N.T.*, Berlín 1952, 1631.

100. Hallamos muy clara esta relación en 1 Par 17, 1-27; 29, 10-20.

a la vez, a Cristo, hijo de David, cuya mesianidad proclama, y al culto nuevo, del que hemos visto que David no estaba ausente (9, 2). Es una confesión de fe, de cristología arcaica, en la persona de Jesús, y una salutación al templo vivo que representa la Iglesia, nueva casa de David.

Más enigmática es la invitación siguiente: «Si alguno es santo, que se acerque...» ¿Qué tiene que hacer aquí este llamamiento después de la acción de gracias? Lietzmann quería desplazarlo, lo que es siempre buena guerra y mala táctica. Los otros comentaristas ven ahí el principio o el residuo de un himno antiguo<sup>101</sup>, o una invitación a los simpatizantes a que se retiren<sup>102</sup>, hasta que hayan recibido el bautismo.

¿No habría que apartarse de la explicación común que quiere ver ahí la fórmula del examen de conciencia antes de la comunión, cosa que el contexto hace inverosímil, y hallar, en la perspectiva de las otras aclamaciones, una invitación a seguir a Cristo?<sup>103</sup> De todos modos, sería injustificado construir una tesis partiendo de esta fórmula.

El *marana ta* subraya todavía, si fuera menester, el carácter a par arcaico y judeocristiano del texto, y la atmósfera escatológica que lo impregna. Él acaba felizmente la celebración eucarística, que es una anticipación litúrgica del retorno del Señor<sup>104</sup>. Es a la vez una confesión de la persona de Jesús y una oración ardiente de esperanza<sup>105</sup>. Al contrario de las oraciones precedentes, que, hasta en los términos, han conservado fórmulas judías, tenemos aquí una oración específicamente cristiana, cuyo vínculo con la resurrección de Cristo es visible, puesto que esta presencia de Cristo vivo garantiza su advenimiento glorioso al fin de los tiempos<sup>106</sup>.

101. H. HEMMER, *Les Pères apostoliques*, I, París 1926, xcvi-xcvii.

102. J.P. AUDET, *Didachè*, 423. Hipótesis seductora, si no tendiera en definitiva a una construcción especiosa, distinguiendo entre fracción del pan y eucaristía.

103. En el evangelio, el verbo ἐρχεσθαι, aplicado a los hombres, tiene este sentido (Mt 8, 2; 9, 18; 14, 29; 15, 25; 16, 24; Mc 5, 33; 8, 34; cf. Ioh 1, 47; 6, 35.37; 7, 37).

104. Por sí sola, la expresión es testimonio en favor del carácter eucarístico de estas oraciones y las acerca a la cena de Corinto, que anunciaba la muerte del Señor hasta que vuelva, 1 Cor 11, 26. Cf. L. CERFAUX, *Recueil* I, 43.

105. Cf. supra, p. 278-280, 372s.

106. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich 1950, 16-17. El amén final, como hemos visto (supra p. 292ss), expresa el asentimiento de la fe.

La rúbrica final referente a los profetas, llamados en otra parte «vuestrs sumos sacerdotes»<sup>107</sup>, los autoriza a celebrar la acción de gracias. Esta libertad respondía a las concepciones corrientes del judaísmo, muy influido por David y la colección de los salmos<sup>108</sup>. De ahí concluyen los comentadores el carácter sacerdotal de los profetas en cuestión.

Una última cuestión se refiere a la significación de estos textos de aclamación y su relación precisa con la eucaristía. De nuestro análisis resulta que el carácter judeocristiano de estas oraciones es cierto. Podemos considerarlas como fragmentos que han sobrevivido de la piedad eucarística de la Iglesia madre de Jerusalén<sup>109</sup>.

¿Es posible precisar más la naturaleza de estas oraciones? Parece difícil negar su carácter sacramental y eucarístico<sup>110</sup>. Los que lo han intentado han violentado los textos o dejado caer elementos. Estando la *Didakhé* escrita para la comunidad y no para los oficiantes, no tenemos en ella una descripción de la celebración eucarística, ni el texto de una anáfora, tanto más que ésta, por la época, debía aún ser improvisada. Ello explica la ausencia de toda alusión al relato de la institución, a las palabras consagratorias y a la muerte de Cristo<sup>111</sup>.

Un punto resulta claro: la eucaristía, en medio judeocristiano, va unida a una comida<sup>112</sup>. Tras las oraciones, podemos descubrir la estructura de esta comida: bendición de una copa o cáliz antes

107. *Did.*, 13, 3. Habría además que saber si no nos hallamos ante una interpolación. J.P. AUDET, *Didaché*, 458.

108. Cf. también Lc 1, 67-79; Mt 22, 43; 1 Cor 14, 13-19.

109. H.J. GIBBINS, loc. cit., 386.

110. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsala 1951, 13.

El término eucarístico, empleado de manera absoluta, sea cual fuere su origen, tiene una impregnación nueva y designa un rito específicamente cristiano. La descripción del capítulo 14, 1, en que la eucaristía es llamada fracción del pan, bastaría para imponer la convicción.

La argumentación de JUNGSMANN (*Missarum sollempnia*, I, 18, nota 27; versión española: *El sacrificio de la misa*, BAC, 1951) no es en absoluto convincente. Hay que aislar εὐχαριστεῖν del contexto tanto en los capítulos 9 y 10 como en el capítulo 14, para no dar una significación sacramental, sea cual fuere el empleo que haya podido hacerse en los siglos II y III de la palabra εὐχαριστεῖν. Por lo demás, Jungmann se ve obligado a reconocer que las aclamaciones finales tienen relación con la eucaristía. ¿Por qué, entonces, aislarlas?

111. W.O.E. OESTERLEY, op. cit., 188.

112. Decimos comida y no ágape. Este último es una creación nueva, en un tercer estadio, como ha demostrado bien J.P. AUDET (*Did.*, 406); «encontró entre los gentiles su medio de crecimiento congenital», pues venía de medio pagano y de costumbres anteriores, que no son las mismas que las de la comida judía.

de la comida; luego, eucaristía sobre el pan y eucaristía sobre el vino. Entre la bendición de la copa y la eucaristía propiamente dicha hubo de situarse la comida<sup>113</sup>. Sabemos por san Pablo por qué esta comida, visible aún en el relato de la institución de san Lucas, hubo de abandonarse en las comunidades etnicocristianas.

Otras cuestiones nos plantean estas oraciones. ¿Tenemos en ellas fragmentos de un ritual de la celebración, la adaptación de oraciones eucarísticas a una comida, un antiguo himno cristológico con una epiclesis judeocristiana?

Hay que descartar la hipótesis de oraciones de ágapes<sup>114</sup>, como quiera que éstos nacieron en fecha posterior en tierra gentil, sin referencia a la comida judía. Parece en definitiva muy probable que nos hallamos aquí en presencia de fragmentos de la fracción del pan<sup>115</sup>, tal como hubo de ser practicada en la comunidad judeocristiana.

De los textos analizados resulta claramente que la idea escatológica domina la celebración del rito eucarístico. Las oraciones de la liturgia primitiva, dentro del marco de comidas mesiánicas, imploran con ardiente esperanza que se realice la congregación universal y que, con el mundo que pasa, se cumpla la parusía del Señor.

Después de estas oraciones eucarísticas, la traducción copta contiene una bendición del *myron*, formulada así:

Te damos gracias, Padre,  
por Jesús tu siervo.

A ti la gloria por los siglos. Amén.

En cuanto al *myron*, dad así gracias:

Te damos gracias, DIOS, demiurgo del universo,

por el buen olor del *myron*

y por el siglo inmortal que nos has hecho conocer

por Jesús, tu siervo.

Porque tuya es la gloria y el poder por los siglos. Amén

113. *Did.*, 10, 1.

114. Su fin era principalmente la asistencia de los pobres y su tema, el amor fraternal y la unión, siendo así que aquí domina la congregación escatológica. Basta ver la transformación que la oración hará sufrir al simbolismo del pan (CIPRIANO, *Ep.*, 63, 13), para darse cuenta de la rotura de perspectiva.

115. O. PERLER (*Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* Friburgo 1960, 63) admite que las oraciones de *Did.*, 9-10 servían a la fracción del pan, y ve en 10, 6 el paso a la eucaristía mayor.

El silencio del manuscrito de Jerusalén y de la versión georgiana hacen dudar fuertemente de la autenticidad de esta bendición. El análisis interno no hace sino corroborar esta convicción, puesto que la comparación de los textos evidencia que la bendición es mero calco mecánico del modelo, en que la desproporción entre el *myron* y la viña de David, el conocimiento y la vida, es una torpeza del interpolador <sup>116</sup>.

Queda por decir que esta bendición, inserta sin duda más tarde, por lo menos a comienzos del siglo IV, es de alta antigüedad, pues aparece también en la *Tradición apostólica* (5) y en el *Eucologio* de Serapión (17), en el mismo lugar, después de la eucaristía.

¿Cómo hay que entender el *myron*? Algunos autores pretenden que debería traducirse no por «aceite», sino por «refrigerio», ya que una bendición de aceite no puede terminar las oraciones del ágape. El argumento se parece extrañamente a una petición de principio <sup>117</sup>.

Sea lo que fuere de la autenticidad de esta bendición, el aceite de que se trata parece referirse a un perfume («el buen olor») que simboliza la incorruptibilidad. El punto de partida de este simbolismo litúrgico podría ser la unción de Jesús en Betania (Mc 14, 4-9). Por la misma época alude a ello san Ignacio, cuando escribe: «La causa por la cual el Señor consintió recibir unguento sobre su cabeza, fue para infundir incorrupción a la Iglesia» <sup>118</sup>. El contexto, que habla de «ungüentos pestilentes de falsas doctrinas», opuestos al conocimiento de Dios recibido en Jesucristo, parece aludir a una unción bautismal. El origen de este *myron* podría acaso hallarse en la liturgia bautismal. Ello hace resaltar aún mejor la interpolación de la bendición en la *Didakhé*.

116. El proceso del falsario ha sido hecho de manera magistral por J.P. AUDET, *La Didaché*, 67-70.

117. Así de L.TH. LEFORT (C.S.C.O., 136, 26, nota 13) y A. ADAM («Zeitschrift für Kirchengeschichte» 68 [1957] 8-11).

118. IGN., *Eph.*, 17, 1. Cf. también CLEM. ALEX., *Paed.*, II, 63, 2; ORIG., *C. Cels.*, VI, 79; MACARIO MAGNO, *Apophth.*, 3, 14.

Para ἀφρασία, cf. IGN., *Magn.*, 6, 2; *Philad.*, 9, 2.

### El capítulo catorce.

El capítulo 14 vuelve a hablar de la celebración eucarística a propósito del domingo. Según J.P. Audet <sup>119</sup>, el capítulo proviene de la segunda redacción del *didakhista*, lo cual es plausible. Vuelve al asunto ya tratado, porque las circunstancias concretas, móviles, han exigido precisiones en el intervalo de las dos redacciones. De todos modos, parece erróneo ver entre los capítulos 9-10 y 14 una diferencia de tema <sup>120</sup>. El empleo de los tres términos técnicos συναχθέντες, κλάσατε ἄρτον, καὶ εὐχαριστήσατε, ya empleados, son repetidos aquí para resumir lo que se había descrito antes <sup>121</sup>.

Reunidos el día del Señor <sup>122</sup>, romped el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro.

Todo aquel, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio. Porque éste es el sacrificio del que dijo el Señor: «En todo lugar y en todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy rey grande — dice el Señor —, y mi nombre es admirable entre las naciones.»

119. J.P. AUDET, *La Didaché*, 113-114.

120. Así G. DIX (*The Shape...*, 93) quisiera ver en los cap. 9 y 10 el ágape, y en el cap. 14 la eucaristía. Audet mismo distingue los dos pasajes y ve en el primero la fracción del pan, en el segundo la eucaristía mayor. Es la parte más discutible de su obra; ninguno de sus argumentos parece convencer.

Basta comparar:

	<i>Did.</i> , 9-10	<i>Did.</i> , 14
9, 3, 4	τὸ κλάσμα	14, 1 κλάσατε ἄρτον
9, 2, 3 (10, 2, 4)	Ἐυχαριστοῦμεν	14, 1 εὐχαριστήσατε
9, 1	εὐχαριστία	
9, 4	συναχθῆτω	14, 1 συναχθέντες

121. Nada justifica la distinción de Audet entre fracción del pan y eucaristía mayor. Cf. P.J. AUDET, *La Didaché*, 415-424.

122. Tenemos variantes en la transmisión del texto. H: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου, que parece un pleonismo injustificable, G: καθ' ἡμέραν δὲ κυρίου. Las *Cons. apos.* parecen haber sentido la dificultad, pues parafrasean τὴν ἀναστάσιμον τοῦ κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακὴν φαμεν, lo cual permite descubrir ἡμέρα κυρίου como núcleo de partida. La fórmula de H podría provenir de la sobrecarga de ἡμέρα κυρίου en el momento en que se introdujo esta expresión y se substituyó finalmente a la fórmula inicial.

Hallamos la expresión ἡμέραν κυρίου en Act 2, 20; cf. I Joel 3, 4; con los calificativos de μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. San Pablo escribe ἡ τοῦ κυρίου (1 Cor 1, 8; 5, 5; 2 Cor 1, 14; 2 Thes 2, 2, con el artículo, siendo así que dice ἡ κυρίου (1 Thes 5, 2) (sin artículo), o bien ἡ Χριστοῦ (Phil 2, 16; cf. 1, 6).

El Apocalipsis escribe: κυριακὴ ἡμέρα, 1, 10. El deslizamiento del nombre al adjetivo se encuentra ya en san Pablo en 1 Cor 11, 20: κυριακὸν δεῖπνον.

«El día del Señor», *ἡμέρα Κυρίου*, va a convertirse en *ἡμέρα κυριακή* por el mismo deslizamiento por el cual *τράπεζα Κ*, se convierte en *δεῖπνον κυριακόν*, en el momento que redacta el autor del Apocalipsis. La versión georgiana parece conservar aquí la forma arcaica que san Pablo emplea únicamente para el día escatológico. Si ello es así, el sustrato de la expresión *ἡμέρα Κυρίου* es manifiesto y está intencionadamente subrayado. Se trata del día de Yahveh que los LXX tradujeron por *ἡμέρα Κ.*, particularmente proclamado por el profetismo judío. La expresión anuncia primeramente un acontecimiento de capital importancia para Israel<sup>123</sup>, que no es necesariamente el fin del mundo. El profeta predice en este caso una catástrofe que se cumplirá en un tiempo determinado. La caída de Jerusalén es considerada, retrospectivamente, como el día de Yahveh<sup>124</sup>. Más a menudo el día de Yahveh expresa una espera escatológica. El texto de Amós es característico a este propósito: «¡Ay de los que suspiran por el día de Yahveh! Será tinieblas, y no luz»<sup>125</sup>.

Así pues, el pueblo espera un gran día de salud para Israel, ligado a trastornos cósmicos<sup>126</sup>, día de castigo para las naciones. Isaías, como Sofonías, anuncia que este día de juicio alcanzará al pueblo mismo de Yahveh<sup>127</sup>. El exilio produce una rotura en la noción del día de Yahveh, que evoluciona para significar la liberación, la restauración, la salud final del pueblo humillado<sup>128</sup>. La cosa es manifiesta en los profetas postexílicos. El día de Yahveh significa juicio y exterminio de los gentiles<sup>129</sup>, depuración<sup>130</sup>, purificación<sup>131</sup>, don del Espíritu<sup>132</sup>, triunfo de Dios<sup>133</sup>, brotar de fuentes paradisiacas<sup>134</sup>. Las descripciones de Joel o de Zacarías<sup>135</sup> apuntan indudablemente a acontecimientos escatológicos<sup>136</sup>. La significación escatológica de irrupción de Dios está todavía acentuada por la

La mesa del Señor, 1 Cor 10, 21 es una cita de Mal 1, 7.12, la misma perícopa que utiliza la *Didakhé*.

123. G. VON RAD, art. 'Ἡμέρα, en ThWNT II, 945-949.

124. Cf. Thren 1, 21; Ez 34, 12; Soph 1, 15; Joel 2, 2.

125. Am 5, 18.

126. Cf. Am 8, 9; Is 2, 12-16; Mich 1, 4; Soph 1, 10-18; Joel 3, 4; Zach 14, 1-7; Is 24, 21.

127. Is 2, 6-11; Soph 1, 4-6.

128. Ez 33, 21-29.

129. Zach 12, 1 — 13, 6.

130. Mal 3, 2.

131. Zach 13, 1.

132. Joel 3, 1-2; Zach 14, 8.

133. Zach 14, 6-21.

134. Joel 4, 18; Zach 14, 8.

135. Zach 12, 1; 13, 6 y Joel 3, 1-21.

136. Cf. Act 2, 17. La misma afirmación en G. VON RAD, art. 'Ἡμέρα, en Th WNT II, 946-948.

versión de los LXX, que traduce — para evitar el nombre de Dios — por *ἡμέρα (τοῦ) Κυρίου*<sup>137</sup>. Lo mismo hay que decir del plural<sup>138</sup>.

En el Nuevo Testamento hallamos también *ἡμέρα Κυρίου* con el sentido judío de conflagración universal<sup>139</sup> o de la lucha del *Pantocrátor* contra los reyes de la tierra<sup>140</sup>. En Pablo la expresión indica el día del juicio para la comunidad<sup>141</sup> o para sí mismo<sup>142</sup>. La expresión significa esencialmente la parusía de Cristo como manifestación de su gloria<sup>143</sup>.

En adelante, el día del Señor está ligado a la persona de Jesús. ¿Se trata sólo de su manifestación o de su parusía gloriosa? Nos inclinaríamos a negarlo. En efecto, en su primer discurso ve Pedro, en los últimos tiempos, tiempos mesiánicos, y aplica el cumplimiento de prodigios y signos que caracterizan el día del Señor a la vida de Cristo, a su muerte y resurrección. La resurrección y el Jesús crucificado hecho Señor y Cristo es el corazón mismo de la fe y del mensaje de Pedro.

De ahí que sea difícil no dar a la expresión *ἡμέρα Κ.* todas las resonancias bíblicas, y no sólo entenderla de la resurrección, sino aplicarle a la vez todas las armónicas de que el profetismo y rabinismo habían cargado el día del Señor: salud, purificación, brotar de aguas paradisiacas en una renovación universal.

Esta riqueza bíblica se esfuma en el momento que el adjetivo sustituye al complemento nominal<sup>144</sup>, sin duda en un medio que no es ya judeocristiano, en Asia Menor, preocupado sobre todo de reivindicar para Cristo el título de Señor, tal vez como reacción contra la denominación de «día agosto» o día *sebaste*, que designaba un día mensual en honor del emperador<sup>145</sup>.

Hallamos, sin embargo, en la descripción de la visión dominical del Apocalipsis, elementos escatológicos<sup>146</sup>, lo que tendería

137. Am 5, 18.20; Joel 2, 1; 3, 14 (LXX, 4, 14); Abd 1, 15; Soph 1, 7; Is 13, 6.9; Ier 32, 19; 25, 33; Ez 7, 10; 13, 5.

138. El plural *ἡμέραι* designa, según la teología rabinica, ora el tiempo que precede inmediatamente al juicio, 2 Petr 3, 3; ora los tiempos actuales, Act 2, 17; Iac 5, 3; ora el tiempo del juicio, 2 Tim 3, 1; para Lucas, cf. 19, 43: destrucción de Jerusalén; 17, 22: los días del Mesías; 23, 29: el tiempo que precede al juicio.

139. 2 Petr 3, 10.12.

140. Apoc 16, 14.

141. 1 Cor 1, 8; Phil 1, 10.

142. 2 Cor 1, 14.

143. 1 Thes 5, 2; 2 Thes 2, 2.

144. Apoc 1, 10.

145. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923, 304-309.

146. Apoc 1, 10-20.



a probar que el substrato bíblico sigue presente en el espíritu del vidente. Ha podido existir un período de concurrencia en que κυριακή vino a ceñirse a la antigua expresión Κυρίου ἡμέρα, como parece atestiguarlo la variante de H. Finalmente, la resonancia bíblica del día del Señor pudo ensordecerse hasta no ser ya percibida. «El día del Señor» de que habla la *Didakhé* parece, pues, evocar el cumplimiento de los últimos tiempos por la venida de Cristo que culmina en su resurrección, ya que ésta no es más que el primer acto de su gloria, la cual, a su vez, se consumará el día de la parusia al fin de los tiempos. Esta espera escatológica es anunciada y anticipada en toda celebración eucarística.

Si releemos en esta perspectiva las oraciones de los capítulos 9 y 10, la transformación universal operada por la obra de Cristo resucitado aparece mejor y hace sentir mejor la tensión escatológica que sostiene a la comunidad y a todas las comunidades para perfeccionarlas en la congregación universal al fin del mundo. Las directrices dadas por el redactor (14, 1), comparadas con las de los capítulos 9 y 10, contienen dos elementos nuevos: la regularidad de la celebración eucarística el día del Señor y la previa confesión de los pecados<sup>147</sup>, que hemos encontrado ya en Santiago<sup>148</sup>. La pureza y la paz del corazón, encontradas por la confesión de los pecados, permiten dar gracias mostrándose dignos del sacrificio ofrecido. La *Didakhé* insiste sobre el precepto de la caridad<sup>149</sup>. No hay que perder de vista que la eucaristía va unida a una comida y que ésta, en su significación, expresa una intimidad que toda diferencia anularía. Tal división repercutiría sobre el sacrificio ofrecido.

Todas estas directrices, a par del término θυσία aplicado a la eucaristía, preparan la cita de Malaquías, que estaba subyacente desde el comienzo<sup>150</sup>. Esta cita merece nos detengamos en ella. Malaquías escribe en el momento en que se reconstruye el templo (entre 515 y 458-445)<sup>151</sup>. Fustiga los pecados de los sacerdotes y del

147. *Did.*, 4, 14.

148. Esta confesión común y general era conocida ya por la liturgia sinagoga (Ps 106; Esdr 9, 6-15; Dan 9, 3-19; oración de Manasés). Cf. W.O.E. OESTERLEY, op. cit., 76-79. Aquí tenemos otro compuesto del mismo verbo ἐξομολογεῖν. Para Santiago, v. supra, p. 229-231. 149. *Did.*, 14, 2; cf. 1, 2.

150. Así la *Didakhé*, 14, 1.

151. La cita adquirirá importancia en la antigua literatura cristiana: para Mal 1, 10-12, cf. JUSTINO, *Dial.*, 28; 41, 117.

pueblo, presentándoles el día de Yahveh<sup>152</sup> como acontecimiento terrible en que se restablecerá el orden moral, lo mismo que el orden cultural. En este contexto el profeta critica el servicio litúrgico y lanza una requisitoria contra los sacerdotes que profanan la mesa del Señor<sup>153</sup>. Su culto será abolido. Malaquías anuncia en su lugar el sacrificio universal y el culto perfecto de la era mesiánica, que desbordan a Israel para extenderse entre las naciones.

La cita del *didakhista* parece seguir a los LXX más bien que al texto hebreo, lo que es particularmente visible en las palabras Κύριος y θαυμαστόν<sup>154</sup>. Añade καὶ χρόνῳ tal vez para adaptar el texto al sacrificio dominical (ἡμέρα) de la Iglesia de que se trata. El texto acentúa: «Mi nombre es maravilloso entre las naciones», lo cual acerca todavía el texto a Joel<sup>155</sup>, citado por los Hechos<sup>156</sup>, en el contexto del día del Señor, y hace pensar en las oraciones eucarísticas<sup>157</sup>. El θαυμαστόν es una alusión a los *mirabilia* de Dios y, de manera más particular, a la maravillosa epifanía del Hijo de Dios. Todo este texto relacionado con los capítulos 9 y 10 gana en intensidad; tan cierto es que, en uno y otro caso, tenemos la descripción de una misma realidad.

La colección termina con una exhortación a la vigilancia. El clima escatológico que envuelve la celebración por sus oraciones y su significación sacramental, se halla también en el capítulo 16 de la *Didakhé*. Se vuelve a encontrar en todas las reuniones<sup>158</sup>, que parecen ser frecuentes. Todo induce a creer que, aparte las sinaxis eucarísticas para la fracción del pan, había otras consagradas

Mal 1, 11, cf. *Diálogo*, 116; 117. En el primer caso, Justino deduce del texto que los cristianos, y no los judíos, son los sacerdotes del culto espiritual (L. CERFAUX, Recueil II, 309).

Mal 1, 12; IREN., *Adv. haer.*, IV, 17, 5.

152. Nuevo encuentro de la idea del día de Yahveh y de la celebración dominical, que lleva al *didakhista* a citar a Malaquías.

153. Mal 1, 7 (LXX: τράπεζα κυρίου), expresión que pasa a 1 Cor 10, 21 para significar la eucaristía. El texto hebreo trae «mesa de Yahveh» en Mal 1, 7 y «mesa de Adonai o del Señor» en Mal 1, 12. Los LXX han armonizado los dos textos traduciendo cada vez τράπεζα κυρίου. Siempre es cierto que el título Adonai se emplea en dependencia de la idea de «realidad divina». L. CERFAUX, Recueil I, 165.

154. El hebreo trae «Yahveh de los ejércitos»; los LXX traducen κύριος παντοκράτωρ. Lo *tremendum* del hebreo se ha suavizado en el griego de los LXX, que traducen ἐπιφανές, como en la traducción del *didakhista*, θαυμαστόν. Los dos últimos se armonizan con Act 2, 20, sobre todo si se lee ἐπιφανές, con la traducción de los LXX.

155. Joel 3, 4. 156. Act 2, 20. 157. *Did.*, 10, 2.

158. Hallamos aquí el verbo συνάγω, como supra, *Did.*, 9, 4; 14, 1.

a la instrucción, especie de liturgia de la palabra que tenía por fin sostener, animar y consolar. Volvemos a encontrar un testimonio de ello en la *Tradicón apostólica*<sup>159</sup>. Estas reuniones pudieron estar dirigidas por los profetas y los doctores. La *Didakhé* termina advirtiendo a los fieles las pruebas escatológicas que preceden a la vuelta del Señor (16, 8).

## II. LAS «ODAS DE SALOMÓN»

El segundo documento que poseemos sobre el culto y la oración de las comunidades judeocristianas, son las *Odas de Salomón*. El texto se nos ha conservado en siríaco y copto, pero el original parece haber sido el griego. Muchos elementos dan fe de ello<sup>160</sup>. La atribución a Salomón se explica por el medio en que aparecieron, que es el de los apócrifos del Antiguo Testamento. El procedimiento ilustraba, por un patrónimo célebre, la obra de un desconocido.

La composición es de carácter judaico, hasta el punto de que la crítica ha podido afirmar que el original había sido el hebreo y las *Odas* una obra de origen judío. Las *Odas* reflejan las concepciones del judeocristianismo. Los elementos bíblicos son numerosos. Hallamos en ellas las categorías de la apocalíptica (*Od.* 8; 9). La influencia de la literatura de los sabios y de la poesía bíblica, señaladamente de los salmos, es patente, particularmente en el empleo del paralelismo, la alabanza de la creación y los temas de la oración<sup>161</sup>. Hallamos

159. *Trad. ap.*, 35, 1-3.

160. Así, la verdad está simbolizada por una virgen, siendo así que la palabra siríaca es masculina, pues el griego (ἀλήθεια) es femenino. Esto sólo se explica si el original es griego. Tenemos además préstamos del texto griego de los LXX (cf., por ej., la oda 20, 6 con Ex 20, 25).

161. *Odas* 5, 1. Sobre las relaciones entre las odas y los salmos, cf. las referencias dadas por H. GRESSMANN en E. HENNEKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1924, 437-472: Por ejemplo, la oda 5:

Oda 5,	1 comp.	Ps 9, 2; 75, 1; 111; 1; 18, 2; 31, 24
	2	Ps 27, 9; 21, 10; 31, 15
	3	Ps 48, 10
	5	Ps 69, 24
	6	Ps 34, 6
	7	Ps 7, 17
	10	Ps 146, 5
	11	Ps 23, 4
	12	Ps 20, 8
	13	Ps 45, 3
	14	Ps 102, 27
	15	Ps 22, 4; 73, 23

reminiscencias de la liturgia judía, como la repetición del aleluya y la alternancia de coros que se responden.

Ciertos rasgos recuerdan los documentos de los esenios; por lo demás, su género literario se emparenta con los *hodayot*, descubiertos en Qumrán. En uno y otro caso, el acento se pone sobre la alabanza de los labios, que toma la delantera al sacrificio<sup>162</sup>. El mismo profetismo litúrgico, la misma sospecha sobre el matrimonio<sup>163</sup>. Algunos rasgos, sin embargo, parecen delatar el empleo de *testimonia* antijudíos, como lo hace la carta del Pseudo-Bernabé<sup>164</sup>. Hallamos de nuevo los temas de la teología judeocristiana: la descripción del nacimiento virginal de Cristo<sup>165</sup>, la bajada a los infiernos<sup>166</sup>, el simbolismo de la cruz<sup>167</sup>, del agua viva y de las aguas de la muerte, la estructura y el simbolismo sacramentales.

Pero las *Odas* son de origen sirio<sup>168</sup>. El acento se pone sobre la maternidad virginal, como en la *Ascensión de Isaías*, siendo así que el bautismo de Jesús se hace resaltar en Alejandría. Hallamos una vez más la teología del paraíso, cara a la Siria oriental. La Iglesia es comparada al paraíso, como en la catequesis de Teodoro de Mopsuesta y en la poesía de Efrén<sup>169</sup>. Encontramos desarrollado el simbolismo de los desposorios y alusiones sacramentales que se hallan también en la liturgia siria. La comparación con Ignacio de Antioquía hace pensar en una similitud de origen<sup>170</sup>.

La gnosis, finalmente, se despliega libremente<sup>171</sup>. Parece, sin embargo, erróneo sospechar de la ortodoxia y ver en las *Odas* una obra gnóstica. A lo más podemos descubrir interpolaciones introducidas por este ambiente<sup>172</sup>. Comoquiera que sea, las *Odas* atestiguan el fervor religioso, al comienzo del siglo II, de judeocristianos de la gran Iglesia, pertenecientes a la Siria oriental y vecinos de Bardesanes, entre los que habrían permanecido particularmente marcadas las tendencias de la piedad judía<sup>173</sup>.

162. *Oda*, 20. 163. *Odas*, 11, 21.

164. Cf. el excelente estudio de P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Upsala 1942, 178. 165. *Odas*, 19, 6-8.

166. *Odas*, 17, 9; 22; 24, 5-6; 29, 4; 42, 15.

167. *Odas*, 23; 27; 37. 168. *Odas*, 4, 10; 11; 20, 7.

169. Véase el himno XIII sobre la epifanía.

170. Cf., por ej., *Odas*, 11 y *Rom* 7, 2; *Odas*, 38, 17 y *Philad.*, 3, 1; *Trall.*, 11, 1.

171. *Odas*, 19; 23; 35. Véase también la especulación sobre la rueda y la letra (oda 23; cf. *Hechos de Pedro*, 38). 172. Por ej., *Odas*, 12, 4.

173. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 43, que refiere al mismo ambiente el *Canto del alma*, conservado por los Hechos (apócrifos) de

## La liturgia.

El género a par poético y hermético de las *Odas* exige circunspección extrema en la interpretación de las alusiones. Para agrupar los indicios convergentes que tocan nuestro tema, es forzoso reunir bajo los temas esenciales los resultados de nuestra pesquisa.

Si las alusiones eucarísticas son casi inexistentes, no pasa lo mismo con el bautismo cristiano. Ciertos poemas, como las *Odas* 4, 25 y 36, parecen una descripción espiritual de los ritos bautismales. El autor recurre de pasada a los temas judíos, como el templo<sup>174</sup>, tal vez la circuncisión<sup>175</sup>, pero para espiritualizarlos. Hallamos una exhortación a los catecúmenos que debe unirse a la catequesis preparatoria<sup>176</sup>. El ayuno prebautismal parece en ella evidente<sup>177</sup>. El bautismo por inmersión implicaba desnudarse de los vestidos y volverse a vestir luego. Este rito adquiere desde esta época una significación espiritual:

Me he revestido del vestido de tu Espíritu,  
y tú me quitas los vestidos de piel<sup>178</sup>.

Se menciona la renuncia a Satán<sup>179</sup>. Hallamos a menudo la antítesis tinieblas — luz<sup>180</sup>. Las alusiones a las aguas bautismales son numerosas<sup>181</sup>, y se las designa a menudo como aguas vivas<sup>182</sup>. Las *Odas* hablan también de iluminación en un contexto bautismal<sup>183</sup>. Las alusiones a unciones con aceite perfumado pueden referirse a los ritos de unción después del bautismo. Las *Odas* hablan en varios pasajes del sello (σφραγίς), que parece designar inicialmente el bautismo<sup>184</sup>. Pero *sphragis* puede referirse a un rito particular: «He puesto mi sello sobre su rostro»<sup>185</sup>, aparece

Tomás, 108-113. Sobre la ascesis de Siria, volveremos a propósito de los apócrifos.

174. *Odas*, 4, 3; 6, 8.

175. *Odas*, 11, 2. Acaso no sea extraña la eucaristía a la oda 4, que, en el mismo contexto, habla de la comunión y de la comida de leche y miel, v. 9 y 10.

176. *Odas*, 8. 177. *Odas*, 11, 1-3.

178. *Odas*, 25, 8. Cf. también *Odas*, 11, 9-10; 15, 8; 21, 2.

Tomamos ordinariamente la traducción a nuestra revisión de la de J. LABOURT, en *Naissance des Lettres chrétiennes*, París 1958.

179. *Odas*, 21, 1. 180. *Odas*, 11, 19; 18, 6; 21, 3; 25, 7.

181. *Odas*, 4, 10; 6, 7-17; 11, 6. 182. Por ej., *Odas*, 30, 1.

183. *Odas*, 11, 13. 184. *Odas*, 4, 8-14; 8, 15.

185. *Odas*, 8, 16. El texto añade, un poco más adelante: «No le privaré de mi nombre», v. 21. Cf. *Odas*, 22, 6; J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, París 1951, 58-60.

en un contexto bautismal. Ello hace concluir a G.W.H. Lampe el uso del signo de la cruz sobre la frente del neófito en el momento del bautismo<sup>186</sup>. Las *Odas* hablan frecuentemente de corona<sup>187</sup>:

El Señor es sobre mi cabeza como una corona  
y no puedo separarme de Él<sup>188</sup>.

Lampe emite la hipótesis de que el neófito es coronado con una corona que simboliza la presencia de Cristo. Éste es como una corona sobre la cabeza del creyente<sup>189</sup>. El rito puede provenir de una costumbre judía de la fiesta de los tabernáculos y significar los bienes escatológicos<sup>190</sup> de que gozan los cristianos, puesto que el bautismo les abre el paraíso. La imagen tiene vínculos con el árbol de vida y el vestido de la gracia en el contexto del paraíso:

Revístete abundantemente de la gracia del Señor,  
vuelve al paraíso,  
cíñete una corona de su árbol,  
y póntela sobre tu cabeza.  
Sé feliz y descansa en su suavidad<sup>191</sup>.

¿Tenemos una alusión a una confesión de fe en un contexto en que la fe desempeña un papel determinante? Podríamos hallar un eco por lo menos de ella en el canto de la reunión:

El Salvador salva nuestras almas,  
lejos de dañarlas.  
El hombre que se ha humillado  
ha sido exaltado por su justicia.  
El hijo del Altísimo ha aparecido  
en la perfección de su Padre<sup>192</sup>.

Las numerosas alusiones en un contexto bautismal a la leche y miel hacen concluir la existencia de un rito que consistía en dar

186. G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres 1956, 113. Habría que añadir la alusión de *Odas* 42, 25.

187. La corona aparece en Is 28, 5. Cf. también HERMAS, S. VIII, 2, 1, que presenta los neófitos con coronas de palmas verdes. TERT., *De corona*, 15.

Las alusiones son frecuentes en las *Odas*, 1, 1; 5, 12: «El Señor es como una corona sobre mi cabeza; no vacilaré.» Cf. también *Odas*, 9, 8.9; 17, 1.

188. *Odas*, 1, 1. 189. G.W.H. LAMPE, op. cit., 112.

190. H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague 1947, 48-51.

191. *Odas*, 20, 7. 192. *Odas*, 41, 11-13.

al recién bautizado leche y miel<sup>193</sup>, tal vez durante la comida eucarística que seguía.

### *Catequesis bautismal.*

En la catequesis bautismal que se adivina tras las *Odas*, el rito de la leche y miel hace concluir la suavidad del Señor<sup>194</sup>, la alegría<sup>195</sup>, la embriaguez espiritual<sup>196</sup>, que provocan en el bautizado<sup>197</sup>. El bautismo es descrito como un retorno al paraíso. Este tema seguirá siendo caro al pensamiento sirio, señaladamente a san Efrén. Va unido al del árbol de la vida. El simbolismo de la leche y miel que caracteriza la tierra prometida, corresponde al del paraíso<sup>198</sup>, en que los fieles son los árboles plantados por el Señor. El paraíso es la Iglesia y también el alma de cada bautizado<sup>199</sup>.

Las *Odas* hablan en varios lugares de la acción de gracias litúrgica por la gnosis, tal como la hemos encontrado en la *Didakhé*. Aquí la gnosis está puesta en relación con el bautismo<sup>200</sup>:

He recibido su conocimiento y me ha apoyado  
sobre la roca de la verdad en que me ha puesto<sup>201</sup>.

Esta confesión se halla en un himno bautismal muchas veces citado. El conocimiento que desarrolla la oda 7 ha sido traído por el Verbo encarnado, «padre del conocimiento»<sup>202</sup>. Él se ha revelado a los suyos, «para que conozcan al que los ha hecho»<sup>203</sup>. Esta gnosis conoce un progreso hasta la perfección:

193. J.H. BERNARD, *The Odes of Salomon*, Cambridge 1912, 53. Cabe referirse igualmente a *Odas*, 4, 10; 8, 16; 14, 2; 19, 1; 35, 6; 40, 1. Las mismas alusiones, 1 Petr 2, 2; *Bern.*, 6, 8 - 13. 17; *Trad. ap.* 23. TERT., *De corona*, 3. Sabemos por Hipólito que los naasenos hacían de la leche y miel el alimento de los perfectos (*Elench.*, v, 8).

194. *Odas*, 11, 14; 19, 1; 20, 8; 25, 12; 30, 2-3. 195. *Odas*, 7, 2.

196. *Odas*, 11, 7-8; cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas*, Giessen 1929, 85.

197. Este tema se halla en los *testimonia*, cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 183.

198. Basta referirse a Ex 3, 8.17. Cf. N.A. DAHL, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé*, VI, 8-19, en *Aux sources de la Tradition chrétienne* (Mélanges Goguel), Neuchâtel-Paris 1950, 62-70.

199. *Odas*, 11, 16; 20, 7.

Es posible que *Odas*, 4, 8 sea una alusión a la presencia de los ángeles en el bautismo. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 79.

200. El gnosticismo, por lo contrario, se aleja profundamente de esta concepción, separando la gnosis del bautismo y ligándola a una nueva revelación. J. DANIELOU, *La théologie du Judéo-Christianisme*, 425.

201. *Odas*, 11, 4. 202. *Odas*, 7, 7. 203. *Odas*, 7, 12.

Él ha abierto un camino al conocimiento,  
lo ha dilatado, prolongado y conducido a su perfección<sup>204</sup>.

Esta venida de la gnosis no puede coexistir con la ignorancia y el error: «la ignorancia ha desaparecido porque ha venido la ciencia del Señor»<sup>205</sup>, y: «He abandonado el camino del error»<sup>206</sup>. El conocimiento trae los bienes escatológicos y los secretos del reino, a saber la inmortalidad: «Una vida inmortal ha subido a la tierra de Dios»<sup>207</sup>; la incorruptibilidad, la alegría y la perfección de la ciencia<sup>208</sup>. Ella inspira los cantos de acción de gracias, por los que el beneficiario invita, por lo demás, a la alabanza «a todos los que quieran venir al Señor»<sup>209</sup>.

La oración del aedo judeocristiano es en definitiva, a par de una acción de gracias por el verdadero conocimiento<sup>210</sup>, una confesión de fe, lo que manifiesta el aspecto a la vez personal y público de la vida cristiana.

La catequesis bautismal se funda en una teología íntimamente ligada al rito. El bautismo hace participar al cristiano en la salida de Cristo de los infiernos, liberando así a los que estuvieron prisioneros y, actualmente, a los que reciben el bautismo. El rito bautismal sacramentaliza la bajada y subida de Cristo. El tema cultural coincide con el tema teológico<sup>211</sup>. Las *Odas* presentan el bautismo y la salud como una victoria sobre el demonio, y la obra de Cristo como una epopeya<sup>212</sup>. Cristo es llamado sucesivamente Señor, Logos, Hijo, Amado, pero nunca Jesús.

La epopeya de Cristo comienza con su bautismo, al que está íntimamente asociado el de los cristianos<sup>213</sup>. Cristo desciende a la prisión «para quebrantar los cerrojos de hierro»<sup>214</sup>. La oda 22

204. *Odas*, 7, 13. 205. *Odas*, 7, 21.

206. *Odas*, 15, 6. 207. *Odas*, 15, 10; cf. 11, 7; 6, 18.

208. *Odas*, 23, 4. Se impone una comparación con la *Didakhé*: de una y otra parte se manifiesta un mismo ambiente de pensamiento.

209. *Odas*, 10, 1-3.

210. El padre Daniélou hace notar que el vínculo entre gnosis y alabanza, se halla también en los *hodayot* de Qumrán y, sobre todo, en el *Manual de disciplina* x, 12-13. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 425.

211. El tema de la bajada a los infiernos reaparece con frecuencia. Cf. *Odas*, 17, 9; 22; 24, 3-4; 29, 3; 42, 15. No se trata aquí ya de los justos del Antiguo Testamento, sino de la liberación actual de los bautizados. Este tema desempeñará un papel considerable en la teología siríaca.

212. Cf., sobre todo, *Odas*, 24.

213. *Odas*, 24, 1.3. 214. *Odas*, 17, 9.

describe la bajada como una victoria de Cristo sobre el dragón de las aguas. El cataclismo que sacude al universo manifiesta la repercusión cósmica de esta victoria y establece el nuevo reino. A este itinerario corresponde la inmersión bautismal en las aguas, concebida como una bajada a los infiernos, y la liberación<sup>215</sup>.

El canto acaba celebrando la resurrección escatológica prometida a los bautizados, cumplida ya sacramentalmente a la salida de las aguas bautismales. La oda 29 es una acción de gracias por esta liberación del *šeol*, de donde el Señor ha hecho subir al orante arrancándolo a «las fauces de la muerte»<sup>216</sup>. Se hace alusión al signo, que debe ser la cruz<sup>217</sup>: «Me ha mostrado su signo y me ha conducido a la luz»<sup>218</sup>. La cruz de Cristo es determinante en la obra de la salud. La última oda de la colección vuelve sobre el tema de la bajada a los infiernos. Asocia primeramente la muerte y resurrección del Señor, para extenderse luego sobre el combate con el *šeol* y la muerte<sup>219</sup>:

El *šeol* me ha visto  
y ha sido vencido,  
la muerte me ha dejado partir,  
y a muchos conmigo.  
Yo he sido para ella hiel y vinagre;  
he bajado con ella al *šeol*,  
cuanto tenía de profundidad.  
La muerte ha aflojado pies y cabeza,  
por no poder soportar mi vista.  
He tenido entre sus muertos  
una reunión de vivos.  
Les he hablado con labios vivos,  
de suerte que mi palabra no fuera vana.

Cristo no solamente desciende al *šeol*, sino al lugar más profundo del *šeol*, donde mora la muerte, disfraz de Satán<sup>220</sup>.

Por primera vez predica Cristo como viviente a los muertos encarcelados. Los bautiza «trazando su nombre sobre sus cabezas»

215. «Tú estabas a mi lado» puede aludir a la inmersión bautismal y al uso del salmo 23, 4, que ocupará lugar importante en la liturgia bautismal. Cf. J. DANÍELOU, *Bible et Liturgie*, 246.

216. *Odas*, 29, 4.

217. Cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 196.

218. *Odas*, 29, 7.

219. *Odas*, 42, 11-14.

220. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J. Ch.*, Zurich 1949, 179.

y les da la libertad, haciendo de ellos vivientes y constituyendo una congregación (ἐκκλησία) de los que resucitarán con Él<sup>221</sup>.

### *Bautismo y cruz.*

Hemos visto que la *signatio* del cristiano sobre la frente con el signo de la cruz debía formar parte de los ritos primitivos de la iniciación. El uso de la cruz, anterior al cristianismo, adquiere con la crucifixión de Cristo un valor decisivo en la piedad cristiana. En las *Odas* no se pone el acento sobre el instrumento de suplicio, sino sobre el signo de la *dynamis*, que alcanza la victoria en la resurrección, y sobre la extensión cósmica de la redención. Gracias a la cruz, el agua bautismal se transforma en agua redentora.

El simbolismo de la cruz está apoyado, en las *Odas*, por cierto número de figuras, aplicadas siempre a Cristo, que se hallan también en la antigua literatura cristiana, lo que permite concluir un origen común, la utilización de los *testimonia*.

Integrada en el bautismo, la cruz evoca curiosamente la travesía del mar Rojo:

El Señor por su palabra ha tendido un puente,  
ha atravesado y caminado a pie;  
sus huellas han permanecido firmes en el agua,  
y no se han borrado;  
son como un vado de madera,  
sólidamente construido<sup>222</sup>.

Este simbolismo atestigua el carácter cultural de la oda 39<sup>223</sup>, que describe el itinerario del bautizado como una travesía del mar de la muerte, con la fe en el Señor resucitado y la cruz que traza el camino<sup>224</sup>. El mismo tema se repite en la oda 29, que nombra explícitamente la cruz, «el madero de su poder»<sup>225</sup>:

221. Cf. los textos paralelos, pero a propósito de los apóstoles en HERM., S. IX, 16, 6-7.

222. *Odas*, 39, 9-10. Lit.: «son como un madero sólidamente hundido». P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 132. La palabra siríaca aquí empleada tiene por lo demás el sentido de *signum crucis*. La cruz es, por tanto, el camino que los fieles pueden tomar; existe aquí un vínculo claramente tradicional entre la cruz y el camino.

223. Cf. *Odas*, 17, 8.

224. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 127-135. C.M. EDSMAN (*Le baptême de feu*, Upsala 1940, 47) recuerda que la cruz de madera, puesta en el agua bautismal, debía aplastar, según los formularios, la cabeza del dragón homicida.

225. Tema de los *testimonia*, cf. J. DANÍELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 315.

Él me ha mostrado su signo ;  
me ha conducido por su luz.  
Él me ha dado el madero de su poder.

Cruz, camino, liberación del reino de los infiernos, aquí asociados, hacen pensar en un rito conservado por los rituales sirios, griegos y coptos antiguos, en que el día de la epifanía se hundía una cruz en las aguas para consagrarlas<sup>226</sup>. Se sugieren otras figuras<sup>227</sup>, entre las que hay que citar particularmente la rueda<sup>228</sup>, que expresa el alcance cósmico de la redención de Cristo<sup>229</sup>.

Tal vez el árbol levantado de la cruz esté también ligado al árbol plantado junto a las aguas<sup>230</sup>. El enlace de cruz y carro parece subyacente a la imagen de la oda 11<sup>231</sup>. La cruz es como una rosa de los vientos, cuyas dimensiones verticales y horizontales — se trata de la representación latina — expresan la universalidad de la redención, que prepara la congregación universal. Esto explica la oda 22, 1-2:

Él me hace descender de las alturas  
y me hace subir de los lugares de abajo.  
Él reúne lo que está en medio.

La cruz marca con su sello toda la vida del bautizado. Ella es particularmente el signo de su ascensión al mundo de la perfección y de la gloria<sup>232</sup>. La oración con las manos extendidas configura al cristiano con la cruz de Cristo y motiva su confianza en su poder y en su victoria<sup>233</sup>. Este gesto de los orantes<sup>234</sup>, que recuerda la oración de Moisés, se repite en dos ocasiones en las *Odas*<sup>235</sup>:

226. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 134.

227. La cruz está ligada a la roca por una asociación implícita en las fuentes de agua viva (Ex 17, 6; Num 20, 11; Deut 8, 15. En FILÓN, *Leg. all.*, II, 86; I, 82. En san Pablo, 1 Cor 10, 2-4. Cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas*, 84, nota 2).

228. Para la letra, cf. la explicación de P. BATTIFOL, *Les Odes de Salomon*, París 1911, 82.

229. La expresión: «La cabeza bajó hasta los pies», ha de relacionarse con los *Hechos de Pedro*, 38, en que la crucifixión del apóstol cabeza abajo simboliza la bajada del Verbo. Cf. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 42.

230. *Odas*, 11, 18.

231. *Odas*, 11, 1-3. Cf. H. GRESSMANN, en HENNEKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 447.

232. *Odas*, 17, 7; 21, 2; 8, 5; 36, 1-2; 29, 3. Cf. también P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 194.

233. *Odas*, 37, 1; 42, 1. Cf. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum u. Gnosis*, Friburgo 1959, p. 22, n. 11.

234. Cf. BERNABÉ, 12, 2.

235. *Odas* 27 y 42.

He extendido mis manos  
y me he ofrecido al Señor.  
Las manos extendidas son su signo,  
la extensión del madero levantado de que pendió,  
sobre el camino, el Justo.

Esta oda pascual permite situar la oración cristiana dentro de la economía de la salud, apoyándola en la cruz redentora y victoriosa. Los enemigos y peligros pueden rodear y cercar al cristiano. El fiel sabe que Cristo vive y habla en adelante por su boca, lo que asegura la eficacia de la oración.

### *Oración y vida espiritual.*

Inspirada en el sacramento de la iniciación, la oración de las *Odas* aparece constantemente cuidadosa de traducir el misterio cristiano. Oración teológica o, más exactamente, teologal, centrada en el Dios trinitario y en la economía de la salud. Esta teología inspira y anima el canto del fiel:

Una copa de leche me ha sido ofrecida,  
he bebido en la dulce suavidad del Señor.  
El Hijo es esta copa,  
el que ha sido ordeñado es el Padre,  
el que lo ha ordeñado es el Espíritu Santo<sup>236</sup>.

¿Tenemos aquí una alusión a la eucaristía, a la comida postbautismal? De todos modos, el rito que esclarece la alabanza introduce al fiel en la comunión divina. La acción del Verbo en la creación inspira la alabanza del poeta cristiano<sup>237</sup>. El Espíritu<sup>238</sup> desempeña un papel determinante en la economía de la salud, puesto que es el agente del nacimiento milagroso, por una virgen madre, asociada a la obra de la salud. El parto virginal es obra de la *dynamis* divina<sup>239</sup>. Al acoger al Salvador por la fe, la Virgen ha podido gustar, la primera, la suavidad del Señor<sup>240</sup>.

236. *Odas*, 19, 1-5. Cf. con la oración de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en el *Pedagogo*, III, 12, 101, 3.

237. *Odas*, 16, 9. 11. 20; cf. 11, 6; 12, 4; 22, 10.

238. El Espíritu está en femenino en el texto siríaco.

239. Lc 1, 35; cf. también JUSTINO, *Diálogo*, 54, 2.

240. El ritmo de la perícopa hace pensar en 1 Tim 3, 16.

El Espíritu se halla también en el bautismo cristiano <sup>241</sup>. Él sostiene en adelante toda la vida de los fieles. Él está en el corazón de la oración, y en el de la ascensión espiritual del cristiano <sup>242</sup>:

He descansado en el Espíritu del Señor,  
Él me ha llevado a las alturas,  
Él me ha levantado sobre los pies,  
ante su perfección y su majestad,  
mientras yo te alabo,  
según el orden de mis cánticos.

A pesar de sus raíces cultuales, la oración de las *Odas* se ocupa más de individualizar la experiencia espiritual, que de insertarla en su dimensión eclesiológica. Esta última no está ausente, está incluso subyacente siempre, a veces explícita. La visión de los salvados, que recuerda a Ezequiel, es colectiva <sup>243</sup>. La Iglesia en que penetra el neófito es comparada al jardín del paraíso, en que están plantados los árboles de los justos que dan sus frutos <sup>244</sup>. Es comparada también a un reino edificado sobre la roca. La oda 10 explica incluso este pensamiento: «Los pueblos que estaban dispersos han sido reunidos en un solo grupo.»

La oda 17, a la que el padre Mersch no parece haber hecho suficientemente justicia, dice: «Se han congregado hacia mí y se han salvado, porque son para mí miembros y yo soy la cabeza» <sup>245</sup>. Tenemos aquí más que «una especie de inclusión... en el ambiente espiritual del Salvador»; es un esbozo del cuerpo místico. La oda 41 atestigua incluso claramente el carácter comunitario. Parece ser un canto de reunión, tal vez para la asamblea dominical:

Alaben al Señor todos sus hijos,  
y magnifiquen la verdad de su fe,  
manifiéstense a Él sus hijos,  
y cantaremos en su amor.  
Vivimos en el Señor por su gracia  
y recibimos la vida por su Cristo.  
Porque un día grande ha brillado para nosotros,  
admirable, porque nos ha dado de su majestad.

241. *Odas*, 25, 8. 242. *Odas*, 36, 1-2.

243. *Odas*, 22, 7-10; cf. también 9, 4-11.

244. *Odas*, 11, 18; cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 182-183, nota 1.

245. *Odas*, 17, 13-15. E. MERSCH, *Le corps mystique*, II, París 1936, 392.

Congreguémonos en el nombre del Señor,  
honremos su bondad,  
iluminemos nuestra cara con su luz,  
mediten nuestros corazones noche y día en su amor.  
Exultemos con la exultación del Señor.

El «día grande» puede ser la realización mesiánica del día del Señor, lo que acercaría las *Odas* a la *Didakhé*. El día grande, la congregación en el nombre del Señor, la exultación son notas que caracterizan tradicionalmente la celebración dominical. La oda tiene el aire de un himno a Cristo Salvador que los cristianos celebran con alegría <sup>246</sup> y acción de gracias. Tocamos aquí el corazón de la alabanza y oración: Cristo Salvador.

Hay que conceder, sin embargo, que la mayor parte de las odas se sitúan más a menudo en una óptica personal que colectiva. Las imágenes, de cuño tradicionalmente comunitario, como los desposorios, el santuario, el sacrificio, el sacerdocio de los fieles <sup>247</sup>, la oración de los labios, tienden no solamente a espiritualizarse, sino también a individualizarse. El autor parece partir de una experiencia personal y situar en ella el ardiente amor que siente para con su salvador. Su confianza es tal que puede dar gracias, como el salmista, antes de ser escuchado <sup>248</sup>.

Hallamos en las *Odas* efusiones espirituales en que el fiel se abisma en la contemplación de Dios hasta la unión mística <sup>249</sup>. Esta experiencia espiritual es estrictamente objetiva y se afirma por la fe. Las *Odas* se complacen en multiplicar las expresiones a este propósito, como afirmar, plantar, que parecen sinónimos de bautizar <sup>250</sup>. La noción de descanso (*ἀνάπαυσις*) está unida al bautismo. En la oda 38, la idea de descanso está íntimamente asociada a la imagen del cuerpo <sup>251</sup>. La nave de la Iglesia lleva con seguridad al cristiano hasta el puerto.

246. Desde el libro de los Hechos, la alegría caracteriza la fracción del pan. Cf. supra, p. 196.

247. *Odas*, 3; 4; 20. La misma tendencia hallamos en ciertos *hodayot* de Qumrán.

248. *Odas*, 5, 1-2.

249. La *ἀνάπαυσις*, partiendo sin duda de una alusión cultual, encamina a la mística nupcial individual (*Odas*, 3, 5; 28, 3). Cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 83-84.

250. Cf. P. LUNDBERG, *ibid.*, 130-131.

251. En P. LUNDBERG, *ibid.*, 84.

Donde está mi descanso,  
allí lo encuentro...  
Yo estoy unido a Él,  
porque el amante ha encontrado al que ama <sup>252</sup>.

La oda 3 canta la experiencia nupcial del alma, como lo harán Bernado de Claraval y Juan de la Cruz. Por primera vez seguramente en la literatura cristiana, el tema bíblico de los desposorios se aplica al individuo. Es el canto del amor inspirado por el Espíritu <sup>253</sup>.

¿Hasta dónde llegó esta experiencia del autor? ¿En qué medida hallamos aquí el eco de los ritos eucarísticos? Estos puntos quedan oscuros.

El simbolismo matrimonial se desarrolla en el plano espiritual, siendo así que el matrimonio parece sospechoso en la comunidad <sup>254</sup>. La imagen nupcial manifiesta además una punta escatológica en la oda 3:

Sí, el que se junta al que no muere,  
será también inmortal;  
el que se complace en la Vida,  
será a su vez viviente <sup>255</sup>.

Tal es la colección de cantos líricos que los recientes estudios sobre los orígenes cristianos han permitido esclarecer singularmente. Basta releer las hipótesis emitidas durante los últimos cincuenta años para juzgar el valor de ciertas tesis y medir el progreso realizado por la crítica.

Para el autor judeocristiano, el término de la religión es la unión interior. Si su tendencia es más intelectual que moral, menos cuidadosa de la remisión de los pecados (nunca nombrada) que de conocimiento, de contemplación e inmortalidad, su inspiración es siempre teológica y bebe en la fuente de la fe recibida:

252. *Odas*, 3, 7. 253. *Odas*. 28, 1-3.

254. A. VÖÖBUS se esfuerza en demostrar, que en el momento del bautismo, los neófitos escogían el celibato o el matrimonio. Los que escogían la virginidad eran bautizados los primeros: *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Christian Church*, Estocolmo 1951, 20-34. Cf., más adelante, p. 653-662.

La misma tendencia ascética se manifiesta en el hecho de que no se mencione nunca el vino. ¿Es ésta la razón del lugar ínfimo que ocupa la eucaristía?

255. *Odas*, 3, 10-11. Cf. también *Odas*, 11, 7; 6, 18.

Salmodiarán los salmistas  
la gracia del Señor,  
del Altísimo,  
y le ofrecerán sus cánticos.  
Su corazón será como el día,  
y su canto como la belleza del Señor.  
No habrá alma ignorante o muda,  
porque Él ha dado una boca a sus criaturas,  
para abrir sus voces y que le alaben <sup>256</sup>.

El origen de las *Odas* es específicamente cristiano y ortodoxo. Parece debe descartarse la hipótesis a menudo emitida de una dependencia joánica. Las semejanzas de vocabulario y de imágenes pueden explicarse por la utilización de una fuente común y por la dependencia de «ambientes de pensamiento semejantes» <sup>257</sup>, según la palabra de Dodd.

No habría que imponer las exigencias de siglos posteriores a esta poesía mística, a estos ímpetus de piedad para con el Salvador, compuestos en un período de mutación. Tales como son, estos himnos atestiguan una frescura de inspiración y un fervor religioso excepcionales, que traducen «el lenguaje de la experiencia cristiana al más alto nivel de la vida espiritual» <sup>258</sup>.

### III. LA CARTA DEL PSEUDO-BERNABÉ

Como la epístola a los Hebreos, la llamada carta de Bernabé no tiene apariencia de carta. En ninguna parte afirma que Bernabé sea su autor. Clemente de Alejandría <sup>259</sup> y Orígenes <sup>260</sup> son responsables de la usurpación de este patronazgo, que ha querido acrecer la autoridad del escrito. Esta atribución, la influencia de Filón, las analogías con los oráculos sibilinos de Alejandría, el método alegórico de exégesis hacen admitir que la epístola fuera escrita en Egipto. Aquí tendríamos el primer texto de esta ciudad intelectual, en que un siglo más tarde brillará con esplendor incomparable el pensamiento cristiano.

256. *Odas*, 7, 22-24.

257. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 272.

258. *Odes of S.*, ed. J.R. HARRIS, 87-88.

259. CLEM., *Strom.*, II, 7, 35. 260. ORIG., *C. Cels.*, I, 63.



La alusión a la reconstrucción del templo <sup>261</sup> inclina a datar con verosimilitud el escrito al fin del reino de Adriano (120-130). El autor no es un gran obispo, sino tal vez «uno de los catequistas de Alejandría antecesores de Panteno» <sup>262</sup>.

La polémica antijudaica de la carta ha engañado acerca de su carácter judeocristiano. El empleo de la literatura y el alegorismo rabínicos, la insistencia sobre la gnosis, las especulaciones sobre la cruz, el milenarismo, la actitud frente a las instituciones judías, son otros tantos elementos característicos del medio judeocristiano. El empleo de los *testimonia*, el tratado de los dos caminos, el nombre de negro aplicado al demonio, en oposición con el ángel de la luz, la comunidad de bienes <sup>263</sup>, la insistencia sobre el culto interior, se encuentran también en los medios esenios <sup>264</sup>. Si es cierto que el autor cita a Henoc <sup>265</sup> y el libro cuarto de Esdras <sup>266</sup>, los libros de la Biblia más frecuentemente citados son Isaías <sup>267</sup>, y luego los salmos <sup>268</sup>, como en los escritos del Nuevo Testamento. El autor quiere explicar a sus corresponsales la gnosis siguiendo sin duda el plan de la catequesis: una primera parte, doctrinal, ofrece una colección de *testimonia* mesiánicos, que los cristianos hubieron de tomar a los judíos, acompañados de un comentario; la segunda, moral, es el tratado de los dos caminos que hemos encontrado ya en la *Didakhé*. El fin perseguido limita la exposición y explica ciertos silencios, por ejemplo, respecto de la eucaristía. El bautismo se lleva la parte del león.

#### *El culto interior en la nueva alianza.*

O. Cullmann sitúa con mucha probabilidad la carta y el problema literario: «Los primeros cristianos unen al culto el Antiguo Testamento y lo consideran como un canon válido para la comunidad cristiana; así, lo tratan de hecho como un libro cristia-

261. *Bern.*, 16, 3.

262. P. LADEUZE, *L'épître de Barnabé*, en «Revue d'Histoire ecclésiastique» 1 (1900) 225. 263. *Bern.*, 19, 8.

264. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 43-45.

265. Cf. Hen 89, 56.66.67 y *Bern.*, 16, 5; Hen 89, 61-64; 90, 17 y *Barn.*, 4, 3.

266. 4 Esdr., 4, 33 y 5, 5; cf. con *Bern.*, 12, 1.

267. Isaías está citado 27 veces, 7 de ellas de los cánticos del siervo de Yahveh. 268. Los salmos se citan 17 veces.

no» <sup>269</sup>. Bernabé se esfuerza en justificar el mantenimiento del libro como norma después de la venida de Cristo.

El método del autor es, evidentemente, arbitrario. Se esfuerza en encontrar en los escritos judíos una vida de Jesús. Gracias a una exégesis no solamente tipológica, sino alegórica, en todo término o imagen del Antiguo Testamento, lee un término o un hecho del Nuevo sin preocuparse del contexto ni de la religión histórica, llegando a vaciar la realidad de la alianza y de la historia, por razón de que los cristianos son los únicos herederos de la promesa.

Sea lo que fuere de esta concepción, que no tenemos por qué juzgar aquí, importa descubrir bajo el procedimiento los valores nuevos que corresponden a elementos antiguos. El autor cita los sacrificios <sup>270</sup>, el ayuno <sup>271</sup>, la circuncisión <sup>272</sup> y el templo <sup>273</sup>.

Los sacrificios, holocaustos y oblacones de la antigua ley han sido abolidos por la ley nueva. Y Bernabé cita las afirmaciones proféticas de Isaías y Zacarías, el salmo *Miserere* y otro texto que no es bíblico: «Olor de suavidad al Señor <sup>274</sup>, un corazón que glorifica al que lo ha plasmado» <sup>275</sup>. La conclusión se impone: «La nueva ley de nuestro Señor Jesucristo, que no está sometida al yugo de la necesidad, tiene una ofrenda no hecha por mano de hombre» <sup>276</sup>. ¿Quiere esto decir que el autor niega la existencia de un sacrificio cristiano? El paralelismo entre la figura y la realidad, la insistencia sobre la abolición de los sacrificios cruentos, la expresión *προσφορά ἀνθρώποποιήτος*, el marco cultural en que se sitúa la carta, parecen admitir que existe un sacrificio recibido de manos divinas.

En buena tradición bíblica, el autor asocia al sacrificio el ayuno <sup>277</sup>. La autoridad de Isaías <sup>278</sup> le sirve para rechazar el ayuno legal y predicar la penitencia por el desprendimiento y el ejercicio de la caridad. El estudio del Nuevo Testamento nos ha evidenciado hasta qué punto iba unido a la celebración eucarística el cuidado de los otros.

269. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Paris-Neuchatel 1947, 94.

270. *Bern.*, 2, 4. 271. *Bern.*, 3, 1.

272. *Bern.*, 9, 4, 6, 7. 273. *Bern.*, 6, 15; 16, 1-10; 4, 11.

274. Expresión tradicional del sacrificio del Antiguo Testamento: Gen 8, 21; Ex 29, 18.25.41; Lev 1, 9.13.17; 2, 2. La hallamos también en san Pablo para la oblación del Nuevo Testamento: Eph 5, 2.

275. *Bern.*, 2, 10. 276. *Bern.*, 2, 6. 277. *Bern.*, 3, 1-6.

278. Is 58, 4-10.

El culto judío estaba centrado en el templo<sup>279</sup>. Es sorprendente que Bernabé no precise en ninguna parte, como lo hizo Juan, que el templo figuraba a Cristo. La carta interioriza y espiritualiza el templo (sin alusión al Señor): está constituido por «los hombres espirituales», que se convierten «en un templo perfecto para Dios»<sup>280</sup>. El autor vuelve más adelante sobre el tema para desarrollarlo<sup>281</sup>.

La carta de Bernabé desenvuelve la cadena de la palabra clave *λίθος*, ya encontrada<sup>282</sup>, que aplica a Cristo paciente y glorificado. Gracias a la pasión de Cristo, los fieles entran «en la tierra que mana leche y miel». La explicación de gnosís que tiende a alegorizarlo todo, hace admitir como soporte o base la celebración eucarística. La afirmación: «La morada de nuestro corazón es templo santo para el Señor», es explicada inmediatamente: «en efecto, ¿dónde me presentaré delante de Dios?» Y el salmista responde:

Te confesaré (*ἐξομολογήσομαι*)<sup>283</sup> en la reunión (*ἐκκλησία*) de mis hermanos y te cantaré himnos en medio de la congregación de los santos.

La conclusión: «Luego nosotros somos los que introdujo en la tierra buena»<sup>284</sup>, sólo se explica si «la congregación de los santos» que gusta de la leche y la miel alude realmente a la reunión litúrgica y eucarística.

Entre los consejos morales hallamos una alusión a la confesión de los pecados, que debía formar parte de la asamblea dominical: «Confesarás tus pecados. No te acercarás a la oración con conciencia mala»<sup>285</sup>. El texto paralelo de la *Didakhé* confirma esta interpretación<sup>286</sup>. El capítulo 16, que describe ex professo el templo

279. Bernabé no emplea nunca la palabra *ιερόν*, común a los sinópticos y a Juan, sino, como san Pablo, cuando habla del templo espiritual, *ναός*; *Bern.*, 4, 11; 6, 15; 16, 1-10. 280. *Bern.*, 4, 11. 281. *Bern.*, 16, 1-10.

282. Supra, p. 310s. Es de notar que la palabra clave *λίθος*, que llama naturalmente la cita ya encontrada (Mt 21, 42; Act 4, 11; 1 Petr 2, 7), está aquí seguida del texto aplicado al «día del Señor»: «Este es el día grande y maravilloso que hizo el Señor», que podría ser una alusión al día octavo. La cadena *λίθος* reúne un legajo antijudío, en la polémica de que Bernabé nos ofrece un espécimen. Cf. R. HARRIS, *Testimonies*, I, Cambridge 1916, 19; II, 1920, 16-17, 35-36.

283. El término *ἐξομολογεῖσθαι* tiene una resonancia litúrgica. Se convierte en término técnico, hasta el punto de sustituir el *διηγείσθαι* de los LXX. La alusión a la liturgia está aquí fuera de duda. O. MICHEL, art. *ὁμολογέω*, en ThWNT v, 218. 284. *Bern.*, 6, 16.

285. *Bern.*, 19, 12. Cf. *Didakhé*, 4, 14; 14, 1.

286. O. MICHEL, art. *ὁμολογέω*, en ThWNT v, 219.

nuevo, engrana con la exposición del día octavo y su celebración cristiana. El error de los judíos había consistido en agarrarse a un templo de piedra, construido a la manera de los gentiles. Ese templo ha sido destruido y todos los intentos de reconstrucción atestiguan el mismo error. El verdadero templo, predicho por Daniel, construido al fin de la semana, el día octavo, consiguientemente, el día del Señor, en el nombre del Señor es privilegio de los cristianos: «Dios nos introduce en el templo incorruptible»<sup>287</sup>. El pensamiento flotante y cierta incoherencia en las imágenes provienen de la manera alegorizante del autor.

Aquí tenemos un ejemplo del procedimiento caro al Pseudo-Bernabé. Parte de una experiencia cultural. Si tiende a interiorizar y a individualizar, tampoco puede desconocer la dimensión comunitaria. El templo designa ante todo a la Iglesia; se lo llama incorruptible, porque anticipa la comunidad escatológica. El templo designa al mismo tiempo a cada miembro de la comunidad eclesial. «Dios habita realmente en nosotros, en la morada de nuestro corazón»<sup>288</sup>. Esta inhabitación de Dios comenzada en el bautismo impera sobre la vida del creyente y señaladamente sobre su oración. El texto prosigue: «Él abre nuestra boca»<sup>289</sup>, o, más poéticamente todavía: «Él abre la puerta del templo, es decir, la boca por la oración»<sup>291</sup>. Si la teología del autor es de corto alcance y su gnosís más especulación que experiencia, se esfuerza, sin embargo, por expresar lo que san Pablo dijo con otra fulguración: «El Espíritu ora en nosotros»<sup>292</sup>. Dios es no sólo el arquitecto, sino también el alma del templo interior.

La liturgia de la semana se funda en la institución dominical, que hemos encontrado ya en el Nuevo Testamento y en la *Didakhé*.

287. *Bern.*, 16, 9. El epíteto *ἀφθαρτον* ha hecho pensar a PH. HÄUSER (*Der Barnabasbrief neu untersucht u. erklärt*, Paderborn 1912, 97) que se trataba del cielo. Es desconocer el alcance actual de los bienes escatológicos. Por lo demás, el mismo epíteto se aplica más adelante (19, 8) a los «bienes imperecederos» de los que participan los cristianos en común.

288. Esta doble dimensión del templo la hemos hallado en san Pablo; supra, p. 313-316.

Es de notar que, en el contexto de Cristo piedra del templo nuevo en 1 Petr 2, 5, la congregación de los fieles es llamada «casa espiritual, sacerdocio santo».

289. *Bern.*, 16, 8. 290. *Bern.*, 16, 10. 291. *Bern.*, 16, 9.

292. Es sorprendente no que Pablo no sea citado — la óptica de la carta exigía esta limitación al Antiguo Testamento —, sino que su teología no marque una huella en toda la carta.

El autor, que parte de especulaciones sobre el hexámeron que nos son conocidas por otra parte<sup>293</sup>, ve en los siete días siete períodos cósmicos que constituyen la historia total<sup>294</sup>. El día octavo es la anticipación del fin del mundo.

Los cristianos lo celebran con alegría y conmemoran la resurrección, manifestación y ascensión de Cristo, empalmadas en una misma perspectiva según la tradición evangélica<sup>295</sup>. Por la misma celebración dominical anticipan el fin del mundo presente y el advenimiento de un mundo nuevo, que entraña a par el juicio, la nueva creación<sup>296</sup>, la transformación universal y el descanso en la gloria<sup>297</sup>.

### *El agua y la cruz.*

Si el Pseudo-Bernabé pasa casi en silencio la eucaristía; cita, en cambio, en varios pasajes el agua del bautismo. La importancia que le concede en su teología prueba que este sacramento ocupa un puesto central en la vida de los creyentes. El autor asocia el agua y la luz, cuya tipología investiga<sup>298</sup>, apoyándose en los *testimonia* antijudíos sacados del Antiguo Testamento, para describir el itinerario de los catecúmenos<sup>299</sup>. De estos *testimonia*, el primero aplica la crítica de Jeremías 2, 12 a los judíos que se sustraían al bautismo y a la Iglesia. Los siguientes presentan una doctrina sobre el bautismo cristiano<sup>300</sup>. El segundo testimonio, tomado de Isaías, describe el bautismo como un descenso:

Yo marcharé delante de ti,  
y allanaré las montañas,  
y haré pedazos las puertas de bronce  
y añicos los cerrojos de hierro,  
y te daré tesoros escondidos<sup>301</sup>.

293. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 121-129.

294. *Bern.*, 15, 6.

295. En Lucas (24, 1-49), todos los acontecimientos, de la resurrección a la ascensión, son contados como si pasaran el mismo día. El padre BENOÎT hace la misma reflexión respecto al cuarto evangelio (*L'Ascension*, en «Revue Bibli-que» 56 [1949] 169-170).

296. *Bern.*, 6, 9-16.

297. *Bern.*, 15, 5. 298. *Bern.*, 11, 1.

299. El mismo proceso en las *Odas de Salomón*; cf. supra, p. 477-479

300. *Bern.*, 11, 2-11.

301. Is 45, 2. Cf. *Odas de Salomón*, 11, 3.

Los «tesoros escondidos» son una alusión a las almas encerradas en la cámara de tesoros del Hades<sup>302</sup>. La cita de Isaías habla de la roca a que se acerca el liberado. El catecúmeno que baja a las aguas, lejos de ser arrastrado, halla en ellas, gracias a la cruz que transforma las aguas, su salvación. El fin de la cita: «Veréis al rey en su gloria»<sup>303</sup>, se aplica evidentemente a Cristo glorificado, que manifiesta su victoria en el bautismo cristiano.

El tercer testimonio cita el salmo primero<sup>304</sup>, que describe el árbol plantado junto a una corriente de agua. El Pseudo-Bernabé ve ahí una alusión a la cruz y al agua bautismal íntimamente asociadas. La cruz hundida en el agua funda la confianza del bautizado: «Bienaventurados quienes, habiendo puesto su confianza en la cruz, bajaron al agua»<sup>305</sup>.

Una cita incierta es dada por el cuarto testimonio. Bernabé la interpreta diciendo: «El Señor glorifica el vaso de su Espíritu», lo que podría aplicarse a Cristo<sup>306</sup>; pero, más probablemente, al neófito que recibe el don del Espíritu y se hace templo en que habita Dios mismo<sup>307</sup>.

Esta interpretación recibe un *confirmatur* en el testimonio siguiente, sacado de Ezequiel, que describe el río que sale del templo y riega árboles frutales maravillosos. Como en las *Odas de Salomón*, la Iglesia en que entra el bautizado es comparada al paraíso<sup>308</sup>. Cercana a esta concepción es la que hemos encontrado en la misma asociación de la tierra prometida, que mana leche y miel<sup>309</sup>. El neófito entra en ella por el bautismo.

Los testimonios que siguen tratan de la cruz sola. Evocan la figura de la serpiente de bronce y de Moisés orando con los brazos en cruz<sup>310</sup>. Las citas que se alegan hacen resaltar mejor los vínculos que unen el agua y la cruz. La doctrina bautismal del Pseudo-Bernabé se completa por otras alusiones que permiten construir una síntesis.

302. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 179. Este autor ha desbrozado bien la cuestión. Lo seguimos con frecuencia.

303. Is 33, 17. 304. Ps 1, 1-6. 305. *Bern.*, 11, 8.

306. Cf. *Bern.*, 7, 3. 307. *Bern.*, 16, 8.

308. Tenemos varias alusiones al Génesis: la creación, Gen 1, 26; el río celestial, Gen 2, 10; el árbol de vida, Gen 2, 9; el fruto prohibido a Adán, Gen 2, 9. Cf. *Odas de Salomón*, 11, 16; 16, 19, etc.

309. *Bern.*, 6, 8-13.

310. *Bern.*, 12, 1-11.

El bautismo procura primeramente la remisión de los pecados <sup>311</sup>. Este efecto es obtenido por la cruz concebida como un sacrificio de expiación: «Tenía que ofrecer en sacrificio (προσφέρειν θυσίαν) el vaso de su Espíritu» <sup>312</sup>. Es probable que la purificación del templo, invadido de ídolos <sup>313</sup>, aluda al exorcismo que arroja los demonios del alma del joven catecúmeno. Siendo el descenso de Cristo una victoria sobre las potencias demoníacas, cada bautismo es una nueva afirmación de esta historia.

En el Pseudo-Bernabé, el nombre está ligado a fórmulas bautismales, como lo atestigua la expresión, tres veces repetida <sup>314</sup>: «¿Cómo se edifica en el nombre del Señor? Entendedlo... Será construido en el nombre del Señor... ¿De qué manera? Entendedlo. Después de recibido el perdón de los pecados, y por nuestra esperanza en el nombre, fuimos hechos nuevos, creados otra vez desde el principio.»

La carta explica el bautismo como una nueva creación <sup>315</sup>. Es un retorno a la creación primitiva, lo que entraña borrarse los pecados hasta su origen <sup>316</sup>, y, a par, la anticipación de la creación futura. Toda la enseñanza bautismal está impregnada de esta atmósfera escatológica. El bautismo es el sacramento que introduce en el nuevo estado de cosas creado por obra de Cristo. Es una prenda de la participación en el reino escatológico, que no es otro que la creación restaurada en su estado paradisiaco. La Iglesia misma está concebida en su dimensión escatológica. Ésta es su razón de ser y su significación.

Esta tensión paradójica de la nueva criatura, que posee ya los bienes de la promesa y que, sin embargo, espera del porvenir su plena realización, constituye una incesante *metanoía* <sup>317</sup>. En esta teología no tiene lugar la concepción de la muerte mística y la tipología del mar Rojo. Esta ausencia parece explicarse por el hecho de que nos hallamos ante una corriente al margen del paulinismo <sup>318</sup>.

311. *Bern.*, 11, 1; 5, 1; cf. 8, 1-3; 16, 8.  
 312. *Bern.*, 7, 3.  
 313. *Bern.*, 16, 7-8.  
 314. *Bern.*, 16, 7; 7, 8.  
 315. *Bern.*, 6, 11-14; 16, 8.  
 316. Bien visto por A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 42.  
 317. *Bern.*, 16, 8-9.  
 318. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 51-52.

### Fe y oración.

El Pseudo-Bernabé se preocupa sobre todo de desarrollar una enseñanza de gnosis <sup>319</sup>. Ningún autor de esta época ha empleado tan frecuentemente la palabra *gnosis*. Y todavía hay que añadir los múltiples sinónimos <sup>320</sup>. «Os escribo, en efecto, para que juntamente con la fe (πίστις) tengáis perfecta gnosis» <sup>321</sup>. La fe introduce en la comunidad, la gnosis revela el conocimiento perfecto de los secretos del reino. Así pues, la gnosis es un carisma dado por Dios, que concede la inteligencia de las Escrituras, y más particularmente de los misterios que en ellas se esconden y son revelados en Cristo.

La trascendencia y divinidad de Cristo están fuertemente acentuadas <sup>322</sup>. De ahí se desprende que el mesianismo es esencial a la fe cristiana. Ésta se funda en Cristo, a quien se llama el Amado <sup>323</sup>, el Hijo <sup>324</sup>, el Hijo de Dios <sup>325</sup>, el *Kyrios* <sup>326</sup>, el Señor del mundo entero <sup>327</sup>, el Resucitado, nuestro Señor Jesucristo <sup>328</sup>; una sola vez aparece en una cita el término *παῖς* <sup>329</sup>, en que la alusión al siervo de Yahveh subraya la muerte redentora. Su realeza se funda sobre el madero de la cruz <sup>330</sup>. De ahí que no haya salvación fuera de la cruz <sup>331</sup>. El misterio del calvario es llamado *θυσία*.

El alegorismo heredado de los judíos alejandrinos tiende a desarrollar, como lo hará pronto la escuela de Alejandría, el culto interior y el aspecto individual de la fe. El autor guarda un silencio casi completo sobre la cena eucarística y hasta sobre la oración cristiana. Los fieles son llamados «los hijos de la alegría» <sup>332</sup>, a los que incumben la alabanza y acción de gracias <sup>333</sup>. Lo que

319. *Bern.*, 1, 5; 2, 3; 5, 4; 6, 9; 10, 10; 13, 7; 18, 1; 19, 1; 21, 5.

Todo en la carta gravita en torno de esta noción. Bernabé emplea él solo la palabra *γνώσις* tantas veces como todos los padres apostólicos juntos. D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien*, Gembloux-Paris 1933, 84. Cf. también J. DUPONT, *Gnosis*, Lovaina-Paris 1949, 400-401.

320. El autor habla «indiferentemente de sabiduría y gnosis de las justificaciones del Señor. Las palabras "gnosis" "don de la doctrina que Dios planta en el alma", "sabiduría e inteligencia de los arcanos de Dios" recubren en un mismo contexto la misma realidad» (D. VAN DEN EYNDE, *Normes...*, 84).

321. Análisis en J. DUPONT, *Gnosis*, 400.

322. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, *De saint Clément à saint Irénée*, Paris 1928, 333-345.

323. *Bern.*, 3, 6.

324. *Bern.*, 6, 12; 12, 8, 11.

325. *Bern.*, 5, 9; 7, 2; 12, 9.

326. *Bern.*, 4, 13; 5, 3; 7, 2.

327. *Bern.*, 5, 5.

328. *Bern.*, 2, 6.

329. *Bern.*, 6, 2.

330. *Bern.*, 8, 6.

331. *Bern.*, 9, 8.

332. *Bern.*, 7, 1.

333. εὐχαριστοῦντες... ἀλβεῖν, *Bern.*, 7, 1.

sigue del capítulo sitúa estas disposiciones de oración en la prolongación de la oblación del Señor. El autor afirma tímidamente que Dios mismo es el alma de esta oración.

La insistencia sobre la escatología da nuevo giro a la oración misma en el sentido de una petición de bienes prometidos cuando se realice la transformación universal. Ésta resuena en las admoniciones finales: «Cerca está el día en que todo perecerá juntamente con el maligno. Cerca está el Señor y su recompensa»<sup>334</sup>.

La afirmación a par pretenciosa e ingenua de la gnosis de los perfectos, que entraña una especulación más desecante que nutritiva, permite medir el peligro de un conocimiento que no tienda únicamente a amar. La historia de la Iglesia pone de manifiesto la gravedad y las consecuencias de esta tentación permanente.

#### IV. EL PASTOR DE HERMAS

El libro que lleva por título *Pastor*, es obra de un tal Hermas, hermano del papa Pío (140-155), según dicho del canon de Muratori, afirmación muy discutida<sup>335</sup>. En el curso de su relato nos dice Hermas que ha recibido orden de enviar una copia de su libro a Clemente, que es ciertamente el papa. La obra fue compuesta, como los apocalipsis judíos, con quienes se emparenta, con partes redactadas en épocas diferentes. Ello explica ciertas incoherencias, pues el autor no se cuida de rectificar, sino de completar sus anteriores desenvolvimientos.

El *Pastor*, con su estructura, señala una etapa. Ha sufrido fuertemente la influencia del judaísmo, que le presta la imagen de la mujer anciana para significar a la Iglesia juntamente con las imágenes apocalípticas y le inspira más señaladamente su angelología. La teología judeocristiana imprime su cuño sobre el tema de la predicación a los muertos y la expresión del «Nombre» para designar al Verbo.

La literatura helenística influye a su vez sobre el libro en la

334. *Bern.*, 21, 3.

335. Cf. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo 1959, p. 281-284. Según J.P. AUDET, el autor sería hijo de un esenio convertido; cf. *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, en «Revue Biblique» 60 (1953) 41-82.

descripción de las visiones y la imagen del *Pastor*, que prolonga a par un tema bíblico y se da la mano con los pastores de Arcadia o el Orfeo de las catacumbas. Los temas cristianos se visten de ropaje griego. Este carácter ambiguo nos encamina hacia la literatura de estructura helénica.

Contra la opinión común, el libro de Hermas no nos parece ser un libro popular, sino una producción de escuela, como los apocalipsis. Hermas parece formar parte de una cofradía de penitentes (Comparación ix, 11). Su libro nos introduce en la ascesis practicada dentro del judeocristianismo.

#### *Del bautismo a la penitencia.*

Toda la enseñanza del *Pastor* se sitúa en un contexto de Iglesia. El fiel es una piedra viva de la construcción en marcha.

La torre que ves construir, soy yo, la Iglesia, la misma que te he aparecido antes...

—Señora — le dije —, ¿por qué la torre se construye sobre el agua?

—Ya te lo dije antes — me respondió ella —... es porque vuestra vida se ha salvado por el agua.

La torre tiene por fundamento la palabra del Nombre todopoderoso y glorioso y se sostiene por la fuerza invisible del Señor<sup>336</sup>.

El bautismo pertenece, pues, a la estructura de la comunidad eclesíastica. Descubrimos el rito bautismal tras las alusiones que el *Pastor* hace a los efectos del sacramento. El bautismo iba precedido de una penitencia, a cuyo término el sacramento del agua perdonaba todos los pecados anteriores.

Otros dos textos son de importancia capital para los ritos bautismales:

Despachó también a la torre a los otros que habían devuelto sus ramas verdes y con retoños, si bien no llevaran fruto en sus retoños, después de entregarles un sello. Por lo demás, los que marchaban a la torre llevaban todos el mismo vestido, blanco como la nieve. Finalmente, también a los que devolvieron sus ramas verdes como las habían recibido los despachó a la torre, después de entregarles vestido y sello<sup>337</sup>.

336. *V.* III, 3, 3-5.

337. *S.* VIII, 2, 1-4. Como permite afirmarlo el texto paralelo (*S.* IX, 14, 5-6), se trata aquí del nombre del Hijo de Dios, a no ser que el autor haya modificado en ruta su opinión. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 357.

El otro texto nos lo ofrece la similitud IX, que describe la torre en construcción:

—¿Por qué, señor — le dije —, subieron las piedras del fondo del agua y fueron colocadas en la construcción de la torre, siendo así que antes habían llevado estos espíritus?

—Necesario les fue — me contestó — subir por el agua, a fin de ser vivificados, pues no les era posible entrar de otro modo en el reino de Dios, si no deponían la mortalidad de su vida anterior. Así pues, también éstos, que habían ya muerto, recibieron el sello del Hijo de Dios, y así entraron en el reino de Dios. Porque antes — me dijo — de llevar el hombre el sello del Hijo de Dios, está muerto; mas, una vez que recibe el sello, depona la mortalidad y recobra la vida. Ahora bien, el sello es el agua y, consiguientemente, bajan al agua muertos y salen vivos. Así pues, también a aquéllos les fue predicado este sello, y ellos lo recibieron para entrar en el reino de Dios<sup>338</sup>.

La imagería de Hermas presenta un contexto bautismal que recuerda el de las *Odas de Salomón*, con la corona, el vestido blanco y el sello encontrado ya en el Apocalipsis<sup>339</sup>. El rito de las coronas recuerda, como hemos visto, la fiesta de los tabernáculos, cuyos vínculos con el bautismo son claros<sup>340</sup>; el vestido blanco, a decir del mismo Hermas, significa al Espíritu Santo dado en el bautismo<sup>341</sup>, que hay que guardar intacto<sup>342</sup>. La *σφραγίς*, el sello, designa el bautismo, que es la efusión del espíritu: «El agua es la *sphragis*»<sup>343</sup>. Por extensión, el *Pastor* aplica el mismo nombre a la renovación del bautismo por la penitencia. Es también el signo distintivo de confesores y mártires. El enlace entre las tres acepciones no se pone siempre en claro<sup>344</sup>. El sello va unido a la invocación del nombre, que es el del Hijo de Dios, lo que apunta sin duda alguna a la fórmula bautismal<sup>345</sup>.

El bautismo es llamado *sphragis*. El origen de esta expresión ha

338. S. IX, 16, 1-3.

339. Apoc 2, 10: la corona; 7, 3: el sello; 7, 9: la vestidura blanca, las palmas.

340. Basta recordar Ioh 7, 37-39, en que el agua va unida a la fiesta de los tabernáculos.

341. S. IX, 24, 2.

342. S. IX, 32, 4. Cf. G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, 105.

343. S. IX, 16, 4; VIII, 6, 3.

344. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 122, escribe: «No se ve muy bien lo que significa este sello de los mártires, pues hay justamente una categoría de cristianos que han conservado intacto su sello. Este tercer uso no debe de provenir de la práctica bautismal.»

345. A. BENOÎT, *ibid.*, 131.

de buscarse sin duda en el judaísmo. En efecto, el Pseudo-Bernabé, como san Pablo llama *σφραγίς*<sup>346</sup> a la circuncisión judía<sup>347</sup>. El bautismo es, pues, una *sphragis* porque es, como la circuncisión, el signo que agrega al pueblo de Dios. ¿Mira esta expresión a un rito particular que, por metonimia, acaba por designar al todo? Relacionando al *Pastor* con las *Odas de Salomón* y el Apocalipsis, parecería que la *sphragis* alude a un signo trazado sobre la frente del neófito para expresar la posesión divina. En Ezequiel, los elegidos son señalados con un *vau* (en forma de + o ×)<sup>348</sup> que designa a los elegidos en el Apocalipsis<sup>349</sup>. Parece, pues, probable que el mismo signo se haya empleado para marcar a los miembros de la comunidad escatológica, por lo menos entre los judeocristianos. Más tarde el signo *vau*, que se hizo incomprensible para los venidos de ambientes del mundo griego, pudo ser interpretado como la cruz de la salud, cosa tanto más fácil cuanto que el símbolo + expresaba la extensión cósmica de la redención.

En esta óptica, la expresión «llevar el nombre»<sup>350</sup> es una alusión al rito bautismal que hacía del elegido el siervo de Dios. El cristiano es el que lleva el nombre. Esta *consignatio* hubo de hacerse por una oración de invocación, una *epiclesis*, pues Hermas habla de los que «se avergüenzan del nombre invocado sobre ellos»<sup>351</sup>. Esto nos recuerda la carta de Santiago<sup>352</sup>: «¿No blasfeman ellos el hermoso nombre que ha sido invocado sobre vosotros?» La misma carta habla de la unción en el nombre del Señor<sup>353</sup>. La invocación se halla, pues, en un texto ritual, ligado a una *epiclesis*, y más especialmente en el rito bautismal puede aludir a la invocación de las tres personas divinas<sup>354</sup>.

Así pues, el bautizado es un portador del nombre. ¿De qué

346. Rom 4, 11. 347. *Bern.*, 9, 6-8

348. Ez 9, 4. J.L. TEICHER precisa que el texto se halla en el *Documento de Damasco* (XIX, 12); *The Christian Interpretation of the Sign X in the Isaiah Scroll*, en «*Vetus Testamentum*» 5 (1955) 196.

349. Apoc 7, 2; 9, 4. Mientras los que van señalados con el signo de la bestia llevan un *χάραγμα* (Apoc 13, 17; 14, 9,11; 16, 2; 19, 20; 20, 4).

350. S. IX, 13, 2-3; 14, 5. Cf. nuestro artículo *La signification de σφραγίς dans le Pasteur d'Herimas*, en «*Studia Patristica*»..., Oxford 1959. Texte u. Unt., 79, 286.

351. S. VIII, 6, 4. 352. Iac 2, 7.

353. Algunas lecciones traen simplemente ἐν τῷ ὀνόματι, Iac 5, 14.

354. Hallamos, por lo demás, la expresión «el nombre omnipotente y glorioso»; V. III, 3, 5.

Es posible que el bautizado haya ratificado la invocación hecha sobre él, en

nombre se trata? Si la primera redacción de las *similitudes* o comparaciones no lo explica, los últimos capítulos que provienen de una redacción posterior<sup>355</sup> y delatan una precisión doctrinal, dicen que se trata del Hijo de Dios o de Cristo:

—Escucha — me contestó —: el nombre del Hijo de Dios es grande e inmenso y sostiene todo el mundo. Ahora bien, si toda la creación es sostenida por el Hijo de Dios, ¿qué pensar de los que fueron por Él llamados y llevan el nombre del Hijo de Dios y caminan en sus mandamientos? ¿Ves, pues, quiénes son los que Él sostiene? Los que de todo corazón llevan su nombre. De ahí que Él se hiciera fundamento de ellos y los lleve con placer sobre sí puesto que ellos no se avergüenzan de llevar su nombre<sup>356</sup>.

¿Qué significa «llevar el nombre»? Hermas emplea los verbos βασιτάζειν y φέρειν para expresar la acción del Verbo, que sostiene al mundo<sup>357</sup>, o a los que llevan su nombre. Aplicados al Hijo de Dios, estos verbos expresan la noción de voluntad, poder y duración. El hombre, por lo contrario, lleva el nombre por una disponibilidad habitual, sometiendo su existencia entera al nombre recibido.

Los Hechos nos procuran un texto bastante cercano a esta concepción. Allí se dice de Pablo<sup>358</sup>:

Marcha, pues es para mí un vaso de elección que llevará mi nombre ante las naciones.

Así pues, el trabajo misional es aquí descrito como un servicio permanente y una proclamación continua del evangelio. Ese trabajo impone al misionero que acepte gozosamente «todo lo que será menester sufrir por el nombre»<sup>359</sup>.

una confesión explícita o implícita. Un fragmento conservado por Hermas puede ser eco de esta confesión: «Ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo, e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser, el que todo lo abarca y sólo Él es inabarcable»; *M.* I, 1. Cf. también *S.* IX, 17, 4.

355. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 351.

356. *S.* IX, 14, 5-6. Cf. *V.* III, 3, 5. Hay que analizar los epítetos del Nombre. Aquí μέγα και ἀχώρητον, en otro pasaje, *V.* IV, 2, 4: τοῦ μεγάλου και ἐνδόξου ὁ, que reaparece en Clemente de Roma, más particularmente en la oración, 58, 1; cf. 43, 2.

357. Hay que excluir aquí, a pesar de *Lc* 14, 27, la noción de carga.

358. Act 9, 15. 359. Act 9, 16.

Este mismo programa caracteriza la existencia de todo cristiano en un texto en que Hermas describe «a los hombres que han sufrido por el nombre del Hijo de Dios» y que han puesto incluso todo su empeño y toda la generosidad de su corazón en sufrir y entregar sus almas<sup>360</sup>. Entre ellos, unos, llevados ante los tribunales, no renegaron (ἠρνήσαντο)<sup>361</sup>, sino que sufrieron generosamente. Otros vacilaron:

Aquellos, en cambio, que fueron cobardes y anduvieron en dudas y calcularon en sus corazones sobre si negarían o confesarían, mas con todo eso sufrieron, llevan frutos de inferior calidad. Porque malo es el solo pensamiento de que un siervo pueda negar a su señor. Atended, pues, vosotros, los que así pensáis, que tal pensamiento no persevere en vuestros corazones, y muráis a Dios. Vosotros, empero, los que padecéis por el Nombre, debéis glorificar a Dios, porque os tuvo por dignos de que llevéis este nombre y sean curados todos vuestros pecados. Felicitaos, pues, a vosotros mismos; es más, pensad que habéis realizado una obra grande cuando alguno de vosotros padezca por Dios. El Señor os concede graciosamente la vida y no lo entendéis. Porque vuestros pecados se habían agravado, y si no hubierais sufrido por el nombre del Señor, a causa de vuestros pecados hubiereis muerto a Dios<sup>362</sup>.

Este texto aclara la significación de la expresión llevar el nombre. Esta expresión corresponde a la noción neotestamentaria de confesar, empleada como su opuesta (ἀρνεῖσθαι) de manera intransitiva. Los textos paralelos prueban que el complemento es Cristo<sup>363</sup>. Por lo demás, sólo una vez emplea Hermas el verbo «confesar»: «Los que anduvieron en dudas de si negarían o confesarían (ὁμολογεῖν)» y concluye: «Esto os lo digo a vosotros, los que andáis vacilando sobre si negaréis o confesaréis (ὁμολογησις). Confesad... (ὁμολογεῖτε).»

La opción bautismal compromete al hombre entero respecto de Cristo en una disposición habitual de obediencia y fidelidad. La

360. *S.* IX, 28, 1.

361. Como el Nuevo Testamento, Hermas emplea en varios pasajes el verbo ἀρνεῖσθαι para indicar a los que niegan al Señor (*V.* II, 2, 8), la vida (*V.* II, 2, 7), la ley del Hijo de Dios, *S.* VIII, 3, 7, ó, de manera absoluta, a los que reniegan, *S.* VIII, 4, 8; IX, 28, 4 y 8; *V.* II, 3, 4; *S.* VIII, 8, 4, lo que entraña una infidelidad ante Dios de todo el hombre en relación con toda la verdad. Cf. *V.* II, 2, 7. H. SCHLIER, art. ἀρνεομαι, en *ThWNT* I, 469-470.

362. *S.* IX, 28, 4-6.

363. El *Pastor* emplea κύριος con ἀρνεῖσθαι, *V.* II, 2, 8; *S.* IX, 28, 8.

comparación del *δοῦλος* y del *κύριος* que recuerda a san Pablo, indica bien que el cristiano no se pertenece ya a sí mismo. El nombre con que va señalado expresa su pertenencia a Dios. Es el sentido de la confesión de la fe, que toma una significación no solamente pública, sino solemne (*forense*), cuando el cristiano es llevado ante los tribunales. Tertuliano lo dirá más tarde<sup>364</sup>: «La boca que responde amén al *trisagio* litúrgico no tiene derecho, a la hora del martirio, de adorar y confesar para la eternidad a otro que a Dios y su Cristo.»

La confesión cristiana puede apoyarse en la *dynamis* del Señor, que no falta a los que dan testimonio por fidelidad a su profesión bautismal<sup>365</sup>. Incluye la disposición del cristiano a sufrir por el nombre de Cristo, no a regañadientes, con vacilación, sino con alegría. Hermas insiste en varios pasajes sobre el deber de aceptar la prueba forzosamente y hasta con hacimiento de gracias. Podríamos parafrasear su pensamiento diciendo que hay que ofrecer la prueba como un culto a Dios.

El fruto de esta confesión es el mismo que el de la liturgia y de toda oración: Concede «la curación de todos los pecados»<sup>366</sup>. Prolonga el beneficio del bautismo, puesto que hace vivir, cuando el pecado «hubiera hecho morir para Dios»<sup>367</sup>.

Ahora vemos por qué aplica Hermas la palabra *σφραγίς* a los neófitos, a los penitentes y a los confesores de la fe. En el bautismo, de manera explícita o implícita, todos han confesado el hermoso nombre del Señor, invocado sobre ellos. Los pecadores y apóstatas pierden este signo al negarse a llevar el nombre divino. Sólo la fidelidad o el retorno a esta confesión inicial les permite el acceso a la comunidad escatológica. Los confesores y mártires, por lo contrario, al atestiguar por la vida el nombre invocado en el culto, confiesan al Señor el nombre con que fueron señalados en el bautismo.

El bautismo, que destruye la muerte e instaura la vida<sup>368</sup>, asegura al neófito la presencia de Dios en su alma. Hermas habla indiferentemente de la presencia de Dios o del Espíritu<sup>369</sup>. Esta inhabilitación crea una condición nueva que transforma la vida y oración

cristianas. La posesión del fiel por el Espíritu es descrita así: «Ama la verdad y que de tu boca salga toda verdad, a fin de que el Espíritu que Dios hizo habitar en esa carne tuya sea hallado verdadero ante todos los hombres y de esta manera sea glorificado el Señor que mora en tí»<sup>370</sup>.

Esta presencia da a la oración su impulso, su dinamismo y su eficacia. El Espíritu trae al alma la santidad y la luz interior que Hermas llama «la completa inteligencia»<sup>371</sup>. El mismo Espíritu, durante una reunión eclesial, inspira en la oración al profeta: «En este momento, el ángel del Espíritu profético llena al hombre y, así lleno del Espíritu Santo, el hombre habla a la muchedumbre, como quiere el Señor»<sup>372</sup>.

Hermas habla con conocimiento de causa. Todas sus visiones las tiene con ocasión de la oración. Un mismo Espíritu habla en las profecías y mora en el alma del orante, dándole valor y fuerza para proclamar el mensaje a tiempo y a destiempo.

Algunos autores se han sorprendido de no hallar en el *Pastor* alusión alguna a la eucaristía. Se trata, como hemos visto, de la reunión eclesial. Bo Reike cree con probabilidad que Hermas mira a la celebración eucarística en la descripción del banquete<sup>373</sup>. El siervo es probablemente el obispo: recibe una cantidad de alimentos de los que se reserva una parte y distribuye el resto a la comunidad. «Éstos recibieron con alegría su parte y dieron gracias (*ἐχαρήσαν*) y oraron por él.»

Tenemos una alusión formal a la solicitud por los pobres, viudas y huérfanos, que en esta época estaba aún ligada a la celebración eucarística. Cuidadoso sobre todo de la enseñanza moral, Hermas sólo ha desarrollado aquí las implicaciones sociales cuyo fundamento espiritual parece estribar sobre la eucaristía. Los diáconos que son fustigados por haber defraudado los recursos destinados a las viudas y huérfanos<sup>374</sup>, recogían estos dones durante el culto eucarístico. Ahora bien, sabemos que desde esta época la diaconía, es decir, el

370. *M.* III, 1, 1. Cf. *S.* IX, 1, 1; *M.* V, 1, 2; X, 2, 5.

371. *M.* X, 1, 6. Hermas emplea de ordinario el verbo *κατοικεῖν*. Dios mora en los cielos. *M.* V, 1, 2, 4: «El Espíritu que mora en tí.» Cf. *M.* III, 1, 1; V, 2, 6; X, 1, 6.

372. *M.* XI, 7-8. Cf. VAN DEN EYNDE, *Les Normes...*, 80.

373. BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 40-41.

374. *S.* IX, 26, 2.

364. TERT., *De Spect.*, 25. 365. *S.* IX, 13, 2.  
366. *S.* IX, 28, 5.6. 367. *S.* IX, 28, 6.  
368. *S.* IX, 16, 3-4. 369. *M.* V, 1, 2-3; X, 2, 6.



servicio de los pobres, estaba integrado para la Iglesia en el culto, lo cual da a la caridad su verdadera dimensión y consagración <sup>375</sup>.

### Oración y vida cristiana.

Los comentadores del *Pastor* no han subrayado bastante la importancia que la oración tiene en su vida. Más parenético que doctrinal, el libro de Hermas no establece el vínculo entre oración litúrgica y oración personal. Sin embargo, a lo largo de todo su relato, el autor aparece como hombre de oración. Aun cuando la mira a menudo en función de la penitencia, la oración desempeña un papel capital en la vida del cristiano. Varias visiones son preparadas o introducidas por la oración <sup>376</sup>. El autor se sorprende a sí mismo «sentado, dando gracias a Dios <sup>377</sup>, glorificando a Dios» <sup>378</sup>. Bajo la imagen de las vírgenes, describe las virtudes cristianas, que pasan el tiempo orando.

La oración de Hermas consiste en glorificar a Dios <sup>379</sup>, en glorificar su nombre sublime y adorable <sup>380</sup>, en magnificar las obras de Dios <sup>381</sup>. Se asocia la acción de gracias que parece imbricarse en la alabanza y precisarla desenvolviendo los motivos de gratitud. La acción de gracias se desprende de la acción de Dios en la vida del creyente <sup>382</sup>: «Daba gracias a Dios — dice — por todo lo que había hecho por mí.» Si Hermas habla de petición, se cuida más de indicar las condiciones para ser oído que de precisar su tenor <sup>383</sup>. Hallamos de nuevo en Hermas unidos oración, ayuno y limosna, grupo encontrado ya en el sermón de la montaña <sup>384</sup>. Como la *Didakhé*, Hermas conoce un ayuno regular, en días fijos, que acompaña y refuerza la oración <sup>385</sup>. Alude a ayunos excepcionales, a título per-

375. Cf. nuestro art. *Liturgie et action sociale*, en «Maison-Dieu» 36 (1953) 151-172. 376. V. II, 1, 2; III, 1, 2; v, 1, 3. Cf. 4 Esd 1, 4; 2, 3.

377. S. v, 1, 1. 378. S. v, 1, 3; IV, 1, 4.

379. V. III, 4, 2-3; S. VI, 3, 6; VIII, 3.

380. V. II, 5, 2; IV, 1, 3-4; S. IX, 18, 5. 381. V. I, 1, 3.

382. V. IV, 1, 4; S. v, 1, 1; VII, 5; IX, 14, 3.

383. V. III, 10, 7; M. v, 1, 6; IX, 1-12; x, 3, 2-3; S. II, 5-7; IV, 6; v, 4, 3-4.

384. Supra, p. 143. Véase también, para la oración y el ayuno, *Did.*, 8, 1-2. Para el valor de intercesión del ayuno entre los judíos, 2S 12, 15-23. La fiesta de la expiación consagraba el ayuno solemne y lo integraba en el culto. Lev 23, 26-32.

Para el ayuno y la limosna, cf. Is 58, 4-10, ya traído por Bern. 3, 3-5, en que las obras de caridad han de unirse al ayuno corporal.

385. V. III, 10, 7. Cf. la *similitudo* v.

sonal, que preparan las revelaciones divinas o deben obtener la concesión de la oración. Hermas llama a este ayuno «montar la guardia», expresión que pasará a la literatura cristiana. Para evitar el formalismo y cumplir un ayuno perfecto, hay que juntar a él la observancia de los mandamientos del Señor. A este precio, el ayuno será «hermoso».

Hermas no espiritualiza simplemente el ayuno, sino que le señala una tarea social concreta <sup>386</sup>:

Por lo demás, lo harás de esta manera: después de cumplido lo que queda escrito, el día que ayunes no tomarás sino pan y agua, y de la comida que habías de tomar calcularás la cantidad de gasto que correspondería a aquel día y lo entregarás a una viuda, a un huérfano o a un necesitado. Y te humillarás de manera que quien tomare de tu humillación sacie su alma y ruegue por ti al Señor. Así pues, si observares el ayuno de la manera que yo te he mandado, tu sacrificio será acepto delante de Dios, y este ayuno quedará escrito, y este servicio, así practicado, es hermoso y alegre y acepto ante el señor <sup>387</sup>.

De este texto resulta que el ayuno tiene valor litúrgico (θεσία δεκτή παρὰ τῶ θεῶ), porque el servicio de los hermanos es un verdadero culto tributado a Dios; es «una liturgia excelente, gozosa, agradable al Señor». Es una caridad comparable a la oblación hecha con ocasión de la celebración eucarística, que toma a su cargo «un sector de miseria». El *Pastor* atestigua un movimiento de caridad que caracteriza por esta época a la comunidad de Roma <sup>388</sup> o de Éfeso.

El *Pastor* inaugura una concepción del ayuno, economía para los pobres, que pone la caridad al nivel de todas las bolsas. Esta concepción hará escuela, señaladamente en Roma, en que san León ve en el ayuno, fuente de limosna, la expresión de la caridad <sup>389</sup>. La idea pasará a los sacramentarios leoniano y galicano.

Más importante es la oración en sus relaciones con la remisión de los pecados <sup>390</sup>. Ya hemos visto la confesión pública de los peca-

386. S. v, 1, 3. 387. S. v, 3, 1-8. 388. IGN., *Rom.*, insc.

389. Esta cuestión ha sido bien aclarada por A. GUILLAUME, en *Jeune et charité dans l'Église latine des origines au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1954.

390. En Hermas, ὁμολογεῖν y ἔξομολογεῖσθαι permanecen, según el uso bíblico, polivalentes, y pueden significar «confesar al Señor» (M. x, 3, 2), o «confesar los pecados» (V. III, 1, 5; S. IX, 23, 4). Un texto sigue incierto: S. II, 5.

dos durante la asamblea litúrgica y cómo el bautismo perdonaba los pecados pasados. El tema central del *Pastor* es la penitencia, «cómo aplacar a Dios por los pecados consumados»<sup>391</sup> después del bautismo.

Al explicar la primera visión, Hermas precisa: «Me arrodillé y comencé a orar a Dios y a confesarle mis pecados»<sup>392</sup>. El encuentro con Dios hace que se dé cuenta, a la luz de la oración, del estado de su alma. El mismo escenario en la tercera visión<sup>393</sup>. «Vuelto en mí mismo, recordé la gloria de Dios y me animé; luego, puesto de rodillas, confesaba de nuevo mis pecados al Señor, como lo había hecho ya antes.» Una última alusión puede referirse lo mismo a la confesión litúrgica<sup>394</sup> que a la confesión personal de los pecados y fijar su puesto en la vida cristiana:

Si el que es Dios y Señor nuestro, que domina sobre el universo y tiene poder sobre toda su creación, no guarda rencor contra los que confiesan sus pecados, sino que se les muestra propicio, ¿lo guardará un hombre corruptible y cargado de pecados a otro hombre, como si estuviera en su mano perderle o salvarle?<sup>395</sup>

La conclusión moral de la primera visión es: «Pero tú ora a Dios y Él curará tus pecados»<sup>396</sup>, y los de toda tu casa y de todos los santos.» Este texto enseña la reversibilidad de la oración para la remisión de los pecados. El pensamiento de Hermas se balancea constantemente. La muerte al pecado es vida nueva. Es necesario confesar los pecados, pero no hay que olvidar pedir la justicia para sí mismo y para los otros<sup>397</sup>.

Las indicaciones dispersas permiten componer un tratadito moral sobre la oración. Ésta ocupa un puesto demasiado central para no hallarla ligada a las circunstancias más variadas de la existencia cristiana y moral.

La oración debe ser humilde: «Toda oración tiene por condición la humildad»<sup>398</sup>. Hermas cae de rodillas consciente del peso de sus pecados<sup>399</sup>. La oración debe desterrar toda pereza y ser, por ende,

391. V. I, 2, 3. 392. V. I, 1, 3. 393. V. III, 1, 5.

394. O. MICHEL, art. *ὁμολογέω*, en ThWNT v, 219.

395. S. IX, 23, 4. Fórmula del judaísmo helenístico que, fuera del *Pastor*, sólo se halla en el cristianismo primitivo en la carta de Bern. 21, 5.

396. Cf. Iac 5, 16. Análisis supra, p. 231s.

397. V. III, 1, 6. 398. V. III, 10, 6.

399. V. I, 1, 3; II, 1, 2.

fervorosa y perseverante<sup>400</sup>. Hermas pone el acento sobre la confianza que destierra la duda<sup>401</sup>. Este último término reaparece a menudo. En uno de los mandamientos es presentado como un demonio. Su opuesto es la *πίστις* en el sentido de fe-confianza.

Con el sentido de observación psicológica que le es propio, Hermas analiza en el noveno mandamiento la duda que es insidiosa, perniciosa, insensata, devastadora, porque desarraiga la fe. La duda es demoníaca; la fe, por lo contrario, que es de Dios, es fuerte y poderosa. Lo promete todo, lo alcanza todo, a condición de estar sostenida por el deseo de servir. La fe perfecta que hace eficaz la oración, se funda en la misericordia, compasión y poder de Dios.

Herms deshace las objeciones que podrían provocar la duda: «¿Cómo podré yo orar al Señor y ser por Él oído, después de haberle ofendido tanto?»<sup>402</sup>. Dios no es como el hombre, responde Hermas. Dios no conoce el resentimiento. «No hables de esa manera, sino vuélvete de todo corazón al Señor, y ruégale con entera confianza; entonces conocerás cuán grande es su misericordia y verás que, lejos de abandonarte, Dios colmará los deseos de tu alma.»

Pero Dios tarda en escuchar la oración. No hay que hacerle responsable de ello. La culpa es de los pecados que Dios quiere castigar por esta medida dilatoria. O bien es una prueba con que Dios prueba a su fiel. Nunca, sin embargo, debe desanimar al creyente el silencio de Dios ni retardar el ímpetu del que ora o pide. Sin embargo, Hermas no precisa en ninguna parte el objeto de la oración.

La duda sirve de transición a la tristeza que ocupa el mandamiento siguiente, y a la alegría que debe animar la oración del creyente<sup>403</sup>. La alegría es una virtud dominante del cristiano en el *Pastor*. Reaparece de un cabo al otro de la obra. El psicoanálisis podría hallar en ello un indicio del alma del autor. Hermas dispone de todo un arsenal de expresiones para caracterizarla<sup>404</sup>.

Hallamos de nuevo a propósito de la alegría la misma descripción psicológica antitética. El hombre triste «contrista al Espíritu

400. S. v, 4, 3. 401. M. IX, 1-12. 402. M. IX, 1.

403. Hermas emplea sucesivamente *χαρά*: V. I, 3, 4; S. I, 10; *περιχαρά*: V. III, 8, 1; pueden añadirse los verbos *ἀγαλλιάω*, *εὐφραίνω*.

404. J. ВЕРМ, art. *θῶω*, en ThWNT III, 182.

Santo, que fue dado alegre al hombre». Hermas sobrepasa aquí el optimismo natural para ver en la alegría un don y una presencia del Espíritu. Ella es también una condición de la oración eficaz.

La alegría del Espíritu inspira la oración, petición o confesión, y por falta de ella el hombre, amurallado en su tristeza, comete la iniquidad, y ello debilita la eficacia de la oración. Se quiebra su ímpetu. «La oración del hombre triste no tiene fuerza para subir al altar de Dios.» Esta fórmula integra de nuevo la oración en la vida cultural y en la liturgia celeste <sup>405</sup>.

La oración implica el servicio del Señor; no es, por ende, otra cosa que la expresión de la vida de Dios y de la vida en Dios de que hablaba Hermas. «El que se deja absorber por sus negocios se distrae de las cosas de Dios» <sup>406</sup>. ¿Cómo puede ser escuchado en sus oraciones el hombre que no sirve al Señor? Los que sirven a Dios recibirán lo que piden; mas los que descuidan su servicio no alcanzarán absolutamente nada. Ello quiere decir que el servicio del Señor garantiza la eficacia de la oración y la producción de frutos para el mundo por venir <sup>407</sup>. No se disocia, pues, la oración de la existencia cristiana con la que está inextricablemente unida.

El espíritu de pobreza es otra condición de la oración. Hermas emplea la maravillosa fórmula: «La oración es la riqueza del pobre.» Este desprendimiento es un factor de renovación interior provocado por la penitencia. Ocupa en el *Pastor* un puesto importante. A este propósito hallamos una vez más el estilo antitético caro al autor. Los pobres son ricos por su oración y confesión, ricos por su poder espiritual. Los ricos son pobres espiritualmente porque viven distraídos de Dios, molestados en su vida de oración, debilitados por el agobio de sus bienes. De unos a otros puede y debe darse una ósmosis: los ricos dan a los pobres y los pobres dan a los ricos. De una y otra parte, volverán al Señor los dones recibidos del Señor <sup>408</sup>.

De ahí el consejo a los ricos: «Buscad a los que tienen hambre, dad en abundancia a los necesitados» <sup>409</sup>. Esta munificencia cristiana hubo de ejercerse por el ministerio de los diáconos y de los obispos ligada a la celebración eucarística, a juzgar por el puesto que la asistencia a los pobres ocupa en la descripción de la jerar-

405. S. IV, 6.      406. S. IV, 8.      407. M. X, 3, 1-4.  
408. S. II, 5.      409. V. III, 9, 2.4.6.

quía <sup>410</sup>. Hermas llama este servicio de los pobres, esclavos, viudas y huérfanos, diaconía <sup>411</sup>. Aquí hallamos otra vez la doctrina de la carta de Santiago.

Al describir la existencia peregrinante del cristiano, Hermas sitúa las obras de misericordia en una luz escatológica. Estos bienes compartidos serán la riqueza de los cristianos generosos en la ciudad de Dios, «en que los volverás a encontrar, cuando allí retornes» <sup>412</sup>. La condición de ricos y pobres es sólo un caso particular de la existencia cristiana. En el *Pastor*, ésta está atravesada por un sople escatológico. «Mirad el juicio que viene» <sup>413</sup>. El cristiano «habita una tierra extranjera, su patria está lejos de aquí» <sup>414</sup>. El *Pastor* muestra a Hermas árboles frondosos y otros secos: «Estos árboles verdes — me dijo — representan a los justos que han de habitar en el cielo venidero, pues el siglo venidero es verano para los justos; mas, para los pecadores, invierno» <sup>415</sup>. La visión IV describe en la forma de un monstruo la tribulación que se acerca <sup>416</sup>. Las vírgenes de que se habla en la comparación IX son las virtudes de que debe revestirse el cristiano. Son las vestales de la oración de la espera. Al asociarse a ellas, Hermas penetra en el santuario de la vida cristiana pasando esta noche de la vigilia en oración <sup>417</sup>. Si la Iglesia es comparable a la construcción de una torre que se acabará cuando fueren integrados todos los elegidos, la existencia cristiana es espera por el mismo movimiento que es oración.

Tal es el libro que, no obstante su flotante pensamiento, no obstante sus incoherencias y debilidades, fue muy saboreado durante los primeros siglos cristianos y tenido como inspirado por los nombres más ilustres. Si es cierto que emana de cofradías judeo-cristianas, también lo es que atestigüa la vida espiritual y ascética de grupos de la primitiva Iglesia. La obra no carece de psicología ni de profundidad. Su fe está sólidamente enclavijada, su piedad resiste toda prueba. Es a par moderado y cuidadoso de ascesis mística. El don de profecía le da fuerza para reprender con vigor admirable y sin miramiento a personas.

Libro más cuidadoso de ética cristiana que de teología, en que los principios teológicos, aún inciertos y mal definidos, dirigen la

410. S. IX, 26, 2; 27, 2.      411. S. II, 7; IX, 26, 2.  
412. S. II, 9.      413. V. III, 9, 5.      414. S. I, 1.  
415. S. IV, 1.      416. V. IV, 2, 5.      417. S. IX, 11.

existencia cristiana. Si las distinciones trinitarias le son mal conocidas, sabe, sin embargo, que Dios mora en el cristiano, lo orienta y le hace partícipe de su vida. Hermas tiene el sentido de la Iglesia. Tras la parábola de la torre, la historia cristiana describe literalmente la economía de la salud que integra a los elegidos y a todo cristiano capaz de *metanoia* en la torre de la salud.

De la oración y de la liturgia ve Hermas, sobre todo, las consecuencias morales, las incidencias en la vida cristiana. Oración y penitencia, obras de misericordia y cuidado de los otros, están determinados en Hermas por la proximidad del fin <sup>418</sup>. Como éste se hacía esperar, el autor añade la *similitud* o comparación IX.

La Iglesia, como realidad a par trascendente, creada antes de todas las cosas, y escatológica, se halla en *fieri*. Se hace y se deshace en el curso de la historia como una torre en construcción. Hermas la ve y la describe con un realismo que no disimula las flaquezas de la jerarquía ni de los fieles. La alegría y la fuerza del cristiano es saber que por la oración y por su fidelidad trabaja para su consumación.

\*  
\* \*

El cristianismo primitivo toma del judaísmo las formas y usos que le sirven para expresar su ímpetu espiritual. El bautismo sufre la influencia del bautismo de los prosélitos. La celebración eucarística se inspira en las oraciones judías de los *habûrah*. Pero los cristianos saben en adelante que el «Siervo» anunciado por Isaías ha venido en la persona de Jesús, salvador y mediador.

Paradójicamente, hallamos a par dependencia y rotura respecto de la sinagoga. La carta del Pseudo-Bernabé repite el tema esenio de los dos caminos, pero hace el proceso del judaísmo inconsciente del acontecimiento mesiánico.

El rigor moral que se expresa en la *Didakhé* en el ayuno y obras ligadas a la oración según la tradición judía, contrasta con el fervor espiritual y la aspiración a la unión mística de las *Odas de Salomón*.

El profetismo está todavía vivo. Se insiste, como entre los esenios, sobre la escatología, que da nuevo giro a la oración misma, tendida hacia el Señor que está cercano para premiar o castigar.

418. TH. ZAHN, *Der Hirt des Hermas*, Gotha 1869, 344.

## Capítulo II

### LA ORACIÓN EN LA IGLESIA DE LA MISIÓN

Paralelamente a la Iglesia judeocristiana se desenvuelve la Iglesia de la misión, claramente centrada, dentro de los marcos del imperio, en Roma. Sería erróneo oponer las dos comunidades y hablar de la Iglesia de Pedro y de la de Pablo. No hay rastro de tal dicotomía en un testimonio como la carta de Clemente, que asocia a los dos príncipes de los apóstoles en armoniosa colaboración. Será incluso fácil discernir la influencia ejercida por el pensamiento y la liturgia judeocristiana en la Iglesia de la misión.

Mas, si Hermas es ya sensible a la influencia de la cultura pagana, ésta ocupa un lugar aún más visible en Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía. Uno y otro nos introducen en un área cultural diferente de la del judaísmo. Si conservan de la herencia judía los valores bíblicos y espirituales, no temen tomar al helenismo la forma literaria, las imágenes, las comparaciones, las categorías filosóficas y hasta el ideal moral para expresar el mensaje cristiano.

#### I. CLEMENTE DE ROMA

La carta a los Corintios es el texto más antiguo de la literatura cristiana que salió de la misión. Aunque anónima, la carta de la Iglesia de Roma fue redactada por san Clemente; de ello dan fe la tradición manuscrita y literaria <sup>1</sup>. La alusión a la persecución, que sólo puede ser la de Domiciano, la sitúa hacia los años 96-97; es, pues, contemporánea de los últimos escritos apostólicos.

El autor, que no parece haber sido judío <sup>2</sup>, es a par un testigo y

1. Lo ha demostrado de forma notable A. STUIBER, art. *Clemens Romanus*, I, en *Realencyclopädie für Antike und Christentum*, III, 190-192.

2. *Ibid.*, 194.

un maestro de la fe, respetuoso de las almas, pero que habla con autoridad. Su testimonio permite conocer la vida de la Iglesia de Roma al declinar del siglo primero, cercana aún al judeocristianismo, pero situada en pleno helenismo. Clemente, apegado al pasado, está impregnado de la Biblia en su traducción griega, cuyas citas y ejemplos afloran constantemente y fundan la demostración. La oración final, esmaltada de textos del Antiguo Testamento, atestigua la familiaridad del autor con la Escritura<sup>3</sup>. Ésta es el libro del pueblo escogido, que percibe la revelación de Dios o la revelación misma de Cristo<sup>4</sup>.

Clemente aprovecha la Escritura según los procedimientos de la literatura judía de edificación; toma del judaísmo palestinese los *midrašim*. Como la *haggada*, describe una galería de personajes del Antiguo Testamento como modelo de virtud. Las pinturas de Dura Europos atestiguan la existencia de estas figuras puestas como ejemplos; las *Constituciones apostólicas*<sup>5</sup>, su utilización por la liturgia posterior.

No es menos evidente la influencia helenística<sup>6</sup>. L. Sanders ha hecho un inventario riguroso de las expresiones típicamente estoicas. Hay que añadir la historia del ave Fénix<sup>7</sup>, como símbolo de la resurrección, la sucesión del día y de la noche<sup>8</sup>, y, de manera general, las alusiones frecuentes a la creación<sup>9</sup>, las Danaides y Dirce puestas como ejemplo<sup>10</sup>, la comparación de la comunidad cristiana con el cuerpo<sup>11</sup>, de la armonía de la Iglesia con la del cosmos<sup>12</sup>.

3. W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background...*, 114. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, I, Berlín 1953, 205.

4. Cf. *I Clem.*, 12; 16; 23; 36; 50. J. KLEVINHAUS, *Die theologische Stellung der apostolischen Väter zur atl. Offenbarung*, Gütersloh 1948, 45-77.

5. *Const. ap.*, VIII, 1, 13-17.

6. La cuestión ha sido estudiada por G. BARDY, *Vocabulaire stoicien dans la 1.ª Clementis*, en «Recherches de science religieuse» 12 (1922) 73-85; L. SANDERS, cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, París 1957.

7. *I Clem.*, 25, 2-3. La leyenda del ave fénix se halla también en PLINIO EL VIEJO (*Hist. nat.*, X, 2).

8. *I Clem.*, 24, 3. SÉNECA emplea esta alternancia para mostrar la perpetuidad de la vida (*Epist.*, 36, 10-11). 9. *I Clem.*, 20; 61, 1.

10. *I Clem.*, 6, 2. El ejemplo resulta de una falta de lectura, como lo ha demostrado A. DAIN, *Note sur le texte de Clément de Rome*, en *Mélanges Lebreton* I, París 1951, 353-362.

11. *I Clem.*, 38. Las expresiones σύγκρασις y συμπνεῖν, que señalan la unión de los miembros, se encuentra en EURÍPIDES (fragmento 21). Lo mismo hay que decir de παλιγγενεσία.

12. *I Clem.*, 20. La palabra διοίκησις es tan frecuente como el tema, por ejemplo, en Epicteto.

Estas expresiones son características del platonismo medio, que, aun rechazando el estoicismo en sí, le toma las fórmulas<sup>13</sup>.

Estas aproximaciones no deben engañarnos. Si Clemente está formado en la retórica griega, si tiene una formación helenística, ha podido, sin embargo, sufrir la influencia por el judaísmo contemporáneo<sup>14</sup>; su estoicismo no va más lejos<sup>15</sup>. Su carta se mueve sobre un área a par bíblica y cristiana, su medio teológico es todavía judeocristiano.

El parentesco entre Clemente y Pablo salta a la vista. No solamente conoce y cita el obispo de Roma las cartas paulinas, sino que existe de uno y otro lado un parentesco de situación, una similitud de preocupación: alegoría del cuerpo, doctrina de la caridad y la unidad, insistencia sobre la castidad<sup>16</sup>, alusiones litúrgicas.

En efecto, la importancia de la oración final no debe engañarnos acerca del carácter litúrgico de toda la carta<sup>17</sup>. En varios pasajes encontramos fórmulas de confesión de la fe<sup>18</sup>, fragmentos litúrgicos<sup>19</sup> que parecen ser eco de la liturgia romana. Las doxologías que dan el ritmo a la progresión acentúan todavía el aire litúrgico de la carta<sup>20</sup>.

Ésta — cercana sin duda a la de Corinto — es sobria y, como su teología, despreñada de las especulaciones, pero fiel a la verdad cristiana. Se apoya sobre fórmulas tradicionales de la sinagoga y

13. J.H. WATZING, *Recherches sur la tradition platonicienne*, en *Entretiens sur l'antiquité classique* III, Ginebra 1957.

14. De esta fuente parece sacar las listas de las virtudes morales. A. STUIBER, art. citado, en RAC III, 195; J. DUPONT, *Gnosis*, 402.

15. A. STUIBER, art. citado, en RAC III, 195.

16. *I Clem.*, 30, 1; 38, 2; 48, 5; 64.

17. La carta de Clemente se leía aún en tiempo del papa Sotero, en Corinto, en el oficio del domingo, según dicho de Dionisio de Corinto, *Eus.*, *Hist. eccl.*, IV, 23.

18. *I Clem.*, 16, 1; 46, 6; 58, 2.

19. *I Clem.*, 33, 5-8 (cf. *Const. ap.*, VII, 34, 6); 36, 2; 38, 3-4; 59, 2; 61, 3. Esto ha sido bien visto por H. LIETZMANN, *Geschichte...*, 1, 209. Parece, sin embargo, que 34, 5-6 ha de interpretarse independientemente de la liturgia, como lo ha demostrado bien W.C. VAN UNNICK, *I Clement 34 and the Sanctus*, en «Vigiliae christianae» 5 (1951) 204-248. El artículo de van Unnick obliga a revisar la tesis de P. DREWS, *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII Buch der apostolischen Konstitutionen. I. Die Clementinische Liturgie in Rom*, Tubinga 1906.

20. Cf., por ej., *I Clem.*, 20, 12; 32, 4; 43, 6; 45, 7.8; 50, 7; 58, 2; 61, 3; 64, 1; 65, 2. La misma observación hace J. LEBRETON, *Histoire...*, II; 251. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, 135, 138; A. STUIBER, en RAC III, 195; art. *Doxologie*, *ibid.*, IV, 215.

concede un puesto central a la lectura bíblica, al canto de la creación. Estas características se encuentran también en las *Constituciones apostólicas*<sup>21</sup>; no porque estas últimas se inspiren directamente en la carta, sino porque en uno y otro caso se halla el eco de una misma liturgia inspiradora.

La carta está penetrada toda de reminiscencias litúrgicas porque fue escrita con miras a la lectura pública<sup>22</sup>; es una homilía dirigida a la iglesia de Corinto. Clemente escribe a cristianos ausentes, como habla a los fieles de Roma; los exhorta y corrige; pero, a la vez, los arrastra a alabar a Dios con él y a orar. Ello da al documento carácter y hasta tono litúrgico<sup>23</sup>, en que la fórmula ya tradicional deja aún mucho lugar a la inspiración del obispo<sup>24</sup>.

Si el objeto propio de la carta es restablecer el orden turbado por los sediciosos de Corinto, en que un partido se había sublevado contra los presbíteros, la doctrina del sacerdocio, que funda la intervención clementina, se emparenta, como notaron ya Eusebio<sup>25</sup> y Jerónimo<sup>26</sup>, con la carta a los Hebreos<sup>27</sup>.

La carta de Clemente comienza con un saludo semejante al de las epístolas católicas<sup>28</sup>: «Que la gracia y la paz se multipliquen entre vosotros de parte de Dios omnipotente por mediación de Jesucristo»<sup>29</sup>. El cuadro de la iglesia de Corinto pinta la armonía que reina entre hermanos, en que «extendíais vuestras manos hacia el Dios omnipotente».

21. D. DREWS, op. cit., I. *Die Clementinische Liturgie in Rom*. Hay que revisar la cuestión según el artículo de W.C. van Unnik, que echa por tierra la tesis de Drews.

22. La prueba mejor es que continuó sirviendo para el culto litúrgico, cf. p. 509, nota 17.

23. Esto ha sido bien visto por R. KNOPF, *Der erste Clemensbrief*, en *Handbuch zum N.T.*, Tübinga 1920.

24. JUST., *1 Apol.*, 67, 5.

25. *Hist. eccl.*, III, 37-38.

26. *De viris ill.*, 11.

27. Un cuadro comparativo permitirá darse mejor cuenta de ello:

<i>I Clem.</i>	<i>Hebr.</i>	<i>I Clem.</i>	<i>Hebr.</i>
9, 2	11, 5	36, 2	1, 3, 4
3	7	3	1, 7
10, 7	11, 17	4	5
12, 1	11, 31	5	13
17, 4	3, 2	43, 1	3, 5
23, 5	10, 37	56, 4	12, 6
		64, 1	12, 9

28. A. STUIBER, art. *Clemens R.*, en RAC III, 194-195.

29. Hallamos dos veces *διὰ*, una vez *Kyrios J. C.*, una vez simplemente *J. C.*

Una primera parte (4-26) hace desfilar las consideraciones morales sacadas de la Escritura que deben contribuir al retorno de la paz. Clemente cita el sacrificio de Abel, el ejemplo de los ninivitas, que hicieron penitencia aplacando a Dios con sus súplicas<sup>30</sup>. A este propósito repite Clemente la palabra de Isaías (1, 16-20), que describe la penitencia como cumplimiento de las obras de misericordia para con el oprimido, el huérfano y la viuda<sup>31</sup>.

Entre los modelos de fe y hospitalidad, la carta cita a Abraham, que «por obediencia ofreció a Dios su hijo en sacrificio sobre el monte que Dios le mostrara»<sup>32</sup>. El ejemplo de humildad de Cristo, que vino «con sentimientos humildes», recuerda el himno a Cristo de la carta a los Filipenses<sup>33</sup>. Clemente cita el cántico del siervo paciente característico de la tradición litúrgica primitiva<sup>34</sup>.

El espectáculo del orden cósmico ofrece una lección de concordia y unidad, porque canta «al Padre y Creador del universo»<sup>35</sup>. La resurrección prometida mantiene alerta el fervor escatológico<sup>36</sup>, estimulando a los fieles a las obras, incluidas entre los dones recibidos en el bautismo<sup>37</sup>, que «preparan los bienes por venir prometidos a los que permanecen en la espera»<sup>38</sup>. La primera parte acaba con la contemplación de Jesucristo, «el sumo sacerdote de nuestras

30. *I Clem.* 4, 1-6; 7, 7. Clemente emplea el mismo verbo *ἱκετεύω*, más adelante, 48, 1. Se halla en los LXX, para el salmo 37, 7; 2 Mac 11, 6.

31. *I Clem.*, 8, 4; cf. 38, 2.

32. Aquí emplea una vez más la palabra *θυσία* (*I Clem.*, 10, 7). Cf. 41, 2. Cf. también Hebr 11, 4; 10, 11; *Did.*, 14, 3.

33. La comparación entre los dos escritos es significativa:

<i>Filipenses</i>	<i>I Clem.</i>
2, 3	16, 1
6	2
7	3

Cf. L. CERFAUX en *Le Christ dans la théologie suivant saint Paul*, Paris 1941, 287-289. KNOPF (*Clemensbrief*, 68) ve en «cetro de la majestad» un título tomado a la liturgia. Apud L. CERFAUX, *Recueil Cerfaux II*, 432, en nota.

34. *I Clem.*, 16, 3-4. Cf. supra, p. 185.

35. *I Clem.*, 20-21.

36. *I Clem.*, 23-30. Clemente dice: «Oremos», *ἔκτενωδες* (34, 7; 59, 2; 62, 2). Este término está ligado a la oración en los LXX (Ion 3, 8; 4 Mac 5, 9; Iol 1, 14; Iudith 4, 12) y hará fortuna en la liturgia. Cf. *Const. ap.*, VIII, 6, 5.7; 7, 2.3; 8, 2.3; 9, 2.3; 10, 22. La palabra caracteriza también una disposición de fervor y vigilia inherente a la vida cristiana. *I Clem.*, 58, 2. Cf. también L. EISENHOFER, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo 1932, 198; II, 1933, 46.

37. *I Clem.*, 35, 1.

38. *I Clem.*, 35, 4.

ofrendas»<sup>39</sup>, con quien todos los fieles forman un solo cuerpo<sup>40</sup> en que debe reinar la unidad y resonar la acción de gracias<sup>41</sup>.

Al dar las mismas consignas a los mismos destinatarios, Pablo evocaba la cena cristiana. Si ésta no es explícitamente alegada por Clemente, está, sin embargo subyacente, señaladamente en la segunda parte de la carta, que trata directamente de restablecer el orden en las funciones eclesiásticas. Dios mismo estableció la organización de las funciones en el Antiguo y el Nuevo Testamento. «Él nos mandó que las ofrendas y ministerios se cumplieran no al acaso y sin orden ni concierto, sino en determinados tiempos y sazón»<sup>42</sup>.

Esta página de Clemente nos abre sorprendentes perspectivas sobre el sacerdocio de los fieles. La liturgia eucarística no es simplemente la acción de la jerarquía. Ésta tiene una función irreemplazable; sin ella no hay eucaristía; pero la liturgia es la oblación del pueblo escogido, del cuerpo entero de Cristo jerárquicamente constituido, en que cada uno tiene categoría y puesto y en que el laicado mismo forma parte del pueblo sacerdotal que es la Iglesia<sup>43</sup>.

La liturgia del bautismo y de la eucaristía emplea fórmulas de confesión de fe, que parecen ya estereotipadas y que volvemos a hallar en estado fragmentario o completo, bajo forma sintética o histórica en las cartas de Ignacio de Antioquía<sup>44</sup>. Si la palabra ὁμολογεῖν sólo se emplea raras veces<sup>45</sup>, Clemente prefiere a ella

39. *1 Clem.*, 35, 1. 40. *1 Clem.*, 38, 1. 41. *1 Clem.*, 38, 4.

42. *1 Clem.*, 40, 2. Clemente emplea en varios pasajes las expresiones λειτουργία, λειτουργεῖν, λειτουργός, que designan en primer lugar el servicio de los sacerdotes en el templo, 32, 2; 40, 2.5; 43, 4. Con ἱερατεῦσιν, *1 Clem.*, 43, 4. O también el servicio de Dios por el fiel, aun en la oración, 9, 2.4; y hasta el servicio en general. Clemente los usa especialmente para indicar la comunidad y sus funciones, 40, sobre todo las de la jerarquía, 44, 2-6.

43. J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, París 1956, 211.

44. La cuestión se ha suscitado muchas veces. Cf. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 146-147; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-briefen*, Giessen 1929, 43; O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich 1943, 50; H.W. BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von A. Gütersloh* 1940, 137; P. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres*, París 1951, 27, 118; A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 60-61.

45. Clemente toma el verbo ἔξομολογεῖσθαι de la liturgia, como lo hicieron el autor de los Hechos y san Pablo. Se funda en la oración del salterio (Ps 3, 6 [LXX]; *1 Clem.*, 26, 2).

El prodigio de la resurrección es primeramente objeto de *exomologesis* en el doble sentido de confesión pública de la fe y de alabanza (*1 Clem.*, 26, 2). El

el verbo tradicional ἔξομολογεῖσθαι en el doble sentido de confesión de la fe y oración de alabanza<sup>46</sup>.

La carta pide a los fautores del cisma que hagan penitencia y pidan perdón de sus pecados, como lo hizo Judit por su pueblo por la oración y el ayuno<sup>47</sup>. La comunidad entera debe interceder, como Moisés, por el perdón de los culpables<sup>48</sup>. A todos se dirige la exhortación: «Roguemos, pues, y supliquemos de su misericordia que nos halleemos en la caridad, sin humana parcialidad, irreprochables»<sup>49</sup>. Ello da a la caridad una perspectiva escatológica<sup>50</sup>. La carta acaba con la oración universal, cuya importancia merece un estudio particular.

### La gran oración.

La carta-homilía termina, naturalmente, con una oración que forma cuerpo con ella<sup>51</sup>. Por más de un rasgo recuerda la oración judía<sup>52</sup> y más especialmente la de las 18 bendiciones<sup>53</sup>. En ella

texto de *Clem.*, 52, 1-2 es particularmente instructivo. Dios se dice, no tiene necesidad. Basta que se le confiese. La traducción frecuente, «que se confiesen los pecados» (H. Hemmer, Henneke), parece inexacta.

Clemente traduce por ἔξομολογεῖσθαι la alabanza de Dios, el cumplimiento de los votos, la invocación en los días de prueba, la glorificación, el sacrificio interior, pero también la confesión de los pecados de que se trata en el contexto inmediato (50-51), sobre todo 51, 3, que prepara la alabanza. La óptica sigue fiel a la oración bíblica y al salterio. La novedad de esta confesión radica en la mediación de Jesucristo, «sumo sacerdote y guardián de nuestras almas», explícitamente invocado en la oración final.

46. Ignacio emplea dos veces la palabra ὁμολογεῖν en la carta a los Esmirnitas (7, 1; 5, 2) para caracterizar la regla de fe referente a la eucaristía y oponer los que confiesan y los que niegan (*Smyrn.*, 7, 1; 5, 2). Es sorprendente que ningún autor haya prestado atención al empleo del término ni a su contenido. En las listas compuestas no han sido citados nunca los dos textos de Ignacio.

47. *1 Clem.*, 51, 1; 55, 6; cf. 51, 3.

48. *1 Clem.*, 48; 53, 3-4; 56, 1; 57.

49. *1 Clem.*, 50, 2. El mismo término ἔμωμος tiene una resonancia litúrgica, cf. Ex 29, 1 (LXX); 1 Petr 1, 19; Hebr 9, 14; *M. Pol.*, 17, 2. Lo mismo FILÓN, *De agricultura*, 29.

50. Cf. L. CERFAUX, *Recueil* II, 35.

51. En el siglo III, Orígenes termina aún todas sus homilías con una oración. Ejemplos, en nuestras *Prières des premiers chrétiens*. Se ha demostrado que las fórmulas provienen de la liturgia, cuyos vestigios se encuentran en las *Constituciones apostólicas*, VIII, 10, 19-22; 11, 1-6; 22, 2-3. Cf. R. KNOPF, *Die Apost...*, Tubinga 1920, 137.

52. Por ej., el *geullah*; cf. W.O.E. OESTERLEY, op. cit., 139-140.

53. La demostración se ha hecho más de una vez. Cf. J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, I, Londres 1890, 394-396; E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet...*, 194-204; R. KNOPF, op. cit., 136-148.

encontramos expresiones griegas tomadas a los LXX, y otras al helenismo contemporáneo<sup>54</sup>. Las expresiones y temas arcaicos familiares al medio judeocristiano, estereotipadas por el uso litúrgico, atestiguan su autenticidad. Oímos aquí la voz de un obispo que, al final de la exhortación dirigida a la comunidad se vuelve hacia Dios, como tiene costumbre de hacerlo al final de sus homilias, y convida a los cristianos sus oyentes a orar y alabarle con él<sup>55</sup>.

Aquí hallamos de nuevo el tema y hasta el ritmo de la oración litúrgica, que busca el paralelismo y la antítesis, la semejanza de estribillos y la asonancia de los finales. Estos temas de la alabanza, de la petición e intercesión se encuentran también en las fórmulas de oración de las *Constituciones apostólicas*.

#### *Alabanza al Demiurgo (59, 2-3).*

Mas nosotros seremos inocentes de ese pecado y pediremos con ferviente oración y súplica<sup>56</sup> al artífice de todas las cosas<sup>57</sup> que guarde íntegro en todo el mundo el número contado de sus escogidos<sup>58</sup>, por medio de su siervo amado<sup>59</sup>, Jesucristo, por el que nos llamó de las ti-

54. TH. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief*, en TU 3, 4 (1909) 26.

55. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 251.

56. Para ἐκτενή, cf. p. 78, nota 9. Hallamos también la palabra unida a ἰερέσια en la liturgia de san Juan Crisóstomo, ed. F. E. BRIGHTMAN, 373, 3. *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896. En adelante citaremos esta obra por el nombre de su editor.

57. El término, frecuentemente aplicado con sus derivados a Dios por Clemente, no se emplea nunca para Dios en los LXX, sin duda porque expresa más una obra de obrero especializado o de artífice, mientras que κτίειν indica un acto espiritual, un acto volitivo. Sólo se encuentra en la literatura platónica y hermética. Es palabra cara a Filón. En la literatura apostólica sólo se encuentra en Clemente y en la carta a Diogneto.

δημιουργός: *I Clem.*, 20, 11; 26, 1; 33, 2; 35, 3; *Diogn.*, 8, 7.

δημιουργεῖν: *I Clem.*, 20, 10; 38, 3; *Diogn.*, 9, 1.

δημιουργία: *I Clem.*, 20, 6; *Diogn.*, 9, 5.

58. El número significa la masa, objeto de la elección divina (Act 6, 7). «Llamados» es un término caro a Clemente para indicar a los cristianos. Cf. 1, 1; 2, 4; 46, 3.8; 49, 5. Por lo demás, es frecuente en los escritos del Nuevo y del Antiguo Testamento. Cf. Mc 13, 20; 1 Petr 1, 1; 2 Tim 2, 10.

Bajo la envoltura del término, el pensamiento de Clemente es estrictamente bíblico, fiel al Génesis y a la Sabiduría.

Ἀπάντων, fórmula bíblica, ampliada aún por los LXX, que expresa la creación entera, todos los pueblos y toda la historia.

Cf. BO REICKE, art. πᾶς, en ThWNT V, 888-889.

59. Hallamos aquí de nuevo el término ya encontrado en la *Didakhé* (9, 2.3; 10, 2.3), caro a la comunidad de Jerusalén, cargado de su significación mesiánica, parenética (cf. *I Clem.*, 16, 1-17) y litúrgica (*I Clem.*, 59, 4). Una vez más, la

nieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de la gloria de su nombre<sup>60</sup>.

La modulación de la exhortación a orar se hace insensiblemente. O, más exactamente, el objeto de la exhortación se convierte en objeto mismo de la oración. Éste se dirige a Dios, «artífice de todas las cosas», pero reconocido como Padre, aunque este título no aparece en ninguna parte de la gran oración. Ésta sitúa el caso particular de Corinto en el contexto general de la fidelidad a la Iglesia. Para asegurar su eficacia, la oración se dirige a Dios por medio de Jesucristo, llamado el παῖς muy amado, mediador de la oración cristiana.

La oración se hace incisiva y emplea el *nos* que suelda al oficiante y al pueblo de los escogidos. Clemente aprovecha para ello un fragmento litúrgico que proviene de un himno a Cristo. Este texto celebra la función de intermediario que Cristo desempeña en la iluminación y la gnosis<sup>61</sup>. La luz es un bien mesiánico que esclarece el alma y espíritu del creyente, envuelve su existencia y lo colma interior y exteriormente<sup>62</sup>. Hallamos aquí otra vez la gnosis encontrada ya en las oraciones eucarísticas de la *Didakhé*, gnosis concedida en el bautismo que descubre al creyente «las profundidades de Dios»<sup>63</sup>. El eucologio cristiano tomó el tema de la gnosis a la sinagoga, lo que explica el gran lugar que ocupa en la *I Clem.*<sup>64</sup>.

liturgia es vehículo de la expresión. Acaso haya que registrar un ligero deslizamiento: el término parece haber sido entendido como «hijo» más bien que como «siervo» (L. CERFAUX, Recueil II, 433). Ἡγαπημένον ha hecho escuela. Reaparece en la liturgia eucarística de un papiro de Berlín (H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Berlín 1955, 257). Se halla en Deut 32, 15; 33, 5.26; Is 44, 2; Mt 12, 18. Es aplicado al Mesías por las *Odas de Salomón*, 3, 8; *La ascensión de Isaias*, 1, 3. Cf. también *Ad Diognetum*, 4, 4; *Mart. Pol.*, 14, 1.

60. «Tú nos das el *kerygma* del conocimiento para el conocimiento de tu gloria y de tu nombre»; *Const. ap.*, VIII, 11, 2.

61. Alusión probable al bautismo, A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 85.

62. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1583.

Para explicar el término, no hay que recurrir a la literatura mágica y hermética. Se halla en la tradición bíblica. Cf. Is 9, 1; Hen 5, 6; Act 26, 18; Eph 5, 13; Col 1, 12; 1 Petr 2, 9; Ioh 8, 12. Un préstamo de la literatura hermética es impen-sable tratándose de un fragmento litúrgico que hunde sus raíces en terreno bíblico.

63. Sobre el empleo de γῶσις, cf. *I Clem.*, 1, 2; 27, 7; 36, 2; 40, 1; 48, 5. La palabra se encuentra en *Ad Diognetum*, 10, 1 (ἐπίγνωσις) y *Bern.* 1, 5.

64. El nombre, en cambio, designa la persona del Verbo y, como hemos visto, es una expresión típicamente judeocristiana; supra, p. 495-498. L. CERFAUX, Recueil II, 148-149.



Tú abriste los ojos de nuestro corazón<sup>65</sup>,  
 para conocerte a ti,  
 el solo Altísimo en las alturas,  
 el Santo que reposa entre los santos<sup>66</sup>.  
 A ti, que abates la altivez de los soberbios<sup>67</sup>,  
 deshaces los pensamientos de las naciones<sup>68</sup>,  
 levantas a los humildes  
 y abates a los que se exaltan<sup>69</sup>.  
 Tú enriqueces y tú empobreces<sup>70</sup>.  
 Tú matas y tú das vida<sup>71</sup>.  
 Tú solo eres bienhechor de los espíritus  
 y Dios de toda carne<sup>72</sup>.  
 Tú miras a los abismos  
 y observas las obras de los hombres<sup>73</sup>;  
 ayudador de los que peligran,  
 salvador de los que desesperan<sup>74</sup>,  
 criador y vigilante de todo espíritu<sup>75</sup>.  
 Tú multiplicas las naciones sobre la tierra<sup>76</sup>,  
 y de entre todas escogiste a los que te aman<sup>77</sup>,  
 por Jesucristo, tu siervo amado,  
 por el que nos enseñaste, santificaste y honraste<sup>78</sup>.

Del caso personal la oración se levanta, como en el *Magnificat*, hasta las obras divinas en el mundo. La alabanza celebra la acción de Dios en el universo y termina, como había comenzado, por la consideración de la obra de la salud, cumplida por Jesucristo, y de la elección del pueblo de Dios.

65. Eph 1, 17.

66. Is 57, 15. Cf. bendición 1: *Const. ap.*, VIII, 11, 2. Hallaremos esta expresión a lo largo de las liturgias. Cf. F. E. BRIGHTMAN, 12, 10; 19, 5; 35, 18; 122; 135, 14.15.

67. Is 13, 11; bendición 2; 12; Lc 1, 51.

68. Ps 33, 10.

69. Job 5, 11; cf. Is 10, 33; Ez 21, 26; 17, 24; Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14.

70. 1 Sam 2, 7; Lc 1, 53.

71. Deut 32, 39; 1 Sam 2, 6; 2 Reg 5, 7; *Bendición*, 2.

72. Num 16, 22; 27, 16; bendición 1. Cf. *Eucologio* de SERAPIÓN.

73. Cf. Eccli 16, 18, 19.

74. Judith 9, 11; *Ps. Sal.*, 16, 4; bendición 1; *Act. Pauli*, 37.

75. Bendición 1; Am 4, 13; Job 10, 12.

76. Gen 48, 16.

77. *Sema*.

78. Cf. ποιεύω, *1 Clem.*, 56, 16; 57, 1; Tit 2, 11. Por ἀγιάζω, Ioh 17, 17; 1 Cor 1, 2. Por τιμάω, Ioh 12, 26; 1 Petr 2, 6.

*Las intenciones de la Iglesia* (59, 4).

Te rogamos, Señor<sup>79</sup>,  
 que seas nuestra ayuda y protección<sup>80</sup>.  
 Salva a los atribulados,  
 compadécete de los humildes<sup>81</sup>,  
 levanta a los caídos,  
 muéstrate a los necesitados,  
 cura a los enfermos<sup>82</sup>,  
 vuelve a los extraviados de tu pueblo<sup>83</sup>,  
 alimenta a los hambrientos<sup>84</sup>,  
 redime a nuestros cautivos<sup>85</sup>,  
 levanta a los débiles<sup>86</sup>,  
 consuela a los pusilánimes<sup>87</sup>;  
 conozcan todas las naciones  
 que tú eres el solo Dios,  
 y Jesucristo tu siervo,  
 y nosotros tu pueblo y ovejas de tu rebaño<sup>88</sup>.

La oración se dirige a Dios como socorro y defensa; recuerda la primera bendición del *šemone esre*. Las intenciones presentes, inspiradas en el Antiguo Testamento y en la sinagoga, tienen visiblemente un carácter litúrgico. Las hallamos también bajo la pluma de Tertuliano<sup>89</sup> y en las liturgias antiguas<sup>90</sup>, en su tenor general, nunca literal, lo que prueba el margen dejado aún en esta época a la improvisación. La oración se dilata a las dimensiones de la tierra entera para pedir sean reconocidas la soberanía universal de Dios y la misión de su Hijo. Toma como un tiempo de reposo,

79. Clemente llama frecuentemente a Dios δεσπότης (cf. 60, 3; 61, 1.2), como el libro de los Hechos, y prefiere reservar el título de *Kyrios* a Cristo. La palabra no designa al amo despótico, sino al Señor bueno y benévolo, que ha creado y gobierna al mundo. Tiene como complemento τῶν ἀπάντων: *1 Clem.*, 8, 2; 20, 11; 33, 2; 52, 1.

80. Cf. Ps 119, 114; Judith 9, 11. *Const. ap.*, VIII, 12, 45.

81. Liturgia de san Marcos, ed. F. E. BRIGHTMAN, 185.

82. Bendición 2 (recensión babil.); bendición 8; Lc 9, 2; Mt 8, 17.

83. Bendición 5; cf. Ez 34, 16; Ps 80, 4.

84. Bendición 9; *Ps. Sal.*, 5, 2; Lc 1, 53.

85. Alusión a las persecuciones; cf. Hebr 10, 34; 13, 3; IGN., *Smyrn.*, 6, 2; *Const. ap.*, VIII, 10, 15. Lit. Marc., ed. F. E. BRIGHTMAN, 181.

86. Bendición 2. 87. 1 Thes 5, 14.

88. 1 Reg 8, 60; Is 37, 20; Ez 36, 23; Ps 79, 13; 95, 7; 100, 3; 1 Petr 2, 25.

89. TERT., *De oratione*, 29.

90. Liturgia de san Marcos, ed. F. E. BRIGHTMAN, 126-128; 131. Para el conjunto, cf. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 200-202.

al apoyarse en la sólida convicción de que los fieles están defendidos por la benevolencia del pastor divino que vela sobre su rebaño.

### Alabanza al Creador (60, 1).

Tú has manifestado la ordenación perpetua del mundo por medio de las fuerzas que obran en él<sup>91</sup>.

Tú, Señor<sup>92</sup>, fundaste la tierra<sup>93</sup>;  
tú, que eres fiel en todas las generaciones,  
justo en tus juicios<sup>94</sup>,  
admirable en tu fuerza y magnificencia<sup>95</sup>,  
sabio en la creación,  
y providente en sustentar lo creado<sup>96</sup>,  
bueno en tus dones visibles<sup>97</sup>  
y benigno para los que en ti confían<sup>98</sup>.  
Misericordioso y compasivo<sup>99</sup>.

La contemplación del universo, cara a Clemente, se afirma en oración. El obispo de Roma alaba el poder del creador, la sabiduría del Señor, su magnificencia y bondad. Luego la oración considera la benevolencia divina que se convierte en misericordia compasiva para con los suyos. La oración se desliza en fórmulas bíblicas sin tropiezo hacia la acusación de los pecados.

### Confesión de los pecados (60, 1-2).

Perdona nuestras iniquidades,  
pecados, faltas y negligencias<sup>100</sup>.  
No tengas en cuenta todo pecado<sup>101</sup>  
de tus siervos y de tus siervas,  
sino purifícanos con la purificación de tu verdad<sup>102</sup>  
y endereza nuestros pasos  
para caminar en santidad de corazón<sup>103</sup>

91. Sap 7, 17; cf. *Const. ap.*, VIII, 22, 2.  
92. Encontramos aquí de nuevo el título tradicional.  
93. Bendición 1. 94. Apoc 16, 7; 1 Ioh 1, 9; bendición 7.  
95. Bendición 1. 96. Prov 8, 25. 97. *1 Clem.*, 35, 1-3.  
98. Sap 16, 24; bendición 6 (recensión babil.).  
99. Ps 102, 8 (LXX); Eccli 2, 11; 2 Par 30, 9; *Const. ap.*, VIII, 22, 2.  
100. Ioh 2, 13; Ps 86, 15; 110, 4; 112, 4; 145, 8.  
101. Ps 31, 2 (LXX); Rom 4, 7; 2 Cor 5, 19. El término λογίζεσθαι es caro a Clemente; cf. 10, 6; 16, 3.4; 13; 50 6.  
102. 1 Ioh 1, 9; Ioh 17, 17.  
103. 1 Reg 9, 4; Lc 1, 79.75. Se encuentra el doble aspecto de la petición en ORÍGENES, *De oratione*, 33.

y hacer lo acepto y agradable<sup>104</sup>  
delante de ti y de nuestros príncipes<sup>105</sup>.

La gran oración repite el tema que ha atravesado toda la carta, la confesión de los pecados de toda especie, manifestados a la misericordia de Dios, y la petición de un firme propósito de una vida justa y santa. El tema y las fórmulas se fundan, evidentemente, en la Biblia<sup>106</sup>.

Sí, oh Señor<sup>107</sup>, muestra tu faz sobre nosotros<sup>108</sup>  
para el bien en la paz<sup>109</sup>,  
para ser protegidos por tu poderosa mano,  
y líbrenos de todo pecado tu brazo excelso<sup>110</sup>,  
y de cuantos nos aborrecen injustamente<sup>111</sup>.  
Danos concordia y paz a nosotros<sup>112</sup>  
y a todos los que habitan sobre la tierra,  
como se la diste a nuestros padres<sup>113</sup>  
que te invocaron santamente en fe y verdad<sup>114</sup>.  
Danos ser obedientes a tu omnipotente y glorioso nombre<sup>115</sup>.

La condición del cristiano a menudo amenazada, sometida a persecuciones, se apoya en el poder y benevolencia divina — las expresiones «poderosa mano y brazo excelso» lo insinúan — durante toda la historia judía desde la salida de Egipto. Pero la oración cristiana rompe las paredes del *ghetto* y las limitaciones del *šemoné esre* para abarcar «a todos los habitantes de la tierra». No pide, como la duodécima bendición, el exterminio de los enemigos, sino la libertad, la paz y la concordia. Siempre es cierto que esta oración no pierde de vista la situación de la iglesia de Corinto<sup>116</sup>. La

104. Deut 12, 25.28; 13, 18; 21, 9.

105. "Ἀρχόντες se halla en Act 16, 19; *Mart. Pol.* 17, 2. Se trata de los gobernantes de la ciudad.

106. R. KNOPF, *Der 1 Clemensbrief*, en *Handbuch z. N.T.*, 144.

107. Cf. *1 Clem.*, 60, 4.

108. Ps 67, 2; 80, 4, 8.20; Num 6, 25.26 (LXX); cf. Lc 1, 79.

109. Ier 21, 10; 24, 6; Am 9, 4; Deut 30, 9.

110. Is 59, 16; Deut 4, 34; 5, 15; 33, 27; Ez 20, 33.34; Ier 32, 17.21. La asociación de la mano y del brazo para expresar la fuerza es cara a los LXX. Cf. R. KNOPF, op. cit., ad. loc.

111. POLIC., *Phil.*, 12, 3; TERT., *Apolog.*, 31.

112. Bendición 18. Cf. 1 Tim 2, 1; POLIC., *Phil.*, 12, 2; JUST., *1 Apol.*, 65, 1.

113. Bendición 1; Lc 1, 55.70.73; cf. CIPR., *Eph.*, 11 (7), 8; 30 (31), 6.

114. Ps 146, 9; Lc 1, 70-79; cf. 1 Tim 2, 7.

115. Nuestro modo de leer es el de R. KNOPF.

116. Cf. *1 Clem.*, 7, 1-3; 63, 3.

alusiones a la autoridad implican a los dirigentes religiosos de la comunidad.

*Oración por los gobernantes* (61, 1-2).

A nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra <sup>117</sup>,  
tú, Señor, les diste la potestad regia <sup>118</sup>,  
por tu fuerza magnífica e inefable,  
para que, conociendo nosotros  
la gloria y el honor que por ti les fue dada,  
nos sometamos a ellos <sup>119</sup>,  
sin oponernos en nada a tu voluntad.  
Dales, Señor <sup>120</sup>, salud, paz, concordia y firmeza <sup>121</sup>,  
para que sin tropiezo ejerzan <sup>122</sup>  
la potestad que por ti les fue dada.  
Porque tú, Señor, rey celestial de los siglos <sup>123</sup>,  
das a los hijos de los hombres  
gloria y honor y potestad  
sobre las cosas de la tierra.  
Endereza <sup>124</sup> tú, Señor, sus consejos  
conforme a lo bueno y acepto en tu presencia <sup>125</sup>,  
para que, ejerciendo en paz y mansedumbre y piadosamente  
la potestad que por ti les fue dada,  
alcancen de ti misericordia.

La intercesión por las autoridades es a par exhortación y oración. Recuerda el principio teológico: *Omnis potestas a Deo*, que justifica la intervención en favor de ellas <sup>126</sup>. Si el pensamiento es de Clemente <sup>127</sup>, fórmulas como «concédeles la salud» parecen ser tradicionales.

Esta oración, escrita durante las persecuciones de Domiciano o poco después, sólo respira sumisión al poder temporal, depositario del poder de Dios. También expresa la admiración de Clemente

117. Tit. 3, 1; cf. *I Clem.*, 32, 2. Liturgia de Santiago, ed BRIGHTMAN, 40.

118. Dan 2, 37. 119. 1 Petr 2, 13.15; Rom 13, 2.

120. Cf. Tit 3, 1; Sap 6, 1; POLIC., *Phil.*, 12, 3.

121. Cf. Sap 6, 26. 122. Cf. *I Clem.*, 20, 10.

123. Sobre la influencia de este texto, cf. *Const. ap.*, VIII, 5, 1.

124. Cf. *I Clem.*, 20, 8. 125. Cf. Deut 12, 25.28.

126. Se encuentra el mismo tema en 1 Tim 2, 2; POLIC., *Phil.*, 12, 3; JUST., *I Apol.*, 17, 3; TERTUL., *Apol.*, 28-32; 39; *Acta Apolonii*, 6; *Acta Cypriani*, 1, 2.

127. Parece que Clemente es etnocristiano, y no judeocristiano, lo que explica mejor su actitud respecto del poder romano. A. STUIBER, en RAC III, 194.

hacia el imperio romano, su fuerza, sus recursos y sus virtualidades para la evangelización del mundo. Hallamos a par en ella el sentido paulino de benevolencia y simpatía universal, incluso para con el paganismo, que da a la carta y a la oración una resonancia y presencia tan humana y actual.

*Conclusión* (61, 3).

A ti, el solo que puedes hacer esos bienes  
y mayores que esos entre nosotros <sup>128</sup>  
a ti te confesamos <sup>129</sup>  
por el sumo sacerdote <sup>130</sup> y protector de nuestras almas, Jesucristo,  
por el cual <sup>131</sup>  
sea a ti gloria y magnificencia  
ahora y de generación en generación,  
y por los siglos de los siglos. Amén.

La oración termina con una solemne doxología que vuelve a la confesión de la fe. La novedad de la oración cristiana aparece visible, más allá de las fórmulas judías, en la meditación del «sumo sacerdote y protector», indisolublemente unido a su Padre, que le presenta la oración y garantiza el ser oída. Él transforma los himnos del Antiguo Testamento en un cántico nuevo.

*Notas características de la oración en Clemente.*

La gran colecta reitera bajo forma de oración los grandes temas de la enseñanza homilética de la carta. Tan cierto es que la fe y la oración están en ella inextricablemente unidas. *Lex orandi, lex credendi*. La oración aparece como la expresión viva de la fe. Como en la antigua Iglesia y en la liturgia, se dirige al Padre, hacia el que suben las alabanzas, hacimientos de gracias y peticiones. Esta observación es verdadera respecto al conjunto de la carta. «Hacia el Padre se levanta las más de las veces el pensamiento de Cle-

128. Fórmula influida por los LXX.

129. Sobre la expresión ἐξομολογεῖσθαι, cf. supra, p. 513.

130. Cf. Hebr 2, 17; 3, 1; 4, 14.15. Se halla también la expresión en *I Clem.*, 36, 1; 61; JUSTINO, *Dialog.*, 116; POLIC., *Phil.*, 12; XII *Patr. R.*, 6. Clemente parece aquí influido por fórmulas litúrgicas arcaicas recibidas de la tradición.

131. Nótese el doble δὲ de que tenemos aquí el primer ejemplo. Para la explicación, cf. *I Clem.*, 59, 2.3. A. STUIBER, art. *Doxologie*, RAC IV, 215.

mente, y a Él se vuelve de ordinario como a creador y dueño del universo»<sup>132</sup>.

La contemplación del mundo no tiene esencialmente un carácter metafísico, sino religioso; es alabanza del Creador. Las semejanzas verbales no deben engañarnos. Clemente es tributario en ellas del libro del Génesis<sup>133</sup> y del de la Sabiduría. Su lengua está profundamente influida por la de los LXX. Clemente prelude el uso litúrgico tomado a la sinagoga, que celebra los beneficios de la creación antes de recordar la benevolencia particular de Dios para con el hombre y el pueblo escogido de Dios, dado el caso de que los primeros son figura y profecía de la segunda, pero se juntan en una misma economía divina<sup>134</sup>. Clemente los une en la misma acción de gracias<sup>135</sup>.

Si Dios no es llamado nunca Padre a lo largo de la oración, en la carta se evoca frecuentemente su paternidad y se le llama «demurgo y padre de los siglos»<sup>136</sup>. La carta exalta la omnipotencia divina, pero también su misericordia, compasión y benevolencia<sup>137</sup>, señaladamente la caridad que nos ha manifestado en «Jesucristo nuestro Señor, que, según la voluntad divina, dio su sangre por nosotros, su carne por nuestra carne y su alma por nuestras almas». Si Cristo no es asociado a la creación, aparece, sin embargo, como «el elegido por excelencia, el siervo mesiánico, el cetro de la majestad de Dios», en Él y por Él escogió Dios a su pueblo. Él es nuestro sumo sacerdote y, por su sangre, nuestro salvador. De esta consideración saca Clemente las grandes lecciones en un texto inspirado por la liturgia<sup>138</sup>, que lo emparenta con la carta a los Hebreos. Sumo sacerdote de nuestras ofrendas, Cristo es el resplandor de la majestad divina, trascendente, por encima de los mismos ángeles.

Él es mediador de la oración cristiana, como aparece en la gran oración<sup>139</sup> y en las doxologías. A veces la gloria es ofrecida a Dios por Cristo, a veces la doxología se dirige a Cristo mismo,

132. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 255.

133. El Génesis se cita 23 veces. Sobre su influencia entre los griegos, cf. C.H. DOOD, *The Bible and the Greeks*, Londres 1935, 136-144.

134. Se halla la misma economía en los textos posteriores, más especialmente en las *Constituciones apostólicas*, VII, 34, 1 - 38, 9, y la anáfora, *ibid.*, VIII, 12, 9-27. 135. *I Clem.*, 59, 2; 64.

136. Por ej., *I Clem.*, 8, 3; 19, 2; 23, 1; 29, 1; 35, 3; 62, 2.

137. *I Clem.*, 14, 3; 23, 1; 29, 1.

138. P. DREWS, *Clementische Liturgie*, 23. 139. *I Clem.*, 50, 7.

asociándolo indisolublemente a la gloria de Dios. Su acción se prosigue, con la ayuda del Espíritu, por la misión de los apóstoles en la Iglesia, cuerpo y rebaño suyo. Somos llamados, salvados y santificados en Jesucristo. Por Él recurrimos a Dios y lo glorificamos.

Esta fe se expresa en la confesión bautismal de la que hallamos dos rastros en fórmulas trinitarias: «Vive Dios y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, fe y esperanza de los escogidos»<sup>140</sup>. Una expresión casi idéntica se encuentra en otro texto de Clemente: «¿Acaso no tenemos un solo Dios, un solo Cristo y un solo Espíritu derramado sobre nosotros, y no somos un solo pueblo llamado en Cristo?»<sup>141</sup>.

El Espíritu, derramado sobre la comunidad, dado a cada individuo por el bautismo<sup>142</sup>, lo impulsa a llevar vida de obediencia y fidelidad. Si la eucaristía no es explícitamente enseñada<sup>143</sup>, aparece, no obstante, en filigrana durante la carta; ella es la ofrenda del pueblo escogido cuyo sumo sacerdote es Cristo. Además, Clemente conoce la carta de Pablo a los corintios, que trae el relato de la institución eucarística<sup>144</sup>. Según la tradición romana, Clemente insiste sobre todo en el cuidado de los pobres, que es una aplicación concreta de la caridad eucarística, como lo enseñó ya Pablo a los mismos corintios.

Los dones del bautismo son la iluminación y el conocimiento de la gnosis inmortal. Como se ha observado<sup>145</sup>, los pasajes en que se trata de la gnosis son sobre todo fragmentos litúrgicos lo mismo en la *I Clem.* que en la *Didakhé*. La gnosis, que permite escudriñar las profundidades de Dios<sup>146</sup>, implica responsabilidades<sup>147</sup> en la

140. *I Clem.*, 58, 2. 141. *17 Clem.*, 46, 6.

142. Sobre las alusiones al bautismo, cf. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 83-94; E. BARNIKOL, *Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im I Clemensbr.*, en «Theologische Jahrbücher» 4-5 (1936-1937) 77-80. R. KNOPF (op. cit., ad loc.) admite la lección de L (contra A, H, S y C<sup>3</sup>), que dice: «En países y ciudades...»

143. E. BARNIKOL (loc. cit.) cita dos textos, 41,1 y 44, 4, que le parecen aludir a la eucaristía. Añade también 49, 6, en que Cristo es presentado como carne de nuestra carne y alma de nuestra alma; y tal vez 2, 1.

144. E. BARNIKOL, loc. cit., 80.

El texto: «Hermanos, cada uno en su puesto, εὐχαριστεῖτω (ms. A, Lightfoot, Gebhardt-Harnack), o εὐχαρεστεῖτω» (ms. C, Harnack, Knopf, Funk, Hemmer), es discutido.

145. J. DUPONT, *Gnosis*, 38-39, nota 3; A. BENOÎT, *Le baptême...*, 87.

146. *I Clem.*, 40, 1. 147. *I Clem.*, 41, 4.

línea de la fe. Efectivamente, al comienzo de su carta escribe Clemente: «Porque, ¿quién que una vez hubiera pasado entre vosotros no aprobó vuestra fe, tan adornada de toda virtud como firme? ¿Quién no admiró vuestra piedad en Cristo, tan sensata y templada? ¿Quién no pregonó la magnífica costumbre de vuestra hospitalidad? ¿Quién no os felicitó de vuestra ciencia, cabal y segura?»<sup>148</sup>.

Tras la *captatio benevolentiae*, la gnosis aparece como hija de la fe, y se manifiesta por los frutos de sus virtudes que conducen a la τελείωσις la perfección.

Descubrimos, en fin, un postrer aspecto de la vida cristiana reflejado por la oración: la caridad que la anima tiene carácter escatológico, prepara la parusía del Señor para los que «permanecen en la espera»<sup>149</sup>. La belleza del universo que admira Clemente palidece y pasa, las generaciones se suceden y desaparecen, pero la caridad permanece: «Los que han sido consumados en la caridad permanecen en la morada de los santos y se manifestarán cuando apareciere el reino de Cristo»<sup>150</sup>.

La caridad es el sentido mismo de la obra de Dios, el sentido de la revelación de Cristo; sólo ella nos eleva y une con Dios. En ella se sostienen y dan la mano la oración y la vida. «Roguémos, pues, a Dios que seamos hallados en la caridad»<sup>151</sup>.

## II. IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Ignacio de Antioquía domina a los testigos del siglo II con toda la talla de una magnífica figura de obispo. Segundo titular de la Iglesia de Antioquía, fue detenido y conducido luego a Roma para ser condenado a las fieras. Es casi todo lo que sabemos de él. Las siete cartas que escribió a las Iglesias de Asia Menor son una joya de la literatura cristiana y una de las piezas más importantes de la historia antigua del cristianismo.

En estas densas frases, «llenas hasta estallar», no hay énfasis, no hay literatura, sino un hombre excepcional, apasionado, entusiasta, ardiente, heroico con modestia, superior con ternura, obispo

con delicadeza, siervo de Dios sin reserva. De él se desprende una devoción tierna, una piedad cuyos acentos preludian los grandes místicos de la Iglesia.

En Antioquía, capital de la Siria, Ignacio atestigua la fe evangélica de la Iglesia, transmitida por la sucesión de los obispos, pero también la teología siríaca, cuyas huellas eran visibles ya en las *Odas de Salomón*<sup>152</sup> y en la *Ascensión de Isaías*, con las que las cartas manifiestan semejanzas. El Antiguo Testamento es poco citado en ellas. La formación religiosa de Ignacio se hizo fuera de la sinagoga y del judaísmo<sup>153</sup>. En las discusiones con los judaizantes (*Phil.*, 5), en lugar de dar el esquema profecía-cumplimiento, Ignacio «se repliega sobre Cristo»<sup>154</sup>.

Hallamos también la denominación «el Nombre» para significar a Cristo (*Eph.*, 1, 2), la enseñanza de la bajada a los infiernos, la imagen del hortelano y la plantación<sup>155</sup>; pero estos elementos judeo-cristianos aparecen como cantos errátiles, no elaborados por un pensamiento personal, en medio de fragmentos recibidos de la tradición<sup>156</sup>. Las huellas de la teología siríaca emparentan a Ignacio, como ha demostrado H. Schlier, a un judaísmo de carácter gnóstico que conoció formas ortodoxas y heterodoxas.

Ignacio es más profundamente tributario de Pablo<sup>157</sup>, al que se

152. H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-briefen*, 178-179.

153. P. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Lettres*, 21.

154. TH. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'A.*, en *Vie en Christ*, Neuchatel 1951, 29.

155. H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen...*, 48.

156. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J. Ch.*, 142.

157. H. SCHLIER, *Rel. Untersuchungen...*, 175-186.

Hay que reconocer, sin embargo, en Schlier, una tendencia a sistematizar que exagera la influencia gnóstica, hallándola en encuentros más verbales que reales. Véanse, por ej., las justificadas reservas de W. GOOSSENS, en «Revue d'histoire ecclésiastique» 26 (1930) 441.

La influencia paulina ha sido varias veces demostrada. Así, E. VON DER GOLTZ, en su estudio exhaustivo, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, en TU 12, Leipzig 1894, 100-118, 178-194. Más recientemente, por lo que atañe a la fe, la esperanza y la caridad, por O. PERLER, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, en «Divus Thomas» 22 (1944) 432. Por lo demás, Perler desarrolló únicamente las alusiones de Ignacio a la carta de Pablo a los romanos.

TH. PREISS, en un artículo notable (*Le mystique de l'imitation du Christ et de l'unité*, en *Vie en Christ*), si bien un tanto sistemático, ha señalado las diferencias entre Ignacio y Pablo, entre una y otra mística. Sus tesis acaban de ser replanteadas y elaboradas por R. Bultmann, que niega tanto la dependencia paulina como la joánica de Ignacio y añade no haberle convencido la tesis de Ch. Maurer.

148. *1 Clem.*, 1, 2.

149. *1 Clem.*, 2, 4-8, La misma observación hace L. CERFAUX, *Recueil II*, 35.

150. *1 Clem.*, 50, 3. 151. *1 Clem.*, 50, 2.

complace en rendir homenaje y a quien imita hasta en su redacción<sup>158</sup>. Ha leído el cuarto evangelio<sup>159</sup>. Cabe que beba en un fondo común judeocristiano, que es a la vez origen del paulinismo y del joanismo. Ignacio parece depender sobre todo de la corriente literaria paulina. Si algunas de sus expresiones tienen resonancia totalmente paulina, su mística se separa de Pablo en ciertas concepciones<sup>160</sup>. Los caracteres helenísticos de Ignacio son manifiestos. Las imágenes se toman de la cultura griega: la armonía del colegio presbiteral con el obispo es comparada a la de las cuerdas con la cítara (*Eph.*, 4, 1-2); los cristianos se asemejan a miembros de una profesión pagana, portadores de objetos sagrados (*Eph.*, 9, 2), como hacían en Éfeso los fieles de Artemis<sup>161</sup>. La eucaristía es llamada medicina de eternidad (*Eph.*, 20, 2), término que en la lengua médica griega designa un unguento cuya invención se atribuía a Isis<sup>162</sup>. Hallamos también la concepción griega de la irrealidad del mundo visible y de la soberana realidad del mundo invisible, al que llega el hombre por la muerte<sup>163</sup>. Esta aspiración tiene cierta analogía con la nostalgia platónica. Sin embargo, estas coincidencias verbales no deben engañarnos sobre el objeto de fe expresado que es esencialmente distinto.

### La oración cristiana.

Ignacio no nos ofrece ningún texto de oración propiamente dicha, pero sus cartas abundan en alusiones a la oración. Hemos

Cf. R. BULTMANN, *Ignatius und Paulus*, en *Studia paulina in honorem Johannis De Zwaan*, Haarlem 1953, 37-51.

158. H. LIETZMANN, *Geschichte...*, I, 251. Para la tabla de citas paulinas, cf. E. VON DER GOLTZ, *Ignatius als Christ und Theologe*, 178-184.

159. Nos atenemos a la conclusión de CH. MAURER: *Ignatius hat das 4. Evangelium gelesen* (Ignatius von Antiochien und das Johannes-evangelium, Zurich 1949, p. 100). Maurer estudia más particularmente los textos eucarísticos de Ioh 6, Rom 7 y *Smyrn.*, 7, 77-99.

160. La dependencia paulina de Ignacio ha sido estudiada y afirmada por H. KORN, *Die Nachwirkungen der Christumystik des Paulus in den ap. Vätern*, Leipzig 1928, 82; J. SCHNEIDER, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig 1929, 130; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, 202.

Por lo demás, otros autores subrayan las divergencias; aparte Th. Preiss, ya citado, H. SCHLIER, *Untersuchungen...*, 178; A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübinga 1930, 331; H.W. BARTSCH, *Gnostisches Gut...*, Gütersloh 1940, 83. 161. P.TH. CAMELOT, op. cit., 79.

162. TH. SCHERMANN, *Zur Erklärung...*, en «Theol. Quartalschrift» 92 (1910) 6-11.1. 163. Cf., por ej., Rom 6, 2.

podido contar hasta cuarenta. Ora recomiende la oración permanente, ora recurra a la intercesión de sus destinatarios, Ignacio tiene constantemente su alma vuelta hacia Dios Padre y hacia Jesucristo, de quien espera todos los bienes<sup>164</sup>. A falta de fórmulas litúrgicas de cuño más tradicional y estereotipado, hallamos aspiraciones, gritos del corazón en que el alma expresa sin violencia lo que tiene de más vivo y más íntimo.

Esta oración se dirige por igual al Padre y a Cristo, asociados en una misma fe y en un mismo culto<sup>165</sup>. Las afirmaciones y expresiones son intercambiables del uno al otro, ora se trate de la obra de la salud, ora de la vida cristiana. Vivir en Cristo o vivir en Dios, alcanzar a Cristo o alcanzar a Dios, es todo uno<sup>166</sup>. Y es así que la vida que Cristo comunica es la misma que Él recibió del Padre. Pero si Cristo es considerado las más de las veces como fuente de nuestra vida cristiana, el fin último y de mejor gana descrito es asir o alcanzar al Padre<sup>167</sup>.

La fe en el Padre es ascendente, sube a Él por Jesucristo, que nos lo ha hecho conocer y lo ha revelado. Así se le llama el Padre de Jesucristo<sup>168</sup>, o simplemente el Padre. Una sola vez le da Ignacio el nombre de Πατήρ ὑψιστος<sup>169</sup> para subrayar no su papel de Creador, sino la relación personal que lo une a Cristo. El Creador y la obra de la creación parecen fuera del campo visual de las cartas<sup>170</sup>. Ello permite medir la distancia que separa a Ignacio de Clemente de Roma. Ignacio encuentra a Dios por Cristo<sup>171</sup>, o a Cristo Jesús simplemente<sup>172</sup>. Mediación que va hasta la inclusión.

Si, al precisar el objeto de la oración, se dirige al Padre, cuya «libación» y «pan» quiere ser<sup>173</sup>, Ignacio, naturalmente, dirige tam-

164. IGN., *Rom.*, 4, 1-2.

165. IGN., *Eph.*, *Insc.*, 5, 1; 21, 1; *Magn.*, 1, 2; *Rom. Insc.*; *Philad.*, 1, 1; *Smyrn.*, *Insc.*; *Pol.*, *Insc.*

166. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 286. Véase todo desenvolvimiento, hecho de manera exhaustiva.

167. *Ibid.*, 289.

168. IGN., *Eph.*, 2, 1; *Magn.*, 3, 1; *Trall.*, *Insc.*, 12, 2; *Philad.*, *Insc.*

169. IGN., *Rom.*, *Insc.*

170. TH. PREISS, op. cit., 28, 45. H. SCHLIER, *Untersuchungen...*, 126, es más matizado.

171. Así IGN., *Rom.*, 2, 2: «Podéis cantar en Cristo Jesús un himno a Dios Padre.»

172. Lo mismo IGN., *Trall.*, 13, 3: «Adiós en Jesucristo.»

173. IGN., *Rom.*, 4, 2. Sobre este tema, cf. infra, el capítulo sobre la oración de los mártires, p. 558.

bién oraciones a Cristo <sup>174</sup>: «Rogad a Cristo <sup>175</sup> — escribe a los romanos — para que se digne hacer de mí, por los dientes de las fieras, una víctima para Dios.» Da gloria a Jesucristo nuestro Dios <sup>176</sup>. En otra parte: «Ruego a Jesucristo nuestro Dios os dé en todo fuerza y valor» <sup>177</sup>.

Para Ignacio, como para Pablo, el Cristo Señor es el centro de la fe y el corazón de la vida cristiana. Él es la palabra reveladora de Dios en el silencio del Padre <sup>178</sup>. Él es la puerta por donde deben pasar los elegidos de la historia sagrada. Él revela al Padre y al Espíritu; de ahí que Ignacio, como Pablo, comience por el Hijo la confesión trinitaria <sup>179</sup>. Su dignidad de Hijo <sup>180</sup> lo sitúa respecto de Dios Padre en una unidad inseparable, unidad de naturaleza que comparte con Él. Para Ignacio, la divinidad de Cristo es indubitable <sup>181</sup>. La afirma con una nitidez que delata al teólogo de clase, sin equívoco alguno de lenguaje, con expresiones de una seguridad doctrinal admirable.

Ignacio conoce las formas antiguas de la oración de bendición, de alabanza, de glorificación <sup>182</sup>, tradicionales en el judaísmo. Gusta de caracterizar estas alabanzas como un cántico <sup>183</sup>. A ellas junta el hacimiento de gracias y la petición <sup>184</sup>. La intercesión desempeña un papel capital en las cartas, en que Ignacio recurre constantemente a la oración de los fieles <sup>185</sup>. Insiste en la eficacia de esta oración, sobre todo hecha por dos, a fortiori si viene de la Iglesia unida <sup>186</sup>. Ignacio espera de la oración los consuelos <sup>187</sup>, la fuerza de la perseverancia y de la consumación para sí mismo <sup>188</sup>, la resu-

174. IGN., *Rom.*, 4, 2. Cf. también *Smyrn.*, 1, 1: «Da gloria a Jesucristo», nuestro Dios.» «Pido a Jesucristo, nuestro Dios, os dé en todo fuerza y valor», *Pol.*, 8, 3.

175. Ignacio emplea (*Rom.*, 4, 2) la palabra *λιτανεύσατε*, término raro que los autores aplican a la oración a Dios. Cf. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 861. 176. IGN., *Smyrn.*, 1, 1.

177. *Pol.*, 8, 3.

178. IGN., *Eph.*, 19, 1; *Magn.*, 8, 2.

179. He aquí el texto de *Magn.*, 13, 1: «... ἵνα πάντα ὅσα ποιεῖτε, κατενοθεῖτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει...»

180. Cf. IGN., *Eph.*, 4, 2; *Magn.*, 8, 2; *Rom.*, *Insc.*; *Eph.*, 20, 2; *Smyrn.*, 1, 1.

181. Textos seguros en J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 297.

182. IGN., *Eph.*, 1, 3; *Philad.*, 10, 1; *Smyrn.*, 1, 1; *Pol.*, 1, 1.

183. IGN., *Eph.*, 4, 1; *Magn.*, 1, 2; *Rom.*, 2, 2.

184. IGN., *Eph.*, 21, 1; *Philad.*, 6, 3; 11, 1; *Smyrn.*, 10, 1.

185. Por ej., IGN., *Eph.*, 20, 1-2.

186. IGN., *Eph.*, 5, 2. 187. IGN., *Eph.*, 1, 1.

188. IGN., *Philad.*, 5, 1; *Trall.*, 12, 3; *Rom.*, 8, 3; *Magn.*, 14, 1.

recepción prometida <sup>189</sup>, el perdón de los pecados y de los blasfemos y su conversión <sup>190</sup>, la fidelidad de las iglesias <sup>191</sup>. Pide también la sabiduría <sup>192</sup>, la unidad de la Iglesia <sup>193</sup>, y la revelación de las cosas invisibles <sup>194</sup>.

El obispo de Antioquía sitúa siempre al cristiano en su dimensión comunitaria. Así, a los magnesios, en que los judaizantes hacen furor, les escribe: «...así vosotros nada hagáis tampoco sin contar con vuestro obispo y los ancianos; ni tratéis de colorear como laudable nada que hagáis a vuestras solas, sino, reunidos en común, haya una sola oración, una sola súplica, una sola esperanza en la caridad, en la alegría sin tacha, que es Jesucristo, mejor que el cual nada existe» <sup>195</sup>. Aun teniendo en cuenta la punta polémica de esta afirmación, sitúa el foco de la oración cristiana en la comunidad litúrgica, congregada en torno a Jesucristo. Esta oración del culto se prolonga necesariamente a lo largo de toda la existencia.

Personal o comunitaria, la oración cristiana debe proseguirse sin interrupción y llevar constantemente delante de Dios la presencia de los hermanos. Es el consejo dado a los efesios y a Policarpo <sup>196</sup>, que recuerda extrañamente el del apóstol san Pablo.

### De la oración al culto.

Ignacio no separa la oración de la liturgia. En dos pasajes la asocia explícitamente. A los efesios les escribe: «Cuidad, pues, de celebrar reuniones más frecuentes para ofrecer a Dios vuestra eucaristía y alabanza» <sup>197</sup>. Y a los esmirniotas les habla de disidentes «que se apartan de la eucaristía y de la oración» <sup>198</sup>. La polivalencia de la expresión *εὐχαριστία*, que significa a la vez la oración de acción de gracias y la eucaristía propiamente dicha, asocia en

189. IGN., *Eph.*, 11, 2; *Philad.*, 8, 2.

190. IGN., *Philad.*, 11, 1; *Eph.*, 10, 2; *Smyrn.*, 4, 1.

191. IGN., *Rom.*, 9, 1. 192. *Pol.*, *Phil.*, 1, 3.

193. *Pol.*, *Phil.*, 8, 3. 194. *Pol.*, *Phil.*, 2, 2.

195. IGN., *Magn.*, 7, 1.

196. IGN., *Eph.*, 10, 1; *Pol.*, 1, 3.

Ignacio usa el adverbio *ἀδιαλείπτως* (*Eph.*, 10, 1) para la oración, como lo hace Pablo, 1 *Thes* 2, 13; 5, 17. Cf. *Pol.*, 4, 3. El mismo adverbio se halla en un contexto de oración, *Rom* 1, 9; 1 *Thes* 1, 3. El adjetivo aparece en la carta a Policarpo, 1, 3. 197. IGN., *Eph.*, 13, 1.

198. IGN., *Smyrn.*, 7, 1. Para la palabra *πυκνότερον*, cf. también *Pol.*, 4, 2; 2 *Clem.*, 2, 17. Tenemos aquí sin duda una hendiádis: «la eucaristía a la gloria de Dios».

una misma realidad la oración y la liturgia, dado caso que no se concibe la una sin la otra.

Existen reuniones cristianas en que los fieles se congregan para una oración común más eficaz. Se llaman, como en san Pablo, «juntas»<sup>199</sup>, a veces «sinagogas»<sup>200</sup>. Los cristianos han sustituido el sábado judío por el día del Señor, κυριακή, que es el día de la resurrección, «cuando nuestra vida se levantó por sí mismo y por su muerte»<sup>201</sup>. El término es ya técnico para designar el domingo<sup>202</sup>. Al aconsejar a los cristianos que se reúnan frecuentemente<sup>203</sup>, Ignacio parece apuntar reuniones distintas de las del domingo.

Si se prescinde de dos alusiones al bautismo de Jesús<sup>204</sup>, las cartas de Ignacio sólo hablan dos veces del bautismo<sup>205</sup>, sin precisar su ritual. El texto de *Eph.*, 18, 2, frecuentemente discutido<sup>206</sup>, parece concebir la pasión de Cristo como una victoria sobre los demonios y atribuir a las aguas un poder purificador para lavar los pecados<sup>207</sup>, prefigurado por el propio bautismo de Cristo. En un texto de la carta a los magnesios<sup>208</sup>, que habla del carácter impreso por el cuño del bautismo, pudiera verse el sello, la σφραγίς corrientemente empleado para designar el bautismo. No es imposible que los ungüentos de que habla Ignacio a los efesios<sup>209</sup> aludan a un rito de la administración bautismal, de la que se trata en el versículo siguiente.

Numerosas son las fórmulas de profesión de la fe<sup>210</sup> cuyo carácter estereotipado proviene sin duda del uso litúrgico en el bautis-

199. κοινή... συνέρχεσθε, *IGN., Eph.*, 13, 1; 20, 2. Cf. 1 Cor 11, 17, a propósito de las reuniones eucarísticas, y 1 Cor 14, 23.26. Lo mismo *Bern.*, 4.

200. *Pol.*, 4, 2. Cf. *Iac* 2, 2. HERMAS, *M.* XI, 9, 13-14.

201. *IGN., Magn.*, 9, 1. Nótese la ausencia de artículo, por tratarse de un término consagrado.

202. Cf. *Apol.*, 1, 10; *Did.*, 14, 1.

203. *IGN., Eph.*, 13, 1.

204. Queda abierta la cuestión de si el texto que habla del domingo (*Magn.*, 9, 1) contiene o no una alusión al bautismo. Lo afirman H. SCHLIER, *Untersuchungen...*, 44, nota 2; P. LUNDBERG, *La typologie*, 172-174. Lo niega A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 75. La importancia del domingo ha sido estudiada por TH. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 354-355.

205. *IGN., Eph.*, 18, 2; *Smyrn.*, 1, 1.

206. *IGN., Smyrn.*, 8, 2; *Pol.*, 6, 2. Cf. E. VON DER GOLTZ, *Ignatius...*, 71.

207. H. SCHLIER, *Religionsgesch. Untersuchungen*, 43-48; J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 380.

208. A. BENOÎT, *Le baptême chrétien*, 63-71, que ha agotado la cuestión, pero excluye muy sistemáticamente en *Eph.*, 18, 2 todo rastro de teología paulina.

209. *IGN., Magn.*, 5. 209. *IGN., Eph.*, 17, 1.

210. Cf. el repertorio trazado por E. VON DER GOLTZ, *Ignatius...*, 93-98.

mo y la celebración eucarística. La polémica con la herejía parece pesar sobre ellas y cargarlas de elementos antidocéticos<sup>211</sup>.

La confesión<sup>212</sup> se funda en una verdad de fe fundamental: «tomó carne»<sup>213</sup>, tomada sin duda de una fórmula litúrgica y que se repite constantemente. La confesión forense supone la confesión litúrgica, de la que es mera prolongación exterior<sup>214</sup>. «Apártanse también de la eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, resucitó la el Padre»<sup>215</sup>.

Es de notar el aoristo narrativo que expresa el desenvolvimiento histórico de las etapas de la salud. El texto se funda en una confesión de fe, como lo atestiguan el verbo ὁμολογεῖν y los tres elementos de encarnación, pasión y resurrección<sup>216</sup>. La rotura de los docetas se hace simultáneamente con la eucaristía, la confesión de fe y oración, que se imbrican en una misma realidad y cuyo centro y corazón es Cristo. La celebración eucarística parece sin duda una confesión de fe<sup>217</sup>.

Confesar o negar la fe no representa una cuestión puramente doctrinal, sino una respuesta existencial, una situación de vida, una actitud ante una persona, Cristo encarnado, que forma cuerpo con su doctrina. Ahí se juega el hombre todo: la muerte o la vida<sup>218</sup>.

Hay paralelismo entre cristología y eucaristía<sup>219</sup>, que se sitúan en una misma línea, entre la rotura doctrinal y la sacramental. Romper

211. La querella introdujo la frase: «comió y bebió», sin duda para recalcar el realismo de la encarnación. Extinguida la controversia, la frase desaparecerá, por ser ya inútil. Cf. O. CULLMANN, *Die ersten christ. Glaubensbekenntnisse*, 26.

212. Ignacio, como san Mateo, emplea el verbo ὁμολογεῖν en el sentido de «confesar» (*Magn.*, 8, 1; cf. *Diogn.*, 2, 1). El mismo verbo reaparece dos veces, *Smyrn.*, 5, 2; 7, 1. Toma significación forense en *Smyrn.*, 5, 2. La relación con Mateo 10, 33 es manifiesta, pero en Ignacio se suprime la punta escatológica.

213. σαρκόφορον (*Smyrn.*, 5, 2) es sin duda un juego de palabras con νεκρόφορον.

214. Cf. 1 Ioh 4, 2; CLEM., *Stromata*, v, 6, 34.

215. *IGN., Smyrn.*, 7, 1.

216. Cf. *IGN., Trall.*, 9, 1-2; *Smyrn.*, 1, 1-2, con *Magn.*, 11 y 1 Cor 15, 3; *Pol.*, 7, 1.

217. Ioh 6, 51, cuya fórmula litúrgica es de notar. Para todo el desenvolvimiento, cf. O. MICHEL, art. ὁμολογέω, en *ThWNT*, v, 217-218.

218. *IGN., Smyrn.*, 5, 1-2. La problemática de Ignacio se relaciona aquí con la de Juan, 1 Ioh 2, 22.

219. J. LEBRETON escribe: «En san Juan, como en san Ignacio, los dos dogmas, cristológico y eucarístico, están tan estrechamente unidos, que son inseparables» (*Histoire...*, II, 288, n. 1).



con Cristo es romper con la eucaristía. Oración y liturgia son las actitudes de una misma fe, así como de una misma condición cristiana.

Como Pablo, Ignacio parece conocer dos clases de confesión de fe, una sintética y otra narrativa. La primera aporta fórmulas antitéticas, algunas de las cuales pueden provenir de himnos cristológicos<sup>220</sup>, cercanos a menudo a las confesiones, o inspirados por ellos<sup>221</sup>, estas fórmulas no se contentan con oponer filiación davídica y filiación divina, filiación de la mujer y filiación de Dios, sino que precisan que Jesucristo «fue llevado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto, de David; por obra, empero, del Espíritu Santo»<sup>222</sup>. Unida<sup>223</sup> o no a esta formulación antinómica, la secuencia de los acontecimientos de la salud tiene por eje a Cristo<sup>224</sup>.

Si prescindimos de fórmulas incompletas dadas incidentalmente, tres elementos parecen esenciales a toda confesión de fe cristológica: nacimiento carnal, pasión y resurrección de Cristo. Estos diversos componentes se encuentran a veces desarrollados<sup>225</sup>. Se precisa la encarnación en el seno de la virgen María<sup>226</sup>, a fin de subrayar su carácter paradójico y milagroso. Ignacio opone «nacido (por María) de la raza de David y del Espíritu Santo», o bien «del linaje de

220. Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Gotinga 1921; E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 139; J. KROLL, *Die christ. Hymnodik bis zu Klemens v. Alexandria*, Braunsberg 1921-1922; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1923, 266. H. SCHLIER considera como himnos cristológicos *Eph.*, 7, 2; *Col.*, 3, 2; *Eph.* 10, 3 (*Untersuchungen...*, 43, nota 1).

221. Cf. supra, p. 326-328. Lo mismo E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1947, 214. NORDEN ha mostrado, en *IGN.*, *Trall.* 9 y *Smyrn.*, 1, 2, la alternancia de las proposiciones participiales y relativas (cuadro en *Agnostos Theos*, 266).

222. *IGN.*, *Eph.*, 7, 2; 18, 2; 7, 2; 20, 2; cf. *Smyrn.*, 1, 1: «Nuestro Señor, el cual es, con toda verdad, del linaje de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios», y *Trall.*, 9, 1.

223. La soldadura de las dos perspectivas se halla en *Eph.*, 5, 2; 18, 2; *Smyrn.* 1, 2.

224. Son de ordinario presentados de forma concreta, pero también se halla la formulación abstracta, *Magn.*, 11, 1; *Philad.*, 9, 2. Los diversos episodios se presentan siempre en aoristo, para subrayar su carácter histórico.

225. *IGN.*, *Magn.*, 11, 1; *Trall.*, 9, 1; *Philad.*, 9, 2; *Smyrn.*, 1, 2; 7, 1.

226. Es la primera vez que María aparece en una formulación: *IGN.*, *Eph.*, 7, 2; 18, 2; *Trall.*, 9, 1; *Smyrn.*, 1, 2. Dos cosas se afirman: la virginidad de María (*Eph.*, 19, 1; *Smyrn.*, 1, 2), en apoyo del realismo de la naturaleza humana, y la raíz davídica de Jesús por María. Sobre el segundo punto, cf. *Lc* 2, 4; Proto-evangelio de Santiago, 10, 1; JUSTINO, *Diat.*, 43, 45; *IR.*, *Adv. haer.*, III, 21, 5; 26, 1; TERTULIANO, *Adv. Marc.*, III, 7.

David según la carne, hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios»<sup>227</sup>.

El bautismo de Jesús por Juan es mencionado dos veces<sup>228</sup>. Es muy posible que esta alusión haya existido en las confesiones de fe bautismales, lo que explicaría que no se hable en otras ocasiones de este bautismo. Tendríamos entonces una alusión al acto litúrgico, con cuya ocasión se recitaba la confesión<sup>229</sup>.

La pasión de Cristo, cada vez que se menciona, se explana más o menos. El desenvolvimiento más enfático se halla en la carta a los tralianos: «Jesús fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los moradores del cielo y de la tierra y del infierno»<sup>230</sup>. La evocación de Poncio Pilato, testigo obligado de la confesión de fe<sup>231</sup>, permite diagnosticarla de manera segura. La añadidura de Herodes Tetrarca recalca todavía la historicidad del hecho<sup>232</sup>. La resurrección de Cristo, que se menciona siempre, funda la de los cristianos. Por ella «levantó una bandera para los siglos, a fin de congregar a sus santos y fieles, tanto los venidos del judaísmo como los de la gentilidad, en un mismo y solo cuerpo que es la Iglesia»<sup>233</sup>.

La eucaristía ocupa un puesto central en las cartas de Ignacio<sup>234</sup>, sin que por ello quede particularmente enriquecido nuestro pliego litúrgico. Forma cuerpo con la unidad de los cristianos, tema de toda la teología ignaciana, que en ella encuentra su expresión a par que su alimento. Si la palabra eucarística tiene a veces aún la significación de acción de gracias, ordinariamente toma el sentido preciso consagrado por la tradición para designar la cena cristiana presidida por el obispo o su delegado.

227. *IGN.*, *Smyrn.*, 1, 1. Contracción de *Ioh* 1, 13 y *Lc* 1, 35. Cf. *Ehp.*, 7, 2.

228. *IGN.*, *Eph.*, 18, 2; *Smyrn.*, 1, 1.

229. O. CULLMANN, *Die ersten christ. Glaubensbekenntnisse*, 15.

230. *IGN.*, *Trall.*, 9, 1. El texto puede compararse con *Smyrn.*..., 1, 2: «de verdad fue clavado en la cruz bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes; de cuyo fruto somos nosotros, fruto, digo, de su divina y bienaventurada pasión». Esta descripción un poco enfática, nos haría creer que nos hallamos más bien en presencia de himnos cristológicos que se dejan llevar de cierto lirismo, más allá de las fórmulas concisas de las confesiones de fe.

Para la dimensión cósmica, cielo, tierra, infierno, cf. *Philad.*, 2, 10.

231. Cf. supra, p. 182, 216, 326.

232. *Lc* 3, 1 une los dos personajes. Lo mismo *Act* 4, 27.

233. Cf. *Col* 1, 18. La cita está tomada de *Is* 5, 26; 11, 12; 49, 22; 52, 10. Para la imagen, cf. A. HARNACK, *Militia Christi*, Tubinga 1905, 20.

234. Así *IGN.*, *Eph.*, 5, 2; 13, 1; 20, 2; *Magn.*, 7, 1-2; *Rom.*, 7, 3; *Philad.*, 4; *Smyrn.*, 7, 1; 8, 1-2. Para el estudio, cf. E. VON DER GOLTZ, *Ignatius...*, 71-72.

La liturgia eucarística se compone de una fracción del pan<sup>235</sup>; se invoca a Dios con una oración común, oficial y litúrgica, «la oración del obispo unida a la de la Iglesia»<sup>236</sup>. Es alabanza y súplica<sup>237</sup>; el rito termina con la consumición del pan y del vino consagrados.

Esta comida litúrgica es un sacrificio<sup>238</sup>, como lo prueban las repetidas alusiones a la sangre y al altar<sup>239</sup>. No es un rito mágico, sino que supone la fe y la caridad<sup>240</sup>. Fomenta la vida cristiana en el plano personal y comunitario, desarrollando la vida espiritual, consolidando la unidad de los cristianos en la caridad, fortaleciendo la «común esperanza» en la resurrección, esperanza animada por la caridad en una alegría inocente.

Ignacio une la dimensión personal y social. La eucaristía alimenta el deseo de «encontrar a Cristo», pero conduce a la vez hacia la comunidad, pues es *agape*, sacramento de la caridad; implica el cuidado de viudas y huérfanos para permanecer fiel a la significación del misterio.

Hallamos en las cartas el tema del templo, que pudo formar parte de la catequesis primitiva. Encontramos también la comparación paulina del cristiano, hecho templo de Dios. La comunión del cuerpo de Cristo impone a los cristianos el deber de «guardar la carne como templo de Dios», pues ella ha recibido el pan de Dios. Esta consideración conducía algunos fieles hasta la castidad perfecta.

Ignacio emplea para indicar la comunidad la imagen del templo construido por la acción común de las tres divinas personas: «Vosotros sois piedras del templo del Padre preparadas para la construcción de Dios Padre, levantadas a las alturas por la palanca de

235. IGN., *Eph.*, 20, 2. 236. IGN., *Eph.*, 5, 2; *Magn.*, 7, 1.

237. IGN., *Eph.*, 13, 1; *Magn.*, 7, 1.

238. Es un sacrificio de acción de gracias por razón de la oración que lleva unida. IGN., *Smyrn.*, 7, 1; *Eph.*, 13, 1; cf. *Did.*, 9.

239. IGN., *Philad.*, 4; *Eph.*, 5, 2; *Magn.*, 7, 2; *Trall.*, 7, 2.

240. El análisis de la carta a los Esmirniotas es capital sobre este punto. En ella se asocian fe y caridad, 6, 1.2. Lo mismo eucaristía y caridad, expresada, por una misma palabra *ἀγάπη*, *ἀγαπᾶν*, 7, 1; 8, 2, que designa la eucaristía. Cf. TH. ZAHN, *Ignatius von A.*, Gotha 1873, 348-350.

De este texto resulta que Ignacio emplea para la cena cristiana dos términos técnicos: eucaristía y *agape*. Este último término parece haber sido escogido por la pluralidad de sus sentidos, sacramento de la caridad de Dios, que implica el ejercicio de la caridad cristiana. No hay eucaristía, si no se cuida de las necesidades.

Jesucristo, que es la cruz, haciendo las veces de cuerda el Espíritu Santo. Vuestra fe es vuestra cabria, y la caridad el camino que os conduce hasta Dios»<sup>241</sup>. La utilización del mismo tema para la inhabitación de Dios en el alma de cada fiel terminará en la mística ignaciana, que asimila vida y martirio cristiano a la vida y pasión de Cristo, sacramentalizados en el culto cristiano.

#### *Del culto al martirio*<sup>242</sup>.

La mística de Ignacio gira en torno a la eucaristía y al martirio. Con el realismo que le es familiar, Ignacio ve en la cena cristiana el medio de realizar la comunión con Dios en y por Jesucristo. Como ha notado bien A. Benoît, la eucaristía, y no el bautismo, impera aquí la vida espiritual. La participación en el misterio eucarístico realiza la comunión con la muerte redentora, crucificando día a día las pasiones, el eros, en la cruz donde se reveló la *agape*.

El paso del martirio es perfectamente simétrico a la cena; como la eucaristía, saca todo su valor de la pasión de Cristo. El itinerario del cristiano está como polarizado por el llamamiento que Ignacio percibe en lo secreto de su alma y le murmura: «Ven al Padre.» Esta confianza, penetrada toda de la piedad íntima del santo, nos descubre el alma del mártir para quien Dios no es el ser incognoscible, silencio o abismo de los gnósticos, sino el que lo ha sido por Cristo, el término de su camino. Para alcanzar a Dios, para hallarlo y abrazarlo, la muerte se presenta a Ignacio como el camino más seguro, pues ella le hace imitar y encontrar a Cristo que le conduce a Dios. El martirio le permite reproducir la muerte de Cristo y nacer así a la vida. La mística de la imitación y la de la unidad, lejos de oponerse, se dan la mano.

Ignacio se representa el martirio como una eucaristía. Los términos que escoge para describirlo tienen una resonancia cultural. Su desenvolvimiento más completo lo hallamos en las cartas a los Efesios y a los Romanos, las más ricas, por lo demás, de todo el epistolario. «Yo soy vuestra víctima expiatoria (*περιψήμα*) y me ofrezco en sacrificio por vuestra Iglesia, efesios, renombrada que es

241. *Eph.*, 9, 1.

242. Sobre la significación cristiana del martirio, cf. *infra*, p. 558.

a través de los siglos.» El término *περίψημα*, que designa lo que ha servido para limpiar, fue aplicado por Pablo a Cristo crucificado, objeto, a par, de desprecio y salud por la cruz. El texto puede aquí traducirse por «sacrificio expiatorio». Y, más adelante: «Yo me sacrifico bajo el desprecio del mundo, para el desprecio del mundo.» El sentido cultural está todavía reforzado por el verbo *ἀγνίζω*, que lo explica. En conclusión, el martirio es un sacrificio para Dios que tiene valor de salud para la comunidad.

Más adelante añade Ignacio: «Yo soy el rescate por vosotros.» La expresión se encuentra también en el libro cuarto de los Macabeos, que es contemporáneo, y cuyo parentesco con Ignacio ha sido ya señalado. Ella sitúa el martirio en la prolongación de la eucaristía; en uno y otro caso, un mismo sacrificio expresa un mismo amor.

La carta a los Romanos está totalmente dominada por la expectativa del martirio. Por esta razón, se la ha podido relacionar con la carta a los Filipenses, escrita en la misma disposición de espíritu, no sin notar la diferencia de perspectiva. Ignacio espera llegar a Dios por el martirio. Así escribe: «No me procuréis otra cosa fuera de permitirme inmolar por Dios, mientras hay todavía un altar preparado, a fin de que, formando un coro por la caridad, cantéis al Padre por medio de Jesucristo por haber hecho Dios la gracia al obispo de Siria de llegar hasta occidente, después de haberle mandado llamar de oriente»<sup>243</sup>.

Hallamos aquí las expresiones culturales de los sacrificios paganos: *θυσιαστήριον, χορός, ἄσητε*. Los fieles de Roma son invitados a formar un coro en derredor del altar para cantar el himno del sacrificio.

El paralelismo más avanzado entre eucaristía y martirio se encuentra en la misma carta a los Romanos: «Trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo... Suplicad a Cristo por mí para que, por esos instrumentos, logre ser sacrificio (*θυσία*) para Dios...» Tengamos o no aquí una alusión al sacrificio de flor de harina que describe Josefo, lo cierto es que la imagen de Ignacio es admirable: los dientes de las fieras preparan el pan de Dios, lo que evoca

243. IGN., *Rom.*, 2, 2.

seguramente la eucaristía, a la que Ignacio se asocia con máxima intimidad por el sacrificio de su vida.

Así pues, el sacrificio aparece para Ignacio como una ofrenda litúrgica y comunitaria, puesto que la comunidad se asocia a él cantando la anáfora de la acción de gracias; y se beneficia de él, pues el mártir se inmola por la comunidad; su sacrificio, como la eucaristía, se convierte en fuente de salud para la Iglesia. Sostenido por la fe y la caridad, los dos polos de la vida cristiana, unidos como la carne y la sangre, la oblación del mártir es el acto supremo de esperanza. A lo largo de toda su correspondencia, Ignacio gusta de llamar a Cristo «su esperanza». El martirio es una vigilancia en acto que encamina seguramente al cristiano al encuentro con el Padre, cuyo llamamiento ha sostenido toda su vida hasta la oblación final<sup>244</sup>.

### III. JUSTINO

De todos los apologistas del siglo II, san Justino es el mejor conocido. Su nacimiento, su formación filosófica, su conversión, su enseñanza, su martirio, están atestiguados por los documentos más auténticos. De él nos han llegado tres obras indiscutibles: las dos *Apologías*, que exponen la apologética cristiana a los paganos, y el *Diálogo con Trifón*, controversia doctrinal con un rabino. Ninguno de estos escritos está destinado para los cristianos, lo que explica el carácter de las informaciones concernientes a nuestro tema.

Justino nos interesa en primer término como testigo de la tradición a mediados del siglo II. Las especulaciones filosóficas de las *Apologías* no deben engañarnos acerca del fondo de su pensamiento. Están inspirados por el deseo de impresionar al lector, más bien que por preocupaciones personales. Su puesto es secundario en el *Diálogo*, que nos descubre el pensamiento íntimo del filósofo cristiano.

El testimonio de Justino sobre la oración y liturgia de la Iglesia es de importancia capital. Nacido en Palestina, convertido en Éfeso, profesor en Roma, hubo de conocer la vida de comunidades diversas. Lo que dice de las celebraciones litúrgicas refleja la experiencia de oriente y occidente.

244. *Rom.*, 4, 1.2.

La fe de Justino se nutre de la Escritura. Profetas y salmos son frecuentemente citados en la argumentación del *Diálogo*. ¿Nutría ya entonces el salterio la oración del pueblo cristiano? Es difícil de responder. Lo cierto es que los salmos son empleados como lectura litúrgica dentro del marco de las profecías. Para Justino, todo el salterio habla de Cristo<sup>245</sup>. La cosa es evidente respecto de los salmos mesiánicos<sup>246</sup>, pero se aplica a todo el salterio, que, como libro profético, se cumple en Cristo. Todos los salmos hablan de Cristo, describen el misterio de su pasión, de su crucifixión y resurrección, y hacen oír su voz y su plegaria. El salmo 22, ampliamente comentado, describe «la piedad de Cristo para con su Padre» y orquesta el misterio de la redención<sup>247</sup>.

Justino asocia los escritos de los profetas y los recuerdos de los apóstoles, «que se llaman evangelios»<sup>248</sup>. J. Rendel Harris<sup>249</sup> quiere que Justino haya conocido la *Didakhé*. Si es cierto que el plan de la primera apología sigue en cierto modo el orden de materias de la *Didakhé* —enseñanza, bautismo, ayuno y oración, eucaristía—, esta semejanza se explica más fácilmente por la naturaleza de las cosas, que por dependencia literaria. Completaremos esta descripción, en que hallamos los datos más abundantes acerca de la oración, por los otros que nos procuran los escritos de Justino.

### *Liturgia bautismal.*

Justino expone primeramente la preparación de los catecúmenos:

A cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos, y prometen vivir conforme a ellas, se los instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos<sup>250</sup>.

245. Sobre el Cristo preexistente cita Justino los salmos 98; 71; 18: *Dial.* 64. La carta y martirio de Policarpo los estudiaremos en el capítulo III, con los otros mártires.

246. Así el Ps 110, *Dial.*, 32; 83; Ps 48, *Dial.*, 38; Ps 72, *Dial.*, 34; Ps 21, *Dial.*, 98-106.

247. Cf. también Ps 24, 8.10, *Dial.*, 29; 36. Justino aplica el Ps 96, 10 a Cristo crucificado, *Dial.*, 72.

248. 1 *Apol.*, 66, 3.

249. J.R. HARRIS, *The Teaching of the Apostles*, Londres 1887, 36.

250. 1 *Apol.*, 61, 2.

Como en la *Didakhé*, la preparación comienza por la enseñanza de la doctrina cristiana y el compromiso de vivir según los mandamientos. ¿Se trata aquí de un acto litúrgico? Tendríamos entonces la *redditio symboli*, en que el catecúmeno confiesa su fe<sup>251</sup>.

El catecúmeno aprende entonces la oración cristiana, sin duda el padrenuestro<sup>252</sup>, de donde se saca la petición a Dios, aquí especificada, del perdón de los pecados. La preparación va igualmente acompañada de oraciones de penitencia para el perdón de los pecados anteriormente cometidos. La oración se refuerza con el ayuno, lo que era regla judía que encontramos también en el evangelio. Los fieles no son simples maestros, sino que dan ejemplo: por la oración y el ayuno de los mayores se suelda una fraternidad. Justino parece aludir aquí a la oración litúrgica de los catecúmenos en que participan también los fieles.

Luego los conducimos a sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo<sup>253</sup>.

Al fin del capítulo vuelve Justino sobre la invocación bautismal:

...se pronuncia en el agua, sobre el que ha determinado regenerarse y se arrepiente de sus pecados, el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y este solo nombre aplica a Dios el que conduce al baño a quien ha de ser lavado. Y el iluminado se lava también en el nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, y en el nombre del Espíritu Santo, que por los profetas nos anunció de antemano todo lo referente a Jesús<sup>254</sup>.

Así pues, el bautismo se da por la invocación trinitaria. Dios es llamado «Padre y Señor (δεσπότης) del universo», lo que podría autorizarse por una tradición platónica o filónica, según el padre Lebreton<sup>255</sup>. La expresión, que se encuentra también en Clemente de Roma, que no la había tomado del *Timeo*, puede provenir simplemente del símbolo bautismal. ¿Era éste cristológico, o trinitario?

251. Cf. G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, París 1949, 171.

252. Alusión al padrenuestro, 1 *Apol.*, 68, 2. 253. 1 *Apol.*, 61, 3.

254. 1 *Apol.*, 61, 10-13. 255. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 417.

En los dos textos relativos al bautismo es claramente trinitario; pero los elementos de una profesión de fe cristológica son numerosos. Su carácter estereotipado permite concluir que han sido formulados por la tradición y sin duda por el uso litúrgico.

Jesús se dice «crucificado bajo Poncio Pilato». Esta precisión de la confesión de fe se encuentra también en Justino, en el enunciado de la fe y en las oraciones de los exorcismos<sup>256</sup>, empleadas ya tal vez en la iniciación cristiana, tan cercanas de las confesiones de la fe.

La misma *Apología* declara: «Nosotros decimos que el Verbo, que es el primogénito de Dios, fue engendrado sin operación carnal; es Jesucristo nuestro Señor, que fue crucificado, murió, resucitó y subió al cielo»<sup>257</sup>. En otros pasajes, el enunciado precisa el nacimiento virginal, que se demuestra largamente en el *Diálogo*<sup>258</sup>.

El Espíritu es presentado en función de Cristo. Él predice por los profetas toda la historia de Jesús<sup>259</sup>. Hay interferencias entre las fórmulas cristológicas y trinitarias que se constituyeron paralela y simultáneamente. La fórmula trinitaria del bautismo inserta la mención de «crucificado bajo Poncio Pilato»; a la inversa, la teología trinitaria enriquece las confesiones cristológicas, precisando que Jesucristo es «Hijo de Dios, el Verbo, primogénito de Dios»<sup>260</sup>.

### Oración y eucaristía.

Justino es el primero que nos ofrece la descripción más completa de la celebración eucarística. De ella habla dos veces, la primera a propósito de los neófitos; la otra, a propósito del domingo.

Por nuestra parte, nosotros, después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, lo llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que

256. *I Apol.*, 2, 6.

257. *I Apol.*, 21, 1; 31, 7; 42, 3; 46, 1; 61, 1; 61, 12; 63, 15. Cf. también *Dial.* 34, 38; 63; 85, 132.

258. *Dial.*, 63; 67; 68.

259. *I Apol.*, 61, 13. 260. *Dial.*, 85; cf. *I Apol.*, 21.

se nos ha mandado, y consigamos así la salvación eterna. Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de paz<sup>261</sup>.

Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y, tomándolos él, tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. «Amén», en hebreo, quiere decir: «Así sea.» Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman «ministros» o diáconos, dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino, y del agua sobre que se dijo la acción de gracias, y lo llevan a los ausentes<sup>262</sup>.

Justino precisa que el alimento ha sido consagrado por la oración formada con palabras de Cristo<sup>263</sup>.

Un poco más adelante se nos ofrece una segunda descripción de la eucaristía a propósito de la asamblea dominical, que completa la primera:

El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras peticiones, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus peticiones y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo: Amén. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes<sup>264</sup>.

Nuestro propósito se limita a estudiar la naturaleza de las oraciones eucarísticas. Las dos descripciones distinguen dos partes en la reunión: la liturgia de la palabra y la liturgia de las ofrendas que se consagran.

La primera, que acaso se acertaba los días de bautismo, comprende la lectura de los profetas y apóstoles seguida de la homilía. Podemos formarnos una idea de lo que representa una homilía, le-

261. *I Apol.*, 63, 1-2.

262. *I Apol.*, 65, 3-5.

263. *I Apol.*, 66, 2.

264. *I Apol.*, 67, 2-5.

yendo la llamada 2.<sup>a</sup> *Clementis*, que es contemporánea de Justino. Termina con una hermosa doxología:

«Al solo Dios invisible, padre de la verdad, al que nos envió al Salvador y autor de la incorrupción, por quien también nos manifestó la verdad y la vida celeste, a Él sea gloria por los siglos de los siglos. Amén»<sup>265</sup>.

Luego vienen las oraciones comunes<sup>266</sup>. ¿En qué consistían éstas? El día del bautismo, el neófito tiene derecho a una mención especial. En tiempo ordinario, la comunidad reunida como tal se ocupa primeramente de su propia fidelidad al llamamiento de Dios y a la salud, que han hecho de ella, según la palabra del *Diálogo*, «una casa de oración y adoración»<sup>267</sup>. La primera comunidad pide a Dios vivir conforme a la verdad oída en la lectura bíblica y evangélica, «la gracia de practicar el bien y seguir los preceptos recibidos». Esta oración tiene una orientación escatológica, pide la salud eterna en la «inmortalidad futura»<sup>268</sup>.

Oración existencial, por el mero hecho de que pide trasladar el evangelio a la vida; pero también porque forja una comunidad verdaderamente fraternal, en que los bienes acumulados se ponen espontáneamente a disposición de todos los necesitados. El ósculo de paz sella esta fusión de corazones. Tertuliano dirá: «El beso de paz es el sello de la oración»<sup>269</sup>. Sirve, a par, de conclusión a las oraciones y de introducción a la eucaristía<sup>270</sup>. Él sella la fraternidad en la paz y en una caridad eficaz, que hacen agradables a Dios la oración y la ofrenda.

La oración común desborda la comunidad y se extiende «a todos los otros»<sup>271</sup>. Por otros textos es posible precisar quiénes son «estos otros» de que se hace mención en la oración. Los hermanos oraban por la autoridad, aun perseguidora. «Pedimos a Dios que, con el poder soberano, se vea en vosotros la prudencia y razón»<sup>272</sup>. Esta oración es tradicional en la Iglesia desde el papa Clemente.

Los cristianos oran igualmente por judíos y enemigos<sup>273</sup>. Y esta oración se funda en la enseñanza de Jesús. «Y, además de todo eso,

265. 2 *Clem.*, 20, 5. 266. 1 *Apol.*, 65, 1 y 67, 5.  
267. *Dial.*, 86. 268. 1 *Apol.*, 13, 2. 269. TERT., *De orat.*, 14.  
270. Así M. GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris 1910. Este autor enlaza el ósculo de paz con 1 Cor 13, 20.  
271. 1 *Apol.*, 65, 1. 272. 1 *Apol.*, 17, 3.  
273. 1 *Apol.*, 14, 3; *Dial.*, 35; 85.

oramos por vosotros, a fin de que alcancéis misericordia de Cristo, pues Él nos enseñó a rogar hasta por nuestros enemigos, diciendo: Amad a vuestros enemigos, sed benignos y misericordiosos, como vuestro Padre celestial»<sup>274</sup>. Y más adelante añade Justino: «Nosotros oramos por vosotros y por todos los hombres sin excepción»<sup>275</sup>. Esto parece aludir a la oración litánica de la reunión en que se devanan todas estas intenciones.

Después de estas oraciones comunes en que participan también los catecúmenos<sup>276</sup>, viene para solos los bautizados la gran oración del presidente sobre el pan y vino que le han sido presentados, oración a la que se unen los reunidos con un potente amén final. Justino habla de esta oración en múltiples pasajes con expresiones que varían y que debemos analizar.

El término *εὐχαριστία*, sin artículo ni complemento, es ya un término consagrado para expresar la cena cristiana. Justino lo afirma claramente. El mismo término, a veces con el plural *εὐχαρί*, expresa la oración consagratória o anafórica del que preside<sup>277</sup>. ¿En qué consiste esta oración? En una doxología o glorificación del Padre por el Hijo y el Espíritu Santo, que toma giro de hacimiento de gracias por las obras realizadas por Cristo: redención y elección<sup>278</sup>. Finalmente, una anamnesis de la institución<sup>279</sup>. Esta sucesión aparece claramente al comparar los dos relatos de la celebración eucarística.

La doxología de que saldrá más tarde el prefacio se dirige al «Padre del universo por el Hijo y el Espíritu Santo»<sup>280</sup>. Los motivos de alabanza se encuentran acá y allá en Justino. Dios es glorificado «por haber creado para el hombre el mundo y todo lo que encierra»<sup>281</sup>; «por la vida que nos ha dado, por el cuidado que tiene de conservarnos la salud, por la variedad de las cosas y los cambios de los tiempos»<sup>282</sup>.

*La acción de gracias.* El orden de la creación figura el or-

274. *Dial.*, 96. 275. *Dial.*, 133.

276. Justino distingue *todos* (1 *Apol.*, 67, 3.5) y el *pueblo* o *nosotros*. Parece que el *nosotros* incluye a los catecúmenos, que participan en la oración colectiva, y se van en el momento de la anáfora, pues en este momento emplea siempre Justino la expresión *nosotros* (1 *Apol.*, 67, 5), o *pueblo*. Cf. F. PROBST, *Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten*, Tubinga 1871, 304-305.  
277. 1 *Apol.*, 65, 3; 67, 5. 278. *Dial.*, 41; 1 *Apol.*, 65, 6.7.  
279. 1 *Apol.*, 66, 3. 280. 1 *Apol.*, 65, 2-3.  
281. *Dial.*, 41. 282. 1 *Apol.*, 13, 2.

den de la salud, como el día octavo de la resurrección corresponde al primer día de la creación que ella acaba. Aquí la alabanza toma sesgo de hacimiento de gracias al Verbo de Dios, Jesucristo, «que tomó carne y sangre por nuestra salud»<sup>283</sup>, por la pasión sufrida, por los hombres cuya alma ha sido purificada de toda iniquidad, por haber sido nosotros liberados del mal, por haber destruido definitivamente los principados y potestades por medio del que se hizo paciente por su voluntad, «el sumo sacerdote crucificado»<sup>284</sup>. La obra de la salud es descrita negativamente como purificación del pecado y victoria sobre las fuerzas infernales. En otros pasajes se subraya la promesa de salud eterna<sup>285</sup>.

La anamnesis es afirmada cuando Justino escribe: «El alimento ha sido consagrado por una palabra de oración que viene de Él»<sup>286</sup>. ¿Se trata de una alusión a la institución por Cristo o a las palabras de Jesús en la última cena? El recuerdo bastante libre del relato de la institución, un poco más adelante, parece inclinar la balanza en el sentido de la segunda hipótesis. El empleo de la palabra ἀνάμνησις, sin artículo, como de un término técnico, corrobora esta interpretación<sup>287</sup>.

Todos estos elementos los hallamos de nuevo en la liturgia romana que describe la *Tradición apostólica* de Hipólito.

Independientemente de la eucaristía, Justino conoce una «palabra de oración y acción de gracias»<sup>288</sup>, bendición sobre la comida, ora se trate de comidas ordinarias, ora de las comidas de caridad o ágapes, servidas en beneficio de los pobres. Estas últimas, lo mismo que la asistencia a los menesterosos, estaban tradicionalmente asociadas a la celebración eucarística.

En la misma línea de pensamiento, la homilía de la 2.<sup>a</sup> *Clementis* recuerda que la limosna vale más que la oración y el ayuno, pues la caridad tiene la última palabra<sup>289</sup>.

El amén final que termina la anáfora eucarística expresa en los fieles la realización de las promesas. Es una aclamación lanzada por toda la asistencia. Justino hace mención de él dos veces. La

respuesta del pueblo significa que la oración del celebrante no es un monólogo, sino la oración de todos los congregados. Todos los fieles hacen suya la oración del presidente y proclaman su fe en Cristo resucitado, presente en la ofrenda eucarística.

### *La enseñanza sobre la oración. La casa de oración y adoración.*

Hay que situar la vida cristiana y la oración en la prolongación de las celebraciones de la comunidad. Toda oración tiene su fuente en «el sumo sacerdote crucificado», que ha hecho de su Iglesia «casa de oración y adoración»<sup>290</sup>.

Justino recuerda la oración de Jesús en Getsemaní<sup>291</sup>, la de perdón sobre la cruz<sup>292</sup>, el salmo 22, que acompaña el sacrificio del sumo sacerdote. La obra de Cristo es objeto de alabanza y admiración<sup>293</sup> para el pueblo cristiano.

Los demonios desempeñan un papel no sólo en la redención, sino también en la vida del cristiano. El bautismo libra al cristiano de las garras de los demonios; pero, a lo largo de toda la vida cristiana, serán eficaces las oraciones de exorcismo, apoyándolas en la misma soberanía de Cristo vencedor de Satán. «Nosotros rogamos siempre a Dios, por medio de Jesucristo, que seamos preservados de los demonios, que son extraños a la piedad de Dios, y a los que en otro tiempo adorábamos...»<sup>294</sup>.

Justino conoce las oraciones de exorcismo contra la posesión del demonio, como conoce la oración de intercesión por los pecadores. De ésta habla incidentalmente a propósito de Moisés, que «rogaba a Dios con los brazos extendidos», cuando el pueblo combatía contra Amalec. En Moisés ve una figura de Cristo y en los brazos extendidos «una representación del signo de la cruz». Justino añade aludiendo a la oración de intercesión, conocida ya del papa Clemente<sup>295</sup>. «Porque, ¿quién de vosotros no sabe que la oración que mejor aplaca a Dios es la que se hace con gemidos y lágrimas, postro el cuerpo y dobladas las rodillas?»<sup>296</sup>.

Parece que existía una oración de la comunidad por los pecadores, en que los penitentes no estaban de pie con los brazos exten-

283. *1 Apol.*, 66, 1. 284. *Dial.*, 116. 285. *1 Apol.*, 65, 1.

286. *1 Apol.*, 66, 2. 287. *Dial.*, 41; 70; 117

288. *1 Apol.*, 13, 1.

289. *2 Clem.*, 16, 4. La misma severidad respecto al ayuno en Justino, *Dial.*, 15; cf. 40, 4. El juicio sobre el ayuno en la carta a Diogneto (4, 1) es francamente desfavorable. Se lo relega al pasado judío, caduco ahora.

290. *Dial.*, 86. 291. *Dial.*, 105. 292. *Dial.*, 100.

293. *2 Apol.*, 6, 5; *Dial.*, 30; 76; 85. 294. *Dial.*, 30.

295. Cf. supra, p. 513-521. 296. *Dial.*, 90; cf. 141.

dados, como los otros fieles, sino de rodillas en signo de penitencia <sup>297</sup>.

Estos datos esparcidos en los escritos de Justino que se dirigen a no cristianos permiten por lo menos medir la importancia de la oración cristiana, inspirada por la liturgia, que da ritmo a la vida cotidiana.

#### IV. IRENEO DE LYÓN

Si los escritos de Ireneo que han llegado hasta nosotros no tratan ex professo de la oración, ésta existe implícita, pero real. Alguien ha podido sorprenderse <sup>298</sup> de que haya sido puesta más de relieve por los historiadores. Ireneo, como su maestro e inspirador san Pablo, recurre espontáneamente a la oración. El libro tercero del *Adversus haereses* acaba con una oración explícita. A falta de teoría, el obispo de Lyon afirma la oración por su testimonio. Por lo demás, la oración aparece en el tratado contra las herejías y en la *Demostración apostólica*. Indicaciones dispersas, pero que nos esclarecen.

La teología del obispo de Lyon sitúa la oración y culto en el cumplimiento que representa Cristo para las figuras del Antiguo Testamento. El culto nuevo y la eucaristía de la Iglesia dan su expresión a esta progresión. En este fresco, vamos a ver cómo se sitúa el hombre nuevo que, por su existencia cristiana, canta la gloria de Dios.

#### *Indicaciones dispersas.*

El análisis de las sectas gnósticas ofrece a Ireneo ocasión de aportar precisiones sobre las prácticas rituales. Ireneo conoce las oraciones sacramentales del iniciador que, entre los gnósticos, se desvían hacia la magia <sup>299</sup>. El mago Marco empleaba una oración de acción de gracias sobre una copa de agua templada, de que se servía como de un filtro para seducir a mujeres cristianas <sup>300</sup>.

Frente a estos mismos gnósticos que oponían el Dios del Nuevo

297. F. PROBST, *Lehre und Gebet...*, 309.

298. A. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, en «Recherches de Science Religieuse» 14 (1924) 534.

299. *Adversus haereses*, 1, 21, 2. 300. *A. h.*, I, 13, 1.

Testamento al del Antiguo, Ireneo afirma la unidad de Dios a lo largo de todo el libro tercero del *Adversus haereses*. Este Dios es a la vez el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y el Dios de Jesucristo. Evoca al profeta Elías, que confiesa al Dios único en el monte Carmelo, en que se esfuerza para reducir a los judíos idólatras, y cita la oración del profeta: «Señor Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, escúchame hoy, y todo el pueblo entienda que tú eres el Dios de Israel <sup>302</sup>».

La analogía de las situaciones arranca a Ireneo una oración semejante a la del profeta, que nos procura uno de los testimonios más preciosos <sup>302</sup>:

También yo, pues, te invoco, Señor Dios de Abraham, y Dios de Isaac, y Dios de Jacob y de Israel, que eres Padre de nuestro Señor Jesucristo, Dios que por la muchedumbre de tu misericordia tuviste a bien que te conociéramos; tú, que hiciste el cielo y la tierra, que dominas sobre todas las cosas, que eres el solo y verdadero Dios, por encima del cual no hay otro Dios: por nuestro Señor Jesucristo danos también el reino del Espíritu Santo; da a todo el que leyere esta escritura la gracia de conocer que tú eres el solo Dios y se afirme en ti y se aparte de todo sentir herético, impío y vacío de Dios.

La oración de Ireneo orchestra en cierto modo la enseñanza de los profetas y el testimonio de los evangelios. Ella atestigua la fe que se expresa por el canto de Zacarías <sup>303</sup>, la oración de Simeón <sup>304</sup> y el *Magnificat* de María <sup>305</sup>, que Ireneo cita en apoyo de su tesis. En uno y otro caso se expresa una misma fe confesada por la Iglesia <sup>306</sup>, predicada por el apóstol Pablo <sup>307</sup>.

La invocación del obispo de Lyon aparece primeramente como una confesión de fe. No que tengamos ahí una formulación explícita. Por lo demás, los autores recientes están conformes en reconocer que, «aun después del siglo segundo, la confesión de fe no es una fórmula rígida, sino una expresión viva y flexible de la doctrina eclesiástica» <sup>308</sup>.

La oración de Ireneo, inspirada por la de Elías, se refiere a una formulación trinitaria del símbolo, y sólo el estico que se refiere

301. 1 Reg 18, 36. 302. *A. h.*, III, 6, 4. 303. *A. h.*, III, 10, 1.

304. *A. h.*, III, 10, 5. 305. *A. h.*, III, 10, 2.

306. *A. h.*, III, 12, 5. 307. *A. h.*, III, 12, 9.

308. H. LIETZMANN, *Geschichte*, II, 110, en A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960.



al Señor Dios está desarrollado por responder al objeto del libro. El Dios «Padre de nuestro Señor Jesucristo» es aquí llamado como en las confesiones de fe, «el creador del cielo y de la tierra»<sup>309</sup>, «el señor del universo»<sup>310</sup>.

Fiel a su tesis, el autor subraya dos veces: «tú, el solo y verdadero Dios»<sup>311</sup>, oponiendo su fe a las elucubraciones gnósticas. Esta fórmula expresa la unidad cara al pensamiento ireneoico<sup>312</sup>. El obispo de Lyon la precisa: «por encima del cual no hay otro Dios», fórmula que se halla también en la *Demostración apostólica*<sup>313</sup>. A este Dios del Antiguo Testamento atribuye Ireneo la revelación: «Tú tuviste por bien en tu misericordia que te conociéramos.»

El Dios de Abraham es también «Padre de nuestro Señor Jesucristo». La fórmula, insólita en Ireneo, se encuentra en san Pablo, que influye a menudo sobre nuestro autor<sup>314</sup>. Tiene un aire litúrgico que funda su puesto en la oración.

Las peticiones se hacen por mediación de «nuestro Señor Jesucristo». Piden primeramente el reino del Espíritu Santo. Como veremos más adelante, el Espíritu, derramado sobre los hombres, realiza las economías divinas uniendo y santificando. Él nos trae la fe: «Él nos hace conocer la verdad, expone en el curso de todas las generaciones humanas las economías del Padre y del Hijo según el beneplácito del Padre»<sup>315</sup>. Él afirma la fe y la pone al abrigo de las seducciones e incursiones heréticas. Tal es el objeto de la oración de Ireneo.

Con esta oración termina el libro tercero. Ireneo no es ante todo un dialéctico, sino un pastor solícito de las almas. Ruega por los extraviados, para que abandonen el error y hallen de nuevo la fe ortodoxa. El objeto de su oración es triple: conversión a la Iglesia de Dios, formación de Cristo en ellos, conocimiento del único Dios verdadero<sup>316</sup>, creador del universo.

309. Cf. *A. h.*, I, 3, 6; I, 10, 1; III, 1, 2; IV, 33, 7; *demonstr.* 5.

310. La oración relativa *qui dominaris omnium* traduce probablemente el tradicional *παντοκράτωρ*.

311. Esta formulación no se encuentra en ninguna confesión de la fe. ¿Traduce el *solus* un εἷς griego? ¿Es el contexto el que determina la formulación que ha sido un poco descuidada por los que han estudiado la confesión de la fe en san Ireneo?

312. A. BENOÎT, *Saint Irénée*, 214. 313. *Demonstr.* 5.

314. *IGN. Rom.*, 15, 6; cf. 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; Col 1, 3. Cf. 1 Petr 1, 3.

315. La misma formulación, supra. *A. h.*, III, 6, 4.

316. *A. h.*, III, 25, 7.

En cuanto a nosotros, rogamos para que [los herejes] no permanezcan en la fosa que ellos mismos se han cavado; que se separen de tal madre, abandonen el abismo, se alejen del vacío y huyan de la ogdóada, sean engendrados legítimamente, convirtiéndose a la Iglesia de Dios, y Cristo se forme en ellos. Que reconozcan como creador y artífice del universo al solo verdadero Dios y señor de todas las cosas.

Tal es nuestra oración. Al dirigirla a Dios, nuestro amor les es más útil que el que ellos creen tenerse. Y, como es sincero, será eficaz, si ellos responden a él. Se parece a un remedio amargo: arranca la carne muerta de la herida, desenmascara su orgullo e hinchazón. Así, procuremos con todas nuestras fuerzas y sin cansarnos tenderles la mano<sup>317</sup>.

Esta oración termina con una doxología que es una confesión «del Creador, solo Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo». La caridad que se expresa en la oración de Ireneo, el sentido de acogimiento no se ejercen en detrimento, sino en beneficio de la fe, el don fundamental, la petición esencial, que impera todas las otras y que dirige toda la vida<sup>318</sup>. Oración y fe se respaldan mutuamente.

### *El culto nuevo.*

Ireneo afirma con tanta mayor firmeza la unidad de Dios cuanto mejor conoce la dependencia y progresión de la historia. Dios no cambia con la economía cristiana. La novedad está en el hombre, en la venida del Hijo, en la fe, en el culto nuevo, nunca en Dios<sup>319</sup>.

La ley de la continuidad y de la rotura de plan halla su aplicación en el descubrimiento, hecho por el hombre, de la creación que, en la oración, se hace objeto de bendición y hacimiento de gracias. La génesis de este proceso nos la ofrecen las bodas de Caná, contadas por el evangelio joánico<sup>320</sup>.

Bueno era también el vino que, según las leyes de la creación, fue hecho en la viña y primeramente bebido. Y es así que nadie de los que lo bebieron lo vituperó y hasta el Señor mismo tomó de él. Pero mejor fue el vino que, por atajo y simplemente, fue hecho del agua por el Verbo para uso de los que fueron convidados a las bodas.

317. *A. h.*, IV, 33, 7. Cf. sobre esto, A. D'ALÈS, loc. cit., RSR 14 (1924) 500.

318. La misma preocupación en la *Demonstr.* 1.

319. *A. h.*, III, 10, 3; 10, 5; 12, 15. 320. *A. h.*, III, 11, 5.

Porque, aun cuando el Señor puede dar vino a los que beben y saciar de comida a los hambrientos sin necesidad de criatura alguna preexistente, no lo hizo así. Tomando más bien los panes fruto de la tierra y dando gracias, y convirtiendo otra vez el agua en vino, sació a los que estaban recostados y dio de beber a los que habían sido invitados a las bodas; así daba a entender que el Dios que hizo la tierra y le mandó que diera fruto y estableció las aguas e hizo brotar las fuentes, este mismo Dios da en los últimos tiempos por medio de su Hijo al género humano la bendición de la comida y la gracia de la bebida.

Las bodas de Caná, en que Jesús cambió el agua en vino, como la multiplicación de los panes, anuncian y figuran la institución eucarística. La comida eucarística realiza el banquete nupcial del Hijo al que son convidados los hombres. La eucaristía es a par «bendición de la comida y gracia de la bebida». ¿Qué quiere decir esto?

En el punto de partida se presenta el don de Dios creador. Dios bendice a la creación, obra suya, bendice a los hombres, Sem, Abraham <sup>321</sup>, colocados en el mundo creado. Toda cosa es fruto de su creación, según las leyes que Él le ha impreso. La eucaristía misma que se inscribe en esta cadena de dones, los recapitula todos, pues ella es la ofrenda del primogénito de la creación. Como tal, es a par bendición y gracia. El hilo conductor y unificador entre los diversos planes evocados está constituido por el hecho de que, a través de todos los estadios, se expresa la progresión de la munificencia divina. Las manifestaciones de la gracia divina provocan en el hombre, en Zacarías, por ejemplo, el cántico de bendición, por el que rinde culto a Dios. Al orden nuevo corresponde culto nuevo <sup>322</sup>. Lo que el obispo de Lyon afirmaba de paso a propósito de las bodas de Caná, lo desenvuelve ex professo en el libro cuarto de la misma obra, que debe completar el precedente. En él estudia el valor respectivo de las ordenaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, la ley, la circuncisión y el sacrificio <sup>323</sup>. Los judíos no habían comprendido lo que clara y abundantemente habían recordado los profetas y salmos, a saber, que el sacrificio agradable a Dios «es un corazón quebrantado por el dolor; y el perfume que le es más grato, la alabanza del corazón que Él ha plasmado» <sup>324</sup>.

321. *Demonstr.*, 21, 24. 322. *A. h.*, III, 10, 3.

323. *A. h.*, IV, 14-17. Cf. también *Demonstr.*, 26

324. La cita presenta una dificultad. No se halla textualmente en la Biblia.

Cristo había asumido la naturaleza humana en su integridad y totalidad — primicias para toda la raza —; así, la ofrenda del pan y del vino son los elementos del sacrificio de la nueva alianza, por los que la Iglesia ofrece a Dios la nueva oblación en el mundo entero. La eucaristía constituye, efectivamente, las primicias de la creación, porque el pan y el vino son los elementos y frutos del mundo creado. Cristo, primogénito en el orden de la creación, es también el primogénito de entre los muertos y, por ende, las primicias de la nueva alianza. Ésta simboliza así, por el pan y el vino consagrados, las primicias de la tierra nueva en que se establece el reino futuro.

La oblación eclesiástica de las primicias de la tierra, según san Ireneo, manifiesta primeramente que el hombre reconoce al Dios vivo como señor y autor de este mundo creado, que alimenta al cuerpo por el pan. «Nosotros nos mostramos llenos de acciones de gracias para con nuestro creador» <sup>325</sup>; Él es al mismo tiempo autor de la economía de la salud realizada por el Verbo encarnado, «mano suya» en la creación del mundo. «Sólo la Iglesia puede cumplir en toda su pureza el sacrificio, ofreciendo a Dios con acciones de gracias las primicias de sus propias criaturas» <sup>326</sup>.

El pan, criatura de Dios, constituye la nueva ofrenda de «alimentos dados por Dios» y que vuelven a Él. La acción de gracias de Cristo consagró el pan y el vino en su cuerpo y sangre; por la acción de gracias consagratória, la Iglesia ofrece las primicias de la nueva alianza que acaba y recapitula todos los sacrificios del pasado.

¿Qué quiere decir esto? El Hombre-Dios recapitula la larga cadena de los seres. Él es el centro y la fuente de la humanidad, a la que da vida nueva alimentándola con su cuerpo y sangre. Él recapitula la creación, figurada por los elementos de pan y vino, lo que permite discernir la dimensión cósmica de su obra. Él recapitula, en fin, «en las primicias de su resurrección», la cosecha y acarreo por mano de los ángeles durante todo el curso de la historia. La eucaristía representa esta cosecha anticipada y ello le comunica su dinamismo, su movimiento hacia la consumación; ella

W.W. HARVEY (*Sancti Irenaei... adversus Haereses*, Cambridge 1857, II, 195, nota 4) cita todas las conjeturas que se han hecho.

325. *A. h.*, IV, 18, 5. 326. *A. h.*, IV, 18, 4.

es el sacramento de la incorporación a Cristo. El Espíritu que acaba la economía divina reduce a unidad la dispersión y ofrece a Dios las primicias de las naciones, haciendo posible a todos la comunión con Dios <sup>327</sup>.

Como Justino <sup>328</sup>, Ireneo cita la profecía de Malaquías que anuncia el sacrificio nuevo, puro, universal, «que glorifica el nombre del Señor». ¿Cuál es este nombre, se pregunta Ireneo, sino el nombre de nuestro Señor, por quien es glorificado el Padre y también el hombre? <sup>329</sup>. El incienso ofrecido que acompaña al sacrificio, son «las oraciones de los santos», según el Apocalipsis. El solo sacrificio agradable en adelante a Dios es el de su Hijo. Es sacrificio saludable al hombre que lo ofrece con su oración. De esta manera, la oración cristiana se alimenta de la eucaristía y prolonga el beneficio de ella.

Así es glorificado el hombre mismo, en el sentido de que halla en la ofrenda su propia santificación, que transforma el corazón humano y lo convierte en hostia viva. Ireneo se da la mano con Pablo en el tema de la espiritualización del culto <sup>330</sup>, citando Phil 4, 18: «Estoy colmado desde que Epafrodito me remitió vuestros dones, aroma de olor suave, hostia aceptable y agradable a Dios» <sup>331</sup>. La transformación que se opera en el bautizado se compone de gratitud, de pureza de intención, de amor ferviente y disposiciones interiores.

La eucaristía, que da gracias eficazmente, santifica y transforma por el mismo movimiento ofrendas y oferentes: el pan y el vino en el cuerpo de Cristo; el hombre, cuerpo y alma, se hace imperecedero, marcado por el sello de la resurrección <sup>332</sup>. La vida cristiana, por el ejercicio de la caridad, por las obras de misericordia, se convierte en sacrificio interior y hace fructificar el don recibido. La eucaristía enseña al hombre a servir a Dios, a vivir según su gracia que lo transforma. Es el sentido que toman «nuestras oraciones y oblaciones al subir incensantemente hacia su altar» <sup>333</sup>.

El culto nuevo es de todos los días, porque el cristiano «tributa todos los días culto a Dios en el templo de Dios que es el cuerpo

327. Repetimos aquí la exposición de nuestro art. *Eucharistie*, en el *Dictionnaire de Spiritualité*, iv, 1569-1570.

328. *Dial.*, 41 y 117. 329. *A. h.*, iv, 17, 5.

330. Cf. supra, p. 117-323. 331. *A. h.*, iv, 18, 4.

332. *A. h.*, iv, 18, 5. 333. *A. h.*, iv, 18, 6.

del hombre, practicando la justicia en todo momento» <sup>334</sup>. Como el Apóstol <sup>335</sup>, Ireneo no separa el culto cristiano de la vida, el servicio de Dios del servicio de los hermanos. Culto y oración deben sostener y transformar la vida cristiana entera, cuerpo y alma, en todas sus fases y en todas las horas. Esto nos encamina al estudio del hombre nuevo.

### *El hombre, gloria de Dios.*

Nos falta una antropología ireneica. El tema, a pesar de sus dificultades, merecería por su importancia tentar a un teólogo <sup>336</sup>. Él esclarecería singularmente el puesto de la oración en el pensamiento de Ireneo y la dependencia constante del obispo de Lyon respecto de la teología paulina.

En la *Demostración apostólica*, al exponer la doctrina cristiana, el autor establece la tesis que domina toda su teología del hombre:

Por encima de todo está el Padre, pero con todo está el Verbo, por cuyo medio fueron creadas por el Padre todas las cosas; pero en todos nosotros, el Espíritu que grita: «*Abba!*, ¡Padre!», modela al hombre a semejanza de Dios <sup>337</sup>.

El Espíritu Santo, don que el Padre concede a su Hijo hecho hombre y que el Hijo a su vez derrama sobre todos los hombres, imprime en nosotros la semejanza divina, impresión que es el Espíritu mismo <sup>338</sup>, y marca al hombre en cuerpo y alma <sup>339</sup>. El hombre nuevo es en adelante cuerpo, alma y espíritu <sup>340</sup>. Éste «perfecciona todo lo que posee. Ahora bien, si un hombre aplica como un aguijón la prontitud del espíritu a la flaqueza de la carne, es inevitable que lo fuerte venza a lo flaco, que la debilidad de la carne sea absorbida por la fuerza del Espíritu. Ese hombre no será ya carnal, sino espiritual, gracias a la comunión del Espíritu» <sup>341</sup>.

334. *Demonstr.* 96. Ireneo depende aquí, una vez más, de JUSTINO, *Dial.*, 12, 3. 335. Para san Pablo, cf. supra, p. 318.

336. El estudio, ya viejo, de E. KLEBBA, *Die Anthropologie des Hl. Irenäus*, en *Kirchengeschichtliche Studien*, II, 2, Munster 1894, decepciona bastante, pues pasa muy de largo el problema central.

337. *Demonstr.* 5. 338. *A. h.*, v, 6, 1-2.

339. *A. h.*, iv, praef.; v, 20, 1. 340. *A. h.*, v, 6, 1.

341. *A. h.*, v, 9, 1. Este punto ha sido bien ilustrado por el análisis del P. LEBRETON, *Histoire...* II, 607, que hemos aprovechado para nuestro estudio.

¿Cuál es la acción del Espíritu que anteriormente había llamado Ireneo el reino del Espíritu en su oración? El Espíritu constituye al hombre espiritual: *Ubi autem Spiritus Patris, ibi homo vivens*<sup>342</sup>. Inhabitación que no es simplemente moral, sino física o, más exactamente, hiperfísica<sup>343</sup>, escribe E. Klebba. Esta presencia es activa. «Ahora recibimos una participación parcial del Espíritu de Dios para perfeccionarnos y prepararnos a la incorruptibilidad, acostubrándonos poco a poco a asir y llevar a Dios; es lo que el Apóstol llama una prenda, porque es parte de esta gloria que nos ha sido prometida por Dios»<sup>344</sup>.

El Espíritu transforma no solamente el alma, sino también el cuerpo, templo suyo, según las afirmaciones paulinas que el obispo de Lyon hace suyas<sup>345</sup>. El cuerpo se hace incorruptible. El hombre, purificado, se levanta hasta Dios<sup>346</sup>. Alma de esta transformación interior, el Espíritu nos hace dialogar con el Padre, gemir y gritar hacia el Padre:

Ahora bien, si desde ahora, por haber recibido esta prenda, gritamos: «*Abba!*, ¡Padre!», ¿qué será cuando resucitados le veremos cara a cara, cuando todos nuestros miembros, acudiendo en masa, cantarán el himno de triunfo en honor del que los resucitó de entre los muertos y los dotó de vida eterna? Porque si ya la prenda, asiendo al hombre y asimilándosele, le hace gritar: «*Abba!*, ¡Padre!», ¿qué hará la gracia entera del Espíritu dada por Dios a los hombres? Ella nos hará semejantes a Él; ella nos hará perfectos según la voluntad de Dios, porque hará al hombre a imagen y semejanza de Dios<sup>347</sup>.

La expectación escatológica que, bajo la acción del Espíritu, tensa al hombre hacia su consumación, no es pasiva. El hombre coopera a las sugerencias del Espíritu, acoge al Espíritu<sup>348</sup> y participa en su acción. El hombre conserva la conciencia de su fragilidad, sabe que posee la gracia a título precario, y puede caer. Hartos herejes han dado de ello triste ejemplo. La perseverancia misma

es una gracia que hay que buscar en la fuente de donde mana, cerca de Dios, en la oración.

Recordar al hombre que debe permanecer constantemente bajo la mano de Dios, es para Ireneo «recordar eficazmente la necesidad de esta actitud de mendigo, que debe ser la actitud del hombre aquí bajo. Tal es el sentido natural de los textos acerca de la perseverancia que acabamos de citar<sup>349</sup>. Por lo demás, al comentar la oración dominical<sup>350</sup>, Ireneo no se descuida de mostrar en el recurso a Dios una necesidad de nuestra condición de pecadores. Un fin bienaventurado sólo se promete a la pureza de la fe y a la perseverancia en la oración»<sup>351</sup>.

Esta oración se compone de hacimiento de gracias<sup>352</sup> al Padre que nos ha dado la vida y la gracia, de humildad que reconoce nuestra condición de deudores, para evitar «el orgullo que es la ingratitud»; dado que todos los dones recibidos y prometidos son puros beneficios de la misericordia<sup>353</sup>. Se compone también de humilde súplica para que la vida de todos los días exprese en acto nuestra sumisión activa, nuestra renuncia a las flaquezas de la carne, que el Apóstol llama «el hombre viejo».

Proceso doloroso, ley de *kenosis*, que arranca al hombre el grito de la espera, en la conciencia del inacabamiento. Es la llamada del hijo a su padre de quien está aún alejado y a quien aspira a ver. Es la oración de la espera que prepara el cielo nuevo y la tierra nueva, en que el hombre nuevo y perfecto cantará la eterna alabanza<sup>354</sup> a la gloria de Dios: *Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei*<sup>355</sup>.

La yuxtaposición de partes sucesivas en el *Adversus haereses* no permitió a Ireneo hacer la síntesis entre el culto nuevo y el hombre nuevo, entre la eucaristía y la oración del Espíritu, entre el alimento de inmortalidad y la resurrección de la carne. Sería fácil

348. *A. h.*, IV, 20, 4.

349. *A. h.*, IV, 39, 2; II, 34, 3; IV, 36, 6; 38, 3; V, 2, 3.

350. *A. h.*, V, 17, 1.

351. A. D'ALÈS, RSR 14 (1924) 534. El autor, como nosotros, se maravilla con razón de la poca cabida que los autores han dado a la oración en san Ireneo. E. Klebba no habla siquiera de ella en su antropología, y salta sobre textos como «*Abba, Padre*», dos veces repetidos, *A. h.*, V, 8, 1. Cf. su *Die Anthropologie des Hl. Irenäus*, 183.

352. *A. h.*, II, 34, 3. 353. *A. h.*, V, 2, 3.

354. *A. h.*, V, 13, 3; 36, 1. 355. *A. h.*, IV, 20, 7.

342. *A. h.*, V, 6, 1.

343. A. KLEBBA, *Die Anthropologie des Hl. Irenäus*, 183.

344. *A. h.*, V, 8, 1.

345. *A. h.*, V, 6, 1.

346. *A. h.*, V, 9, 2.

347. *A. h.*, V, 8, 1. Véase el análisis del P. LEBRETON, *Histoire...*, II, 610.

En otra parte alude Ireneo al «*Abba, Padre*», pero siguiendo la carta a los Gálatas, 4, 6, en que es el Espíritu el que grita en nosotros. *A. h.*, III, 19, 1. En este sentido habría que corregir la referencia escrituraria en W.W. HARVEY, II, 170.

mostrar cómo el sacrificio del primogénito de entre los muertos expresa la ofrenda de todos sus miembros. La vía descendente de la economía divina que parte del Padre, se realiza por el Hijo y se termina por el Espíritu que mora en nosotros y grita: «*Abba, Padre*»<sup>356</sup>. El Espíritu que nos sostiene esboza con nosotros la vía ascendente por tramos sucesivos. En esta subida universal es asido el hombre con todo su ser. En la eucaristía ofrece sus primicias y se ofrece a sí mismo comprometiéndose todo entero en la ofrenda que viene del Padre y retorna a su Creador y Padre. El hombre progresa y sube suavemente hacia la perfección, hasta la vista de Dios que lo hace incorruptible<sup>357</sup>.

«Todos los que llevan en sí mismos el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo, y el Hijo los toma y los ofrece a su Padre y el Padre les comunica la incorruptibilidad»<sup>358</sup>.

\*  
\* \*

Con Clemente e Ignacio, el evangelio pasa a las naciones. Afronta el pensamiento y el alma griega, sin que pueda hablarse, con Harnack, de una helenización del cristianismo. Todos los primeros padres, de Clemente a Justino y a Ireneo de Lyon, nutren de la Biblia su fe y su oración. Frente a las sectas gnósticas, Ireneo defiende la integridad de la economía de la salud.

Subsisten ciertas tradiciones judaicas, pero el vino evangélico se vierte en adelante en ánforas griegas. Para medir el camino recorrido, basta comparar las efusiones místicas de las *Odas de Salomón* con las de Ignacio de Antioquía. La fe es la misma, la oración se apoya en la mediación de Cristo, clave de arco de la historia. Sin embargo, Ignacio emplea las imágenes y hasta las categorías filosóficas griegas para expresar su deseo de «alcanzar la luz pura», para traducir las efusiones de la oración más íntima y personal.

Dos realidades dominan la oración: la Iglesia y el martirio. La vida espiritual halla su hogar en la comunidad que Justino llama «casa de oración y adoración». La presencia del Señor resucitado

356. *Demonstr.*, 5.

357. Esto ha sido muy bien visto por el P. LEBRETON, *Histoire...*, II, 589.

358. *Demonstr.*, 7.

debe afirmarse en la unidad y caridad vividas por el pueblo nuevo. Los padres se levantan unánimemente contra toda forma de división que desgarraría el cuerpo de Cristo. En todos ellos, la oración abarca intenciones universales y se preocupa de la evangelización del mundo.

La expectación escatológica de los medios judeocristianos cede el paso a la perspectiva del martirio, que da acentos nuevos a la oración de Ignacio y Justino. El martirio esclarece la celebración eucarística misma. En la cena cristiana se inscribe la ofrenda del universo y de cada creyente, la ofrenda de la existencia cotidiana y la de la confesión suprema, que atestiguan el misterio de la esperanza y de la resurrección.

## Capítulo III

## LA ORACIÓN DE LOS MÁRTIRES

Los cristianos de los primeros siglos sólo raras veces nos descubren su piedad íntima. Hasta ahora sólo algunos escritores se exceptúan de esta regla. A ellos podemos añadir los mártires. Desde san Esteban, la Iglesia, orgullosa de sus hijos, ha tenido interés en conservar el recuerdo, las acciones y palabras de los confesores de la fe, cuyo relato relee ella en los días aniversarios.

Ningún testimonio podría ser más precioso para conocer el alma de los mártires, que las oraciones arrancadas a su fe. Éstas expresan, fuera de toda literatura, el fervor de una fidelidad, la sinceridad en la hora decisiva.

Dos especies de relatos conciernen a la época antenicena que nos interesan aquí: las *actas* y las *pasiones* de los mártires. Las primeras comprenden los procesos verbales del tribunal: preguntas hechas por las autoridades romanas, respuestas de los mártires registradas por los notarios, sentencias pronunciadas por el juez. Estos documentos ordenados en los archivos públicos pasaron a veces a manos cristianas. Así, las actas de Justino y sus compañeros, y las de san Cipriano. Estas fuentes son de un valor histórico incontestable en la medida que no han sido retocadas.

Las *pasiones* o martirios son relatos debidos a testigos oculares y redactados poco después de los acontecimientos. Así, el martirio de san Policarpo fue contado antes de la celebración de su primer aniversario. Aquí la iniciativa dejada al redactor es mayor y habrá que tenerlo en cuenta para su apreciación. Estos textos nos ofrecen informes de primera mano<sup>1</sup>.

Todavía conviene distinguir el plano de la crítica y el del testimonio. Estos textos atestiguan por lo menos la fe del redactor y

1. Sobre la cuestión literaria, cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas 1921.

de su ambiente, la concepción que podía formarse de la piedad de los mártires. Pero la parte del redactor no atenta contra «la sustancia de la oración»<sup>2</sup>.

Estas narraciones se inspiran en modelos encontrados ya en los libros santos: la pasión de Cristo imitada ya por el relato de la muerte de Esteban en el libro de los Hechos, relato que será a su vez imitado; el libro segundo de los Macabeos y, entre los apócrifos, el libro cuarto de los Macabeos y el martirio de Isaías<sup>3</sup>, sin hablar de la literatura profana<sup>4</sup>.

El interrogatorio hace ordinariamente resaltar la crueldad y necesidad de los jueces, el valor y la superioridad de los confesores<sup>5</sup>. La descripción del suplicio, sobria en los primeros relatos, se irá exagerando más y más a fin de poner más de relieve el heroísmo del mártir. Las intervenciones milagrosas, discretas aún en las primeras pasiones, se irán amplificando. Lo que molesta a los lectores modernos contribuyó antaño a la boga de estos escritos.

La oración había acompañado a Cristo durante su pasión y sobre la cruz. Esteban muere a su vez orando. En las actas y pasiones hallamos de nuevo la oración. Las actas refieren a menudo breves oraciones jaculatorias dirigidas al Padre o a Cristo, semejantes a las que se leen en las inscripciones cristianas. El mártir, torturado, invoca al Señor por quien sufre. Como Esteban, pide perdón por sus verdugos. Como Jesús, muere encomendando su alma en manos del Padre<sup>6</sup>.

No hay que perder nunca de vista que estos relatos han sido utilizados por la liturgia. «El martirio de san Ignacio dará lugar a una ceremonia entre los romanos, ceremonia que se presenta a la manera de una asamblea litúrgica», escribe monseñor Jouassard<sup>7</sup>.

Las actas están a menudo compuestas con miras a celebraciones aniversarias. Esta utilización cultural pudo a su vez influir sobre la redacción o la «normalización litúrgica».

2. K. BAUS, *Das Gebet der Märtyrer*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 62 (1953) 21.

3. El análisis de esta filiación judía ha sido hecho por H.K. SURKAU, *Martyrien in jüdischer u. frühchristlicher Zeit*, Gotinga 1938, 9-33.

4. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, París, 299.

5. Contraste entre el martirio y la asistencia pagana, analizado por H.W. SURKAU, op. cit., 133.

6. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 227.

7. G. JOUASSARD, *Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme*, en «Recherches de sc. rel.» 38 (1951) 363.

Desde este punto de vista, las doxologías que terminan a menudo las actas merecen ser particularmente tenidas en cuenta. «Las actas de los mártires son documentos litúrgicos», ha podido escribir J.W. Tyrer<sup>8</sup>.

#### I. POLICARPO DE ESMIRNA

Discípulo «de Juan y de los otros discípulos que habían visto al Señor»<sup>9</sup>, Policarpo es uno de los testigos apostólicos cuya vida nos es mejor conocida. Había sido amigo y discípulo de Ignacio de Antioquía, quien le escribió una carta para guiarlo en su juventud. Ignacio le había recomendado señaladamente poner atento oído a las inspiraciones del Espíritu. «En cuanto a las cosas invisibles ruega para que te sean reveladas, de modo que nada te falte, sino que abundes en todo don de la gracia»<sup>10</sup>.

Policarpo siguió a la letra el consejo de su hermano mayor. Su oración fue escuchada, como lo atestigua su martirio. En la carta que escribió a los filipenses, hallamos ya «una piedad grave y modesta»<sup>11</sup>, donde se manifiesta, como en el martirio, uno de los testigos más representativos de la oración antigua.

#### *Carta a los Filipenses.*

El obispo de Esmirna, al decir de Ireneo, dirigió varias cartas «a las iglesias vecinas para confirmarlas y a ciertos hermanos para amonestarlos y animarlos»<sup>12</sup>. Es posible que la carta a los filipenses contenga en realidad dos cartas escritas en fechas diferentes, copiadas sobre el mismo rollo y confundidas a la larga<sup>13</sup>.

La carta de Policarpo no tiene el ardor de las cartas de Ignacio. El estilo parece incluso pálido, el tono es modesto. El autor imita

bastante servilmente la carta del papa Clemente a los corintios. El hombre valía más que su talento literario. Su alma, sí, es «firme como el yunque, sólida como la roca». Policarpo parece menos familiarizado con el Antiguo Testamento que el papa Clemente<sup>14</sup>. Se apoya fuertemente en las enseñanzas de san Pablo.

Policarpo no busca la originalidad, sino que quiere simplemente edificar a los filipenses y responder a su petición. Varios rasgos son comunes a la carta y al *Martyrium*. La afirmación de Cristo «sumo sacerdote eterno»<sup>15</sup> viene de la epístola a los Hebreos<sup>16</sup> y se halla también en la carta de Clemente Romano<sup>17</sup>. Vuelve a encontrarse en el martirio<sup>18</sup>. Frente a los docetas, el obispo insiste sobre la pasión de Cristo<sup>19</sup> y su resurrección. El tema de la resurrección de Jesús reaparece, como un *leitmotiv*<sup>20</sup>, a lo largo de toda la carta. La perspectiva escatológica se encuentra también en el martirio<sup>21</sup>.

En dos ocasiones alude Policarpo a la oración del Señor<sup>22</sup>. La evocación de las viudas «que oran sin cesar»<sup>23</sup> le ofrece ocasión de insistir sobre la oración de intercesión, que llena el relato de su martirio. Como el evangelio, el obispo de Esmirna liga el tema de la vigilancia al de la oración y el ayuno<sup>24</sup>.

La carta acaba<sup>25</sup> con una oración, que pide explícitamente a Dios, como la de Ireneo, el crecimiento de la fe y de la verdad, y de las virtudes morales que la acompañan y atestiguan. La oración acaba con una perspectiva escatológica, pidiendo que los fieles tengan todos parte «en la herencia de los santos»<sup>26</sup>.

El obispo recomienda que se ore por los gobernantes temporales, por los perseguidores y los enemigos de la cruz:

Rogad por todos los santos. Rogad también por los reyes y autoridades y príncipes, y por los que os persiguen y aborrecen, y por los enemigos de la cruz, a fin de que vuestro fruto sea manifiesto en todas las cosas y seáis perfectos en Él<sup>27</sup>.

8. En «Journal of theol. Studies» 23 (1922) 391.

9. Ireneo, en Eus., *Hist. eccl.*, v, 20, 7.

10. IGN., *Pol.*, 2, 2. 11. A. PUECH, *Histoire...*, II, 68.

12. Apud Eus., *Hist. eccl.*, v, 20, 8.

13. Es la tesis de P.N. Harrison, que desprende de la carta el cap. 13, para hacer de él un simple billete de envío de las cartas de Ignacio. La tesis ha sido corroborada con nuevos argumentos por P. MEINHOLD, en *Realenzyklopedie der class. Altertumswissenschaft*, 21, art. *Polykarp* (1951), 1683-1687. La tesis de HARRISON está expuesto en *Polycarpers two Epistles to the Philipians*, Cambridge 1936.

14. A. PUECH, *Histoire...*, II, 68.

15. POLIC., *Ph.*, 12, 2.

16. Por ej., Hebr 2, 17; 3, 1. 17. Cf. *1 Clem.*, 36, 1; 61, 3; 64.

18. *Mart. Polyc.*, 14, 1-3. 19. POLIC., *Ph.*, 1, 2.

20. POLIC., *Ph.*, 2, 1-2; 7, 1-2; 9, 1-2; 12, 2.

21. *Mart. Polyc.*, 2, 2-4; 11, 2. 22. POLIC., *Phil.*, 6, 2; 7, 2.

23. POLIC., *Phil.*, 4, 3. 24. POLIC., *Phil.*, 7, 2.

25. POLIC., *Phil.*, 12, 2. La cosa es plausible si la carta termina, según la tesis de Harrison, en el cap. 12. Por lo demás, esta oración final termina muy bien la carta, lo que corrobora la tesis de Harrison.

26. POLIC., *Phil.*, 12, 2. 27. POLIC., *Phil.*, 12, 3.

El ejemplo de Policarpo, mejor aún que su escrito, nos informa acerca de la calidad de su piedad.

#### *Martirio de Policarpo.*

El relato del martirio de Policarpo, redactado por testigos oculares poco tiempo después de los acontecimientos, es uno de los más antiguos textos martiriológicos<sup>28</sup>, y una de las joyas de la antigua literatura cristiana. Poseemos el texto griego íntegro de la carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio<sup>29</sup>. Nada permite poner seriamente en duda la autenticidad. El relato es sencillo, escrito en el entusiasmo del acontecimiento. Lo maravilloso es en él discreto y contrasta con la exuberancia de las pasiones legendarias. Sólo testigos pudieron conocer tal abundancia de detalles preciosos<sup>30</sup>. El marco epistolar, la fe ardiente, la precisión vigorosa del relato lo asemejan al que nos cuenta la muerte de los mártires de Lyon<sup>31</sup>. Las relaciones con el martirio de Isaías permiten concluir una dependencia literaria<sup>32</sup>.

Los cristianos de Esmirna, como los de Lyon, subrayan las semejanzas de los mártires con la pasión de Cristo. El autor del libro de los Hechos lo había hecho ya respecto de Esteban. «Casi todos los acontecimientos que precedieron, podemos decir no tuvieron otro fin que mostrarnos nuevamente el Señor su propio martirio tal como nos lo relata el evangelio», se escribe en la pasión de Policarpo<sup>33</sup>.

28. La fecha es problemática. Eusebio pone el martirio en 167, séptimo año del emperador Marco Aurelio. Los autores contemporáneos se inclinaban hacia 155 ó 156 (Lietzmann, Bihlmeyer Schwartz y, más cerca de nosotros, Waddington, Lightfoot, Zahn, Harnack, Funk, Bardenhewer, Altaner). H. GRÉGOIRE (*La véritable date du martyre de S. Polycarpe, 23 février 177*, en «*Analecta Bollandiana*» 69 [1951] 1-38) ha intentado retrasar la fecha a 177, hipótesis que suscita más dificultades que las que resuelve, y no ha convencido. Cf. E. GRIFFE, en «*Bulletin de littérature ecclésiastique*» 52 (1951) 170-177; 54 (1953) 178-181; P. MEINHOLD, loc. cit., 1676-1680; W. TELFER, en «*Journal of Theol. Studies*» 3 (1952) 79-83; H. MARROU, en «*Analecta Bollandiana*» 71 (1953). 3-20, que propone la fecha 161-169. H. VON CAMPENHAUSEN, art. *Polykarp*, en *Religion für Geschichte und Gegenwart*, v, 449, que se inclinaria mejor hacia 167-168.

29. Un resumen con un largo extracto (8-19) se conserva en EUS., *Hist. eccl.* iv, 15. Existe una versión latina muy antigua. Entre los tres documentos, las divergencias son mínimas.

30. A. PUECH, *Histoire...*, II, 301.

31. P. MONCEAUX, *La vraie légende dorée*, París 1928, 113, que nota igualmente las diferencias.

32. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Gotinga 1938.

33. *Mart. Polyc.*, 1, 1; 19, 2.

Como Jesús, Policarpo ora en el huerto antes de ser arrebatado<sup>34</sup>. Ora sobre la hoguera<sup>35</sup>, como Jesús había orado sobre la cruz. El mismo recurso al Padre en uno y otro caso, la misma ofrenda total, pues el martirio es una liturgia.

#### *Indicaciones dispersas.*

El relato comienza con un exordio que termina en forma de deseo: «Que en vosotros se multiplique la misericordia, la paz y la caridad<sup>36</sup> de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo»<sup>37</sup>.

Este encabezamiento presenta un caso único en el presente relato: Dios Padre y nuestro Señor son colocados en un mismo plano en la atribución de los diversos dones espirituales. La doxología final, por lo contrario, está dirigida directamente al Señor Jesucristo «con el Padre y el Espíritu Santo»<sup>38</sup>. Pero data del siglo IV<sup>39</sup>.

Como en san Lucas, la oración imprime aquí ritmo a todo el relato. Policarpo pasa su vida de retiro orando día y noche<sup>40</sup>. Durante la oración tiene una visión<sup>41</sup>. Al ser arrestado, el obispo pide una hora de plazo para orar<sup>42</sup>. Ora sobre la hoguera antes de dar su vida<sup>43</sup>. Tanto como de la fe cristiana, Policarpo es testigo de la oración.

No se contentó con recomendar a los filipenses que rogaran por los gobernantes y enemigos<sup>44</sup>, sino que él mismo ruega por la Iglesia universal: «Día y noche, no tenía otra ocupación que rogar por todos los hombres, y señaladamente por las iglesias esparcidas por toda la tierra; cosa, por lo demás, que tenía siempre de costumbre»<sup>45</sup>. Discípulos y testigos habían quedado impresionados por este hombre de oración. Oración incesante, oración universal, fiel al evangelio, como lo había recomendado el apóstol san Pablo. El obispo había aprendido en la escuela de Juan el sentido de la contemplación y de la ágape universal.

34. *Mart. Polyc.*, 7, 3. 35. *Mart. Polyc.*, 14.

36. La agrupación de las tres virtudes sólo se halla en Iuda 2. El texto: «Gracia y paz os sean concedidas copiosamente», se halla parcialmente en el encabezamiento de la carta del papa Clemente y de Policarpo.

37. *Mart. Polyc.*, *Insc.* 38. *Mart. Polyc.*, 22, 3.

39. Cf. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres*, 240.

40. *Mart. Polyc.*, 5, 1. 41. *Ibid.*, 5, 2.

42. *Ibid.*, 7, 3; 8, 1. 43. *Ibid.*, 14, 1-3.

44. *Polyc.*, *Phil.*, 12, 2-3. 45. *Mart. Polyc.*, 5, 1.



El relato permite esclarecer con más viva luz la oración de Policarpo. A los soldados que vienen a detenerlo, se apresura a darles de comer y beber, a pesar de lo tardío de la hora, cuanto tuvieran gana. Y los soldados tienen siempre hambre. En agradecimiento, sólo les pide el favor de que le dejen orar aún una hora <sup>46</sup>:

Al punto, pues, Policarpo dio órdenes de que se les sirviera de comer y beber en aquella misma hora cuanto apetecieran, y él les rogó, por su parte, que le concedieran una hora para orar tranquilamente. Permitiéronselo ellos, y así, puesto en pie, se puso a orar tan lleno de gracia de Dios, que por espacio de dos horas no le fue posible callar. Estaban maravillados los que le oían, y aun muchos sentían remordimiento de haber venido a prender a un anciano tan santo.

Una vez que, finalmente, terminó su oración, después que hubo hecho en ella memoria de cuantos en su vida habían tenido trato con él —pequeños y grandes, ilustres y humildes, y señaladamente de toda la universal Iglesia esparcida por la redondez de la tierra, vino el momento de emprender la marcha...

Este importante pasaje nos esclarece varios puntos importantes. Policarpo ora de pie, vuelto hacia oriente, según la costumbre cristiana <sup>47</sup>. Los que le rodeaban hubieron de sentirse impresionados por la piedad del obispo. El redactor precisa que Policarpo estaba «lleno de la gracia de Dios» <sup>48</sup>. La expresión describe, en san Juan, la gloria de Dios que mora en el Verbo encarnado y se manifiesta a los creyentes <sup>49</sup>. Esta concepción continúa el libro de los Hechos, en que Lucas afirma que el diácono Esteban estaba a su vez «lleno de gracia y fortaleza» <sup>50</sup>. El mismo libro da como sinónimo de *χάρις, πνεῦμα*, el Espíritu. Del mismo diácono se dice que estaba «lleno de fe y del Espíritu». La vida de Esteban, que sirve aquí de modelo, estaba sometida a la presencia y acción del Espíritu que se manifestaba en ella de manera constante <sup>51</sup>. El Espíritu le permite ver «los cielos abiertos».

46. Ibid., 7, 1 - 8, 1.

47. TERTUL., *Ad nationes*, 1, 13. ORÍG., *De oratione*, 32. Sobre el sentido que ha de darse a esta orientación, cf. F. J. DÖLGER, *Sol salutis*, 20-60; E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1-35.

48. *Mart. Polyc.*, 7, 3. 49. Ioh 1, 14.

50. Act 6, 8.

51. Cf. el mismo giro en Lucas, donde expresa que Cristo es conducido por el Espíritu, Lc 4, 1. Sobre el conjunto, cf. G. DELLING, art. *πλήρης*, en ThWNT VI, 284-285.

El autor del martirio, que imita a sabiendas el libro de los Hechos, parece aludir a los carismas de la comunidad apostólica <sup>52</sup>. El Espíritu ha comunicado al obispo una plenitud de dones espirituales <sup>53</sup>. El relato del martirio evoca el don de fortaleza <sup>54</sup> que Policarpo manifiesta ante el procónsul, el carisma de profecía y apostolado <sup>55</sup>. Nada tiene, por ende, de sorprendente que la oración del mártir brote de la riqueza y profundidad de su experiencia espiritual. Está inspirada por el Espíritu, alma de la oración cristiana. La sumisión entera del viejo entre las manos de Dios lo había puesto el abrigo de las desviaciones «pneumáticas», que habían conocido en tiempo de san Pablo los fieles de Corinto.

El relato contrasta por la sencillez del tono con que está narrada la visión del martirio, con la eferescencia carismática de la pasión de Felicidad y Perpetua. La oración de Policarpo se levanta sin cortar la nota, como naturalmente, hasta el éxtasis que le revela su muerte próxima.

La oración de Policarpo no se vuelve hacia sí, hacia su perseverancia personal, sino, como más tarde la de Fructuoso, abraza a los fieles, a la Iglesia y al mundo. Está sostenida por el kerygma, la misión de la Iglesia en y para la tierra entera. Ella atestigua la solidaridad que unía entre sí a las iglesias, como lo encareciera Ignacio, y la solicitud por ver la redención alcanzando al universo <sup>56</sup>. Oración necesariamente eficaz, porque corresponde a las miras de Dios y no conoce otra voluntad que la suya. Oración del Espíritu, que se da la mano con la oración del Señor, y la murmura.

A Policarpo, como a Esteban, le permite el Espíritu entrever la gloria de Dios en el momento que se pone en camino para compartir la alegría inefable del Señor. Como su fe, la oración de Policarpo se orienta hacia el Señor glorioso. Es escatológica. El martirio le permite recibir la herencia de los elegidos, como dirá él mismo <sup>57</sup>.

La oración de Policarpo es, en fin, una confesión de Cristo. «Si sufrimos por su nombre, démosle gloria», había escrito él mismo

52. G. DELLING, art. *πίμπλημι, ἐμπίμπλημι*, en ThWNT VI, 130.

53. Cf. también, en el mismo sentido, *1 Clem.*, 2, 2, donde se trata de la abundante efusión del Espíritu, y *2 Clem.*, 16, 4, donde se habla de oración, ayuno y limosna.

54. *Mart. Polyc.*, 12, 1. 55. Ibid., 5, 2; 16, 2.

56. Act 4, 24. Cf. supra, p. 179. Sobre san Pablo, ibid., 303.

57. Sobre la influencia del apócrifo *Martirio de Isaías*, cf. H.W. SURKAU, op. cit.

a los fieles de Filipos. La confesión, la alabanza de Cristo, tal es el sentido de la oración cristiana, del culto y del martirio. El proceso va a poner luminosamente en frente dos religiones, dos señores, dos cultos. Los paganos decían: César es el señor<sup>58</sup>, y le rendían culto divino. Para los cristianos, la fe, el culto se reducía a decir: Jesús es el Señor. Cincuenta años antes, Plinio el Joven había pedido a unos cristianos que ofrecieran incienso y vino al emperador; pero también que maldijeran a Cristo: *male dicerent Christo*, al cual sabía él cantaban himnos a coros alternos. Era el solo rasgo, sin duda el más característico, que la pesquisa romana había retenido de la liturgia cristiana<sup>59</sup>. Ello confirma que la confesión de fe tenía un carácter himnico; los himnos, valor de confesión de fe<sup>60</sup>.

El procónsul de Asia pide igualmente al anciano: Blasfema de Cristo. Negar o confesar, tal es el dilema. La confesión de fe corresponde a la solemne afirmación que Jesús había hecho de su mesianidad ante Poncio Pilato<sup>61</sup>. Policarpo subraya el alcance escatológico de esta confesión<sup>62</sup>. El Espíritu que asiste visiblemente al anciano, le da la tranquila fortaleza para confesar a su rey que lo ha salvado y a quien él sirve<sup>63</sup> desde hace ochenta años. Confesión que es, a par, expresión de la fe y del culto<sup>64</sup>.

Policarpo, lo mismo que sus ovejas, adora a Cristo como a Hijo de Dios y no rinde culto a ningún hombre, así sean los mártires, sino únicamente a Jesús, «que sufrió por la salud de todos los que se salvan en el mundo entero»<sup>65</sup>. Policarpo da su vida para atestiguar esta fe, objeto de su confesión<sup>66</sup>; su martirio concreta y prolonga el culto tributado a Cristo en las celebraciones litúrgicas.

Es de notar el cuidado con que los cristianos de Esmirna distinguen de la adoración debida a Cristo el culto tributado a un mártir<sup>67</sup>. «Esta protesta de los fieles de Esmirna es el grito de la conciencia cristiana; su fe en el Hijo de Dios es tan alta, que no puede sufrir que nadie, fuera de Él, así se trate de los mártires, sea objeto del mismo culto»<sup>68</sup>.

58. *Mart. Polyc.*, 8, 2. 59. *PLIN.*, *Epist.*, x, 96, 5.7.

60. E. STAUFFER, *Theologie des N. Testaments*, 214.

61. 1 Tim 6, 12-13. 62. *Mart. Polyc.*, 11, 2.

63. El término empleado por Policarpo tomó en la Iglesia antigua una consonancia litúrgica. Cf. H. RENGSTORF, art. δούλος, en *ThWNT* II, 277, nota 98.

64. E. STAUFFER, *Theologie des N. Testaments*, 214.

65. *Mart. Polyc.*, 17, 2-3.

66. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 204-205.

67. *Mart. Polyc.*, 17, 2, 3.

68. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 205.

Tenemos aquí la primera mención del uso cristiano de celebrar sobre la tumba del mártir el aniversario de su muerte. Culto que se enlaza con el ordinario de los muertos, de que apenas si se distingue en sus orígenes<sup>69</sup>. Esta reunión pudo comprender una ceremonia con canto de los salmos, lectura de los libros santos, homilía del obispo, y terminar acaso con la liturgia eucarística<sup>70</sup>, a fin de unir en una misma celebración el sacrificio del primero de los mártires y el de sus imitadores. Ello explicaría las alusiones litúrgicas de la *Passio*, escrita con miras a la ceremonia.

### *La oración de Policarpo.*

El autor de la pasión pone en labios del mártir expirante una oración que presenta interés teológico y litúrgico considerable. Es una pieza maestra de la historia antigua de la oración cristiana.

¿Cuál es su valor de autenticidad? Evidentemente, hay que tener en cuenta la parte redaccional y las intenciones de edificación de la carta. Está demasiado armoniosamente balanceada para expresar la espontaneidad de la improvisación. No hay, sin embargo, que negar que refleje los sentimientos del mártir<sup>71</sup>. De todos modos, representa un testimonio de capital importancia sobre la oración cristiana a mediados del siglo segundo.

El narrador describe la muerte como una oblación sacrificial. «Él entonces, con las manos atrás y atado como un carnero egregio, escogido de entre un gran rebaño, preparado para el sacrificio<sup>72</sup>, holocausto<sup>73</sup> acepto<sup>74</sup>, a Dios...» En ello reconoce el privilegio de una elección particular.

69. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1912, 29.

70. F.J. DÖLGER, 'Ιχθὺς, II, Munster 1922, 567-568. Cf. también P. TH. CA-MELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres*, 229.

71. El juicio de E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 238-239, sobre la autenticidad de la oración, nos parece harto severo.

72. La palabra θυσία, que expresa primeramente la acción de ofrecer, evoluciona hacia el objeto de la ofrenda, y más especialmente hacia la oblación de las personas en el culto cristiano (*1 Clem.*, 36, 1 y, sobre todo, Rom 15, 16, que une προσφορά y εὐπρόσδεκτος).

73. El término ὀλοκαύτωμα se emplea siempre en un contexto litúrgico y se refuerza en sus diversos usos por referencias a los sacrificios del Antiguo Testamento (Mc 12, 33; 1 Sam 15, 22; Hebr 10, 6,8; Ps 40, 7; *1 Clem.*, 18, 16; Ps 51, 18; *Bern.*, 2, 4,5; Is 1, 11; 2, 7; 7, 22).

74. La palabra δεκτός es empleada por los LXX para los sacrificios del

Tras el lenguaje cultual caro a Policarpo, como a su maestro Ignacio, se expresa el don de la vida ofrecida a Dios, pero ofrecida también en beneficio de la comunidad de la Iglesia. Al consumir su salud, «el mártir hace brotar una fuente de salud para la Iglesia»<sup>75</sup>. El martirio es descrito como la liturgia del confesor de la fe.

Entonces, levantados sus ojos al cielo, dijo:

Señor Dios omnipotente, Padre de tu amado y bendecido siervo Jesucristo, por quien hemos recibido el conocimiento de ti, Dios de los ángeles y de las potestades, de toda la creación y de toda la casta de los justos, que viven en presencia tuya.

Yo te bendigo,

porque me tuviste por digno de esta hora,  
a fin de tomar parte, contado entre tus mártires,  
en el cáliz de Cristo,

para resurrección de eterna vida, en alma y cuerpo,  
en la incorrupción del Espíritu Santo:

Sea yo con ellos recibido hoy en tu presencia,  
en sacrificio pingüe y aceptable,

conforme de antemano me lo preparaste

y me lo revelaste y ahora lo has cumplido,

Tú, el infalible y verdadero Dios.

Por lo tanto, yo te alabo por todas las cosas,

te bendigo y te glorifico,

por mediación del eterno y celestial Sumo Sacerdote,

Jesucristo, tu siervo amado,

por el cual sea gloria a ti con el Espíritu Santo,

ahora y en los siglos por venir. Amén.

La gran oración de Policarpo, que se introduce por una epiclesis y termina en doxología, se funda en los textos del Nuevo Testamento, señaladamente de los Hechos de los apóstoles y de san Pablo. Las reminiscencias litúrgicas son numerosas. La cosa no tiene nada de sorprendente, pues por esta época el celebrante improvisaba aún la anáfora eucarística según un esquema dado.

culto. El término se aplica a los sacrificios de la era escatológica (Is 56, 7). La literatura sapiencial espiritualiza el culto y, finalmente, los sustituye por la vida y la oración del justo (Prov 16, 7; 15, 8). Los hombres que obran de esta manera son *δεκτοί*. Esta espiritualización del culto se prosigue en el Nuevo Testamento. El servicio de la comunidad de Filipos es para Pablo una *θυσία δεκτή* (Phil 4, 18). Pablo aplica la misma palabra a su actividad pastoral (Rom 15, 16, con la palabra *προσφορά*). La palabra se aplica, finalmente, a un hombre o a un grupo de hombres (Act 10, 35; cf. 2 Cor 8, 12).

75. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gotinga 1938, 73

El mártir dirige su oración a Dios Padre, como se acostumbra en todos los textos litúrgicos. Dios es llamado Señor omnipotente, como en las aclamaciones de tono litúrgico que encontramos ya en el Apocalipsis y en la oración del papa Clemente. La denominación «Padre de Jesucristo» añade al Antiguo Testamento la revelación del misterio cristiano. La fórmula, cara a Pablo<sup>76</sup>, fue empleada por Policarpo en su carta<sup>77</sup>. Se halla también en las fórmulas litúrgicas, por ejemplo, en la *Tradición apostólica*<sup>78</sup>. El título: «Dios de los ángeles y de las potestades y de toda la creación»<sup>79</sup>, está tomado del Antiguo Testamento. El de «Dios de toda la raza de los justos que viven en su presencia» es una expresión cara al autor del martirio<sup>80</sup>.

Cristo es llamado «tu *παῖς* amado y bendecido». Volvemos a encontrar aquí el título arcaico de Cristo, que, como hemos analizado, se mantuvo en las fórmulas antiguas de la liturgia<sup>81</sup>. La expresión confirma el carácter litúrgico de la oración de Policarpo.

El término *εὐλογητός* ordinariamente aplicado al Padre, es aquí dado al Hijo de Dios. Se encuentra frecuentemente en el Nuevo Testamento<sup>82</sup>, particularmente en san Pablo<sup>83</sup>, y en los padres apostólicos<sup>84</sup>, ordinariamente en las fórmulas de doxología. El título «amado», dos veces dado a Cristo en esta oración, es uno de los títulos tradicionales del Hijo de Dios, que se encuentra ya en los evangelios<sup>85</sup> y en la carta de Clemente de Roma<sup>86</sup>. La mediación de Cristo nos ha dado «el conocimiento». Volvemos a encontrar aquí una afirmación de la *Didakhé* y de la carta del papa Clemente.

Fiel a la tradición bíblica, Policarpo bendice a Dios por la gracia que se le concede, en fórmulas en que abundan los rasgos joánicos<sup>87</sup>.

76. Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3; Col 1, 3, siempre con *Kyrios*.

77. POLIC., *Phil.*, 12, 1.

78. Por ej., la oración para la consagración de un obispo.

79. Cf. el *Deus virtutum* de los salmos y de Iudá 9, 17.

80. Se la encuentra en *Mart. Polyc.*, 17, 1. Sólo se la encuentra además en HERMAS, S., IX, 17, 5. Cf. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 198, nota 4

81. Cf. supra, p. 450, 515. 82. Lc 1, 68.

83. Cf. supra, p. 181-186, 215s, 257. 84. IGN., *Eph.*, 1, 3; *Bern.*, 6, 10.

85. Mt 3, 17; 17, 5 y par. 86. *I Clem.*, 59, 2, 3.

87. La mención «de este día y de esta hora» evoca Ioh 12, 27; la «resurrección de la vida» Ioh 5, 29. Acaso también «el cáliz», a Ioh 18, 11. Hay que recordar que el anuncio del «cáliz que hay que beber» (Mt 20, 22-24) se hace igualmente a los hijos de Zebedeo y, por tanto, a Juan; Jesús le anuncia que «beberá el cáliz», anunciando sus pruebas que son bien conocidas de Policarpo.

El obispo ha sido escogido en el número de los mártires, lo que le permite participar en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, que él explicó a los filipenses<sup>88</sup>. Para lograrlo, Policarpo debe beber el cáliz<sup>89</sup> a imitación de Cristo, expresión que el Señor emplea para anunciar las pruebas de su pasión, cuando los hijos de Zebedeo le piden los primeros puestos en su reino. Jesús les habla del «bautismo que debe recibir», del «cáliz que tiene que beber»<sup>90</sup>, alusión manifiesta a su muerte dolorosa que compartirán los mártires<sup>91</sup>. La expresión se aclara cuando descubrimos en filigrana la liturgia bautismal y eucarística<sup>92</sup>. «La muerte del mártir es bautismo, porque el bautismo fue muerte»<sup>93</sup>.

Policarpo aspira al martirio sin presunción, por fidelidad al evangelio, en que se dice que el discípulo debe seguir al Maestro hasta en el dolor y la muerte. Tal es la economía de la salud, para alcanzar «la resurrección de vida eterna, en alma y cuerpo, en la incorrupción del Espíritu Santo»<sup>94</sup>. Estos temas son por igual caros a Policarpo y a Ignacio<sup>95</sup>, que había hablado de ellos en su carta al obispo de Esmirna. Ellos expresan la esencia de la fe y esperanza cristianas. Las fórmulas apoyadas en *ποτήριον* se esclarecen, si son reminiscencias eucarísticas<sup>96</sup>.

Es fácil hallar en las liturgias lugares paralelos de muchas expresiones: «juzgar digno..., de esta hora..., de ser contado en el número..., de la vida eterna en cuerpo y alma»<sup>97</sup>. Hay que añadir

88. POLIC., *Phil.*, 2, 1; 12, 2.

89. Mt 20, 22-23. El cáliz designa la pasión de Cristo. Para el substrato bíblico de la imagen, cf. Is 51, 17, 22; Jer 25, 15; Thren 4, 21; Ez 23, 33. Hallamos también el cáliz en Mt 26, 42. Cf. *Epistola apostolorum*, 15.

90. Mc 10, 38; Mt 20, 22. Las expresiones de Marcos son tal vez una alusión a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Podría relacionarse esta imagen con la carta de Ignacio: «por bebida quiero la sangre, que es amor incorruptible» (IGN., *Rom.*, 7, 3), en que se mezclan las ideas de eucaristía y de martirio.

91. Cf. L. GOPPELT, art. *ποτήριον*, en ThWNT VI, 152-153.

92. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums...*, 60-61.

93. La palabra es de R. REITZENSTEIN, en ZNTW 13 (1912) 11.

94. Expresión paulina; cf. por ej., 1 Cor 15, 42.50.53. Con 2 Tim 1, 10; 2 Clem., 14, 5.

95. IGN., *Philad.*, 9, 2; *Pol.*, 2, 3.

96. J.A. ROBINSON, *Liturgical echoes in Polycarp's prayer*, en «Expositor» V, 9 (1899) 63-72, relaciona la oración con la liturgia de san Marcos, ed. BRIGHTMAN, 134. En todo caso, las expresiones empleadas por *Pol.* están muy cercanas a los cánticos eucarísticos antiguos o a los cánticos de la comunión, muy antiguos, publicados por A. DMITRIEVSKI, *Opisanie liturgiceskikh rukopisej khranjasckihsj v. Bibliotekakh pravoslavnago Vostoka*, Τύπικα, Kiev 1901, 174. Y en nuestra obra *Prêtres des premiers chrétiens*, París 1952, 206.

97. Estas semejanzas han sido cuidadosamente notadas por J.A. ROBINSON,

una oración a que alude Orígenes, en que se hallan también las mismas fórmulas: «A menudo decís: Dios omnipotente, concédeme ser contado en el número de tus profetas, concédeme ser contado en el número de los apóstoles de tu Cristo, a fin de que nos encontremos con el mismo Cristo»<sup>98</sup>.

En el momento de ir a la muerte, Policarpo da gracias a Dios de haber sido «juzgado digno de ser contado en el número de sus mártires», y recibir así «su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa»<sup>99</sup>. De la bendición, la oración pasa a la petición:

Sea yo con ellos recibido hoy en tu presencia,  
en sacrificio pingüe y aceptable,  
conforme de antemano me lo preparaste  
y me lo revelaste y ahora lo has cumplido,  
Tú, el infalible y verdadero Dios.

Policarpo presenta, con humildad, el martirio no solamente como el cumplimiento de la economía de la salud, sino también como la parte personal de esta obra, según se lo anunciara la visión. Se somete a la voluntad divina. Una vez más, recurre el obispo al vocabulario cultual para describir el martirio como un sacrificio. La palabra *θυσία* expresa en san Pablo la oblación del Calvario<sup>100</sup>, pero también el culto espiritual que deben los cristianos ofrecer a Dios en su cuerpo<sup>101</sup>. La expresión permite a Policarpo unir el sacrificio de Cristo y el de los fieles.

Como Ireneo, Policarpo ve en los acontecimientos el desenvolvimiento de una economía en que se inserta y que Dios conduce a su acabamiento. Dios es llamado infalible<sup>102</sup> y verdadero<sup>103</sup>, expresiones que se hallan parcialmente en la carta a Tito y que repiten las *Constituciones apostólicas*.

*Liturgical echoes in Polycarp's prayer*, loc. cit. El artículo se halla resumido en P. CAGIN, *L'anaphore apostolique et ses témoins*, París 1919, 134-136.

98. Citado por P. CAGIN, op. cit., según J.A. Robinson. El texto está sacado de la homilía 19, in *Ieremiam*.

La misma expresión *μῆρος* se funda en Apoc 22, 19 y se halla [en IGN., *Pol.* 6, 1.

99. Apoc 22, 19. 100. Eph 5, 2.

101. Rom 12, 1. J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, parte II: *S. Ignatius, S. Polycarpus*, Londres 1883-1889, cita Act 7, 14, ad loc.

102. Tit 1, 2.

103. Frecuentemente aplicado a Dios en el Antiguo Testamento; por ej., Ex 34, 6; Num 14, 18; 3 Esdr 8, 90; 3 Mac 2, 11. La expresión se halla en Apoc 3, 7; 6, 10; 19, 11.

La oración termina en alabanza:

Por lo tanto, yo te alabo por todas las cosas, te bendigo y te glorifico, por mediación del eterno y celestial sumo sacerdote Jesucristo, tu siervo amado.

Las frases «te alabo, te bendigo, te glorifico» se encuentran también en la gran doxología del *Codex Alexandrinus*, el gloria, usado en la liturgia latina, rehecho por las *Constituciones apostólicas*<sup>104</sup>, que introdujeron la intercesión del sumo sacerdote Jesucristo<sup>105</sup>. La acumulación de expresiones de alabanza pudiera provenir de aclamaciones imperiales o de la influencia de los salmos<sup>106</sup>. Policarpo puede depender de una fuente que le sería común con la gloria.

La intercesión del sumo sacerdote Jesucristo es eco de la carta a los Hebreos<sup>107</sup>, de la carta a los Filipenses<sup>108</sup> y de la de Clemente<sup>109</sup>, al evocar la mediación del «sumo sacerdote<sup>110</sup>, eterno<sup>111</sup> y celestial»<sup>112</sup>. La doxología, claramente trinitaria<sup>113</sup>, se engrana en Cristo<sup>114</sup>. Dos elementos nuevos que hacen dudar de su autenticidad. La forma presente se encuentra también en la *Tradición apostólica*<sup>115</sup>, en la liturgia de san Marcos<sup>116</sup>, y es la forma regular de la liturgia etiópica<sup>117</sup>. Los copistas pudieron estar influidos por el uso litúrgico del momento; pero sería excesivo concluir que la oración misma sea inauténtica<sup>118</sup>.

104. *Const. ap.*, VII, 47, 2.

105. J. LEBRETON, en «Recherches de science religieuse» 13 (1923) 324.

106. Según CL. BLUME, *Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo*, en «Stimmen aus Maria-Laach» 73 (1907) 43-62. Apud J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 435, nota 22. (trad. castellana: *El sacrificio de la misa*, BAC, 1951).

107. Hebr 2, 17; 3, 1.

108. *POLIC., Phil.*, 12, 2.

109. *1 Clem.*, 36, 1; 61, 3.64.

110. Añádase IGN., *Philad.*, 9, 1. El tema será caro a la escuela de Alejandría, en la cual Clemente y Orígenes lo explotarán.

111. El epíteto *αἰώνιος* se reserva estrictamente a Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento. La epístola a los Hebreos (9, 14) lo aplica una vez al Espíritu Santo. Cf. H. SASSE, art. *αἰώνιος*, en *ThWNT* I, 208.

112. El adjetivo *ἐπουράνιος* es más complejo. Sin prefijo, circunscribe en Mateo el dominio del Padre (5, 48; 6, 14; 15, 13; 18, 35). San Juan (3, 12) y, sobre todo, san Pablo emplean más frecuentemente el epíteto con prefijo. En la epístola a los Hebreos y en *POLIC., Phil.*, 2, 1, el neutro designa el dominio del sumo sacerdote. A la persona de Cristo sólo se aplica en 1 Cor 15, 48.

113. Para la forma trinitaria, cf. ya JUST., *1 Apol.*, 65, 3 y 67, 2.

114. Otro ejemplo señalado por J. W. TYRER, en «Journal of Theol. Studies» 23 (1922) 390, en las *Acta Pauli et Theclae*. Cf. también J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Munster 1925, 128, nota 11.

115. Por ej., en la oración para la consagración del obispo.

116. Cf. ed. de BRIGHMAN, 126.

117. *Ibid.*, 191.

118. J.A. ROBINSON concluye no solamente la inautenticidad de la

La estructura anafórica de la oración se explica si recordamos que, en muchas ocasiones, el obispo de Esmirna había improvisado la oración consagratória en la comunidad, dentro de normas, expresiones y temas que se encuentran también aquí con la mayor naturalidad. El paralelismo entre la oblación de Cristo, ritualizada en la eucaristía, y el martirio de los cristianos le permite explicar la oración de su oblación en referencia constante a una liturgia que aflora, presente dondequiera, sin que sea posible ceñirla de manera más precisa<sup>119</sup>. Pasa con esta oración lo mismo que con las alusiones litúrgicas del Apocalipsis.

El discípulo de Juan, obispo y mártir, expresa aquí en forma de oración «el homenaje más profundo, más apasionado de un alma que cree y se da»<sup>120</sup>. Volvemos a encontrar aquí los temas de la oración eucarística y de la oración cristiana simplemente. La oración se dirige a Dios, Padre omnipotente, creador del mundo visible e invisible. Él guía por su providencia la historia de la salud y los acontecimientos que han preparado para Policarpo este día glorioso.

Jesucristo es inseparable del Padre, cuya naturaleza y designios comparte. Él es, a par, el siervo y el hijo que lo manifiesta al mundo y a los elegidos. Sumo sacerdote, glorificó al Padre hasta la cruz y hasta la gloria que comparte con Él. En adelante, el culto y la oración de la Iglesia, asentados en Él, pasan por su mediación. El Espíritu Santo, puesto menos de relieve, es el principio de la incorrupción para el alma y el cuerpo, como lo dirán las epiclesis de la liturgia<sup>121</sup>, al explicar la acción santificante del Espíritu. El amén solemne<sup>122</sup> expresa la aquiescencia total sellada por la sangre y el martirio.

Los milagros relatados después de la muerte del obispo, sea cual

doxología, sino de toda la oración, en «Expositor» v, 9 (1899) 63-72. Cf. también J.A. ROBINSON en «Journal of Theol. Studies» 24 (1923) 141-144. Había que distinguir cuidadosamente las dos. La tradición manuscrita de la doxología es bastante embrollada. Ésta depende de influencias litúrgicas que han podido actuar sobre los copistas, ateniéndose al uso del momento, como notó bien H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs*, 16, nota 1.

119. Reconocido explícitamente por E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 240.

120. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 200.

121. Por ej., *Const. apost.*, VIII, 14, 2. La anáfora de san Basilio

122. Sobre el empleo del verbo *ἀναπέμπω*, cf. JUST., *1 Apol.*, 65, 3; 67, 5. CLEM. ALEX., *Paed.*, III, 12; *Strom.*, VII, 6.

«Amén» es empleado con artículo por 1 Cor 14, 16.

fuere su parte de maravilloso, se explican por el entusiasmo de los testigos; sólo a título complementario conservan una significación para la interpretación del martirio.

La víctima les parecía «no carne que se asa, sino pan que se cuece»<sup>123</sup>. Es difícil no ver aquí una alusión a la eucaristía. El martirio prolonga el sacrificio de Cristo: de una y otra parte, un mismo pan ofrecido<sup>124</sup>, un mismo cáliz<sup>125</sup>. La unidad realizada conduce el martirio a su acabamiento. La imagen tiene, pues, un matiz escatológico<sup>126</sup>. El perfume de incienso, evocado en un contexto cultural, puede significar que el elegido se halla ya en el cielo<sup>127</sup>, al evocar las entradas triunfales de los vencedores<sup>128</sup>, o expresa más simplemente el sacrificio de olor agradable ofrecido<sup>129</sup> a Dios por el mártir y aceptado por Él. El navío cuya vela se hinche llega al puerto. El martirio prolonga la celebración eucarística y le da su significación existencial. Las alusiones del relato se explican tanto mejor cuanto que pudieron introducir la celebración eucarística el día aniversario.

## II. LAS PRIMERAS ACTAS DE LOS MÁRTIRES

Las más antiguas relaciones martiriales tenían por objeto guardar vivo el recuerdo escrito de los confesores muertos por la fe, servir de instrucción y sostener el fervor de los fieles. La cosa aparece claramente en la carta de los Esmirniotas, sobre el martirio de Policarpo, y en la carta sobre los mártires de Lyon.

Los textos más antiguos redactados en griego datan de la segunda mitad del siglo II. Estos relatos históricos primitivos llevan el sello del medio y momento que los vieron nacer<sup>130</sup>. Su valor histórico «salta a los ojos»<sup>131</sup>. La sencillez se alía con una sinceridad perfecta<sup>132</sup>. Las actas de Justino inauguran la hagiografía romana.

123. *Mart. Polyc.*, 15, 2. 124. *Ibid.* 125. *Ibid.*, 14, 2.

126. Cf. H. RIESENFELD, *Das Brot von den Bergen*, en «Eranos» 54 (1956) 148.

127. Cf. K. HOLL, *Die Vorstellung vom Märtyrer und Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Gesamte Aufsätze*, 2, Tübinga 1928, 72, n. 4.

128. Según A. STUMPF, art. εὐωδία, en ThWNT II, 809.

129. Tema caro a san Pablo para caracterizar la vida cristiana, Phil 4, 18; Eph 5, 2; sobre todo, 2 Cor 2, 15; *Bern.*, 2, 10.

130. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, 151.

131. P. MONCEAUX, *La vraie légende dorée*, 73.

132. A. PUECH, *Histoire...*, II, 297.

Son las actas más antiguas y fidedignas que poseemos. La carta sobre los mártires de Lyon atestigua en 177 la situación y progresos del cristianismo en el valle del Ródano. Las actas de Carpo, Papilo y Agatónica nos llevan a Pérgamo, en el Asia Menor cristiana. Las actas de los mártires escilitanos son el primer documento del África cristiana y abren la hagiografía de cristiandades sobre las que estamos particularmente bien informados. A ellas seguirá la joya que constituye el diario de Perpetua y su martirio, contado por testigos en el año 203. En 185 muere mártir en Roma el filósofo Apolonio. Sus actas han sido demasiado reelaboradas con miras a una apología cristiana, para que puedan competir con la frescura de otros relatos. El martirio, en fin, de Potamiana nos traslada a Alejandría, cuya importancia tendremos aún ocasión de apreciar.

Uno de los intereses mayores de esta literatura martirológica es darnos a conocer la fe y piedad del pueblo cristiano. En ella encontramos fieles de toda edad y condición, hombres y mujeres, notables y esclavos, obispos como Potino, burgueses como los mártires de Lyon, retóricos o filósofos. No son literatos, sino testigos que viven el drama de su fe. Se hallan en situación. La oración brota de su fe en el momento en que los hechos expresan mejor que las palabras su fidelidad. Actas y pasiones han sabido estampar en relatos ora pintorescos, ora dramáticos estos retratos de cristianos con emoción y relieve, donde se expresa la fe y piedad de las primeras generaciones cristianas.

### *Justino y sus compañeros*<sup>133</sup>.

El martirio de Justino completa el testimonio de sus escritos. El relato tiene el aspecto de un proceso verbal. Es uno de los más preciosos entre los que han llegado a nosotros. Justino es portavoz de sus compañeros. Respuestas y afirmaciones concuerdan perfectamente con sus *Apologías*. Los detalles referidos, la ironía de Rústico, amigo de Marco Aurelio, su repugnancia respecto al dogma de la resurrección, son garantías de autenticidad.

133. Seguimos, salvo indicación contraria, el texto de la edición de R. KNOPF - G. KRÜGER, Tübinga 1929. En ella se hallan las *Actas de Justino*, 15. «Su valor no ha sido nunca seriamente puesto en duda», H. DELEHAYE, *Les Passions ...*, 119.

Como en la mayoría de los relatos martirologicos, el interrogatorio ofrece a Justino ocasión de confesar su fe, y lo hace proclamando al Dios único, creador y demiurgo del universo. Cristo, siervo y *Kyrios*, anunciado por los profetas, mensajero de salud, pero también maestro de hermoso saber, es Hijo de Dios. Rústico pregunta por el dogma que sigue Justino, y éste responde:

El dogma que nos enseña a dar culto al Dios de los cristianos, al que tenemos por Dios único, el que desde el principio es hacedor y artífice de toda la creación, visible e invisible; y al Señor Jesucristo, por hijo de Dios, el que de antemano predicaron los profetas que había de venir al género humano, como pregonero de salvación y maestro de bellas enseñanzas.

Y yo, hombrecillo que soy, pienso que digo bien poca cosa para lo que merece la divinidad infinita, confesando que, para hablar de ella, sería menester virtud profética, pues proféticamente fue predicho acerca de este de quien acabo de decirte que es hijo de Dios. Porque has de saber que los profetas, divinamente inspirados, hablaron anticipadamente de la venida de Él entre los hombres.

Se evocan las reuniones litúrgicas. Finalmente, Rústico interroga con curiosidad personal a Justino acerca de la resurrección de los cuerpos, que el filósofo cristiano confiesa claramente:

Si sufro eso que tú dices, espero alcanzar los dones de Dios; y sé, además, que a todos los que hayan vivido rectamente les espera la dádiva divina hasta la consumación de todo el mundo.

Justino y sus compañeros reciben la sentencia de muerte «glorificando a Dios». El relato termina con una doxología dirigida a Cristo, como la que acaba el martirio de Policarpo<sup>134</sup>. Ésta será la regla ordinaria en la literatura martirologica.

*Actas de Carpo, Papilo y Agatónica*<sup>135</sup>.

Eusebio conoció la relación original del martirio de Carpo, Papilo y Agatónica. De él poseemos varias recensiones. La latina, por la sobriedad del relato y la ausencia total de lo maravilloso, pa-

134. *Mart. de Polic.*, 21, 22.

135. La fecha del martirio ofrece dificultades. El texto actual lo pone bajo Decio. Pero gran número de historiadores actuales lo adelantan al reinado de Marco Aurelio. Cf. M. SIMONETTI, *Studi agiografici*, Roma 1955, 95-107.

rece la más fiel, hasta el punto de que los críticos han podido creer encontrarse en presencia del texto conocido por Eusebio<sup>136</sup>. Las actas ponen de relieve la piedad de los tres mártires.

Carpo invoca abiertamente a Cristo: «Yo soy cristiano y, a causa de la religión y el nombre de nuestro Señor Jesucristo, no puedo ser de los vuestros»<sup>137</sup>. Papilo, por su parte, apela al Dios vivo y repite el tema paulino de la espiritualización del culto por la vida cristiana y el martirio:

Desde mi juventud sirvo a Dios y nunca he sacrificado a los ídolos vanos, sino que me ofrezco a mí mismo al Dios vivo y verdadero que tiene poder sobre toda carne<sup>138</sup>.

En medio de las torturas, atestigua la presencia reconfortante de Cristo:

Estos tormentos no existen; yo no siento dolor, porque hay alguien que me conforta, a quien tú no puedes ver<sup>139</sup>.

Papilo recibe, finalmente, su condenación a muerte dando gracias a Cristo, a quien se dirige en la oración:

Papilo bajó de las gradas del estrado, levantó los ojos al cielo y dijo: Te doy gracias, Señor Jesús, de que, siendo un vaso de ignominia, te has dignado cambiarme en vaso de honor<sup>140</sup>.

Sobre la cruz, Papilo está alegre y sonríe. Los que le rodeaban le preguntan sorprendidos:

—¿Por qué sonríes?

—He visto la gloria de mi Dios y me alegro de verme en adelante libre de vosotros y no conocer ya vuestras miserias.

En el momento en que arde la hoguera, Papilo, levantados los ojos al cielo, ora diciendo: «Señor Jesucristo, recibe mi alma.» Y así rindió su espíritu<sup>141</sup>.

Carpo, a su vez, fue atado al madero. Cuando lo alcanzó el fuego, oró diciendo: «Señor Jesucristo, tú sabes que sufrimos por tu nombre.» A estas palabras, expiró<sup>142</sup>.

136. EUS., *Hist. eccles.*, iv, 15, 48. Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions...*, 138. Seguimos la edición del texto latino publicado por H. DELEHAYE en «*Analecta Bollandiana*» 38 (1940) 150-153, y su numeración.

137. *Actas de Carpo, Papilo y Agatónica* 12.

138. *Ibid.*, 23. 139. *Ibid.*, 25. 140. *Ibid.*, 27.

141. *Ibid.*, 29-30. 142. *Ibid.*, 32.

Agatónica, en fin, fue condenada a muerte. Sobre la hoguera, «la sierva de Dios gritó tres veces: Señor Jesucristo, ven en mi ayuda. Por ti estoy sufriendo.» Fueron sus últimas palabras<sup>143</sup>. Las actas terminan con una doxología a Cristo.

Dos cosas se desprenden de estas actas: los mártires tienen conciencia de su unión con Cristo en el martirio y oran a Cristo manifestándole su confianza y gratitud.

### Los mártires de Lyon.

Eusebio nos ha conservado en su *Historia eclesiástica*<sup>144</sup> la mayor parte de la carta que las iglesias de Lyon y Viena dirigieron a los hermanos de Asia y Frigia. Con raro poder de evocación, se nos describe en ella el martirio de cierto número de cristianos acaecido el año 177. Sin pretensión alguna literaria, el testigo ocular que redacta, un semiletrado, supo descubrir y pintar el fondo de las almas y transmitirnos el ardiente misticismo que animó a los héroes de la fe. Es, a decir de Renan, uno de los trozos más extraordinarios que posea literatura alguna<sup>145</sup>.

Si no hallamos oración explícita, el fervor religioso, la intensidad de la fe es tal, que la vida espiritual estalla por todas partes. Aquí encontramos de nuevo el entusiasmo de un Ignacio «por unirse con Cristo». El relato no cae nunca en la exaltación, a la que estaban expuestas las iglesias en el montanismo<sup>146</sup>.

Se trata en él a menudo de confesión de la fe, sin que ésta se desenvuelva nunca. Del joven Vetio Epágato se dice: «Estaba poseído del celo de Dios e hirviendo del Espíritu»<sup>147</sup>. Haciendo un juego de palabras con su oficio de abogado, el redactor añade: «La verdad es que él tenía al verdadero Paráclito dentro de sí, el Espíritu mismo de Zacarías», con quien se lo compara. Y Eusebio comenta el relato afirmando que «el Espíritu Santo le aconsejaba»<sup>148</sup>.

Más adelante se dice: «Los confesores se sentían animados por la alegría de haber dado testimonio de su fe, la esperanza de las

143. Ibid., 41. 144. EUS., *Hist. eccl.*, v, 1, 1-2, 8.

145. RENAN *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París 1882, p. 340.

146. El relato no apunta, sin embargo, directamente al montanismo. Cf. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, París 1961, 39-43.

147. 1, 9.

148. *Hist. eccl.*, v, 3, 3.

divinas promesas, el amor a Cristo y el Espíritu del Padre»<sup>149</sup>. Si el Padre se encuentra al principio y fin de esta palabra espiritual, la piedad de los mártires se concreta en su devoción a Cristo. El sufrimiento los configuraba con Cristo, a quien ellos reservaban el título de mártir. En esta falange, Blandina aparece no solamente como una imagen de Cristo crucificado, sino como una oración viva, la oración encarnada. «No cesaba de orar con fuerte voz»<sup>150</sup>. Parece haber alcanzado un grado singular de vida interior. «Absorta toda en su esperanza, en los bienes prometidos, en su fe, continuaba el diálogo con Cristo»<sup>151</sup>. He aquí uno de los testimonios más conmovedores en su concisión de la oración interior, del silencio en que las almas privilegiadas se unen, desde aquí bajo, con su Señor. Hasta en su discreción, el relato atestigua el diálogo solitario que unía a Blandina con su Dios. El redactor que habla del Cristo «que nos inicia a la vida de Dios»<sup>152</sup>, ¿tuvo el presentimiento de lo que podía significar el misterio de este diálogo para la constancia y espera de la joven esclava? En estas honduras secretas se cumple, según palabra de Edith Stein, la obra de la redención. «En el diálogo silencioso del corazón con Dios se preparan las piedras vivas por las que crece el reino de Dios»<sup>153</sup>. Y Blandina fue una piedra privilegiada.

Como Cristo y Esteban, los confesores de la fe de Lyon ruegan por sus verdugos. «Rogaban por sus verdugos, como Esteban, el primer mártir: Señor, no les imputes este pecado»<sup>154</sup>.

### Los mártires de Scili<sup>155</sup>.

El primero en fecha de los documentos del África cristiana nos ofrece un espécimen típico de actas consulares que reproducen simplemente el informe de la audiencia de 17 de julio de 181. La sobriedad de esta página, de la que todo énfasis está excluido, garantiza su valor histórico, nunca puesto en duda.

149. 1, 34. Cf. artículo 19 de M. VILLER, en «Recherches de science religieuse» 24 (1924) 546.

150. 1, 41. 151. 1, 56. 152. 2, 3.

153. E. STEIN, *La prière de l'Église*, traducción por L.E. ZWIANER, París 1955, 49. 154. 2, 5.

155. En la ed. de R. KNOPF - G. KRÜGER, p. 28. H. DELEHAYE (*Les Passions des martyrs...*, 393-400) ha demostrado con sagacidad cómo un texto tan seguro ha sido cargado y reelaborado por los manuscritos.



En ella encontramos por vez primera en labios de Esperato y sus compañeros la respuesta *Deo gratias*<sup>156</sup> a la sentencia de condenación. Nartzalo añade: «Hoy estaremos como mártires en el cielo. *Deo gratias.*» Esta fórmula de acción de gracias, que proviene de san Pablo<sup>157</sup>, ha pasado como aclamación a la liturgia antigua, en que se expresa en primer término la gratitud más bien que la aquiescencia. Por encima del juez que es sólo comparsa, los mártires se dirigen a Dios en un movimiento de reconocimiento y confianza. Aquí la liturgia cristiana acaba en la oblación de la existencia.

### *Las actas de Apolonio*<sup>158</sup>.

Apolonio, como Justino, es filósofo. Los dos procesos se asemejan. Uno y otro tienen lugar en Roma. Juzgado por el prefecto del pretorio Perennis hacia el 183, Apolonio fue decapitado. El texto original, sin duda latino, se ha perdido. Se conservan dos versiones, una griega y otra armenia. Los discursos, de extensión desacomodada<sup>159</sup>, que pronuncia el filósofo cristiano, han hecho dudar de la autenticidad. El diálogo extraordinariamente vivo, el acento personal de Apolonio que va hasta el humor, la ausencia de todo lo maravilloso permiten, por lo contrario, confiar en el documento<sup>160</sup>.

El procónsul pide a Apolonio que sacrifique. El filósofo toma pie de la idea de sacrificio. Atestigua primeramente el lugar que ocupa la oración en la comunidad cristiana.

Escúchame ahora sobre el sacrificio. Yo, y como yo todos los cristianos, ofrezco un sacrificio incruento y limpio a Dios omnipotente, al que ejerce soberanía sobre el cielo y la tierra y sobre todo aliento de vida; sacrificio que consta principalmente de oraciones por aquellos

156. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 518 (versión española: *El sacrificio de la misa*, BAC, 1951), parece exagerar la significación de aquiescencia y de salutación de la palabra *Deo gratias*. No tiene suficientemente en cuenta su empleo en las actas de los mártires. La respuesta de Nartzalo no deja lugar a dudas sobre la significación de acción de gracias de *Deo gratias*. Tertuliano confirma esta respuesta cuando escribe: *Damnatus gratias agit, Apolog.*, I, cf. 46.

157. 1 Cor 15, 52; 2 Cor 2, 14.

158. Texto griego en R. KNOPF - G. KRÜGER, 30. H. DELEHAYE, *Les Passions...* 125, establece el valor del texto.

159. El juicio de mal humor de AIMÉ PUECH (*Histoire...*, II, 306), que trata las actas de *qualité médiocre*, es severo y rara vez compartido.

160. H. DELEHAYE, *Les Passions...*, 132-133.

que son imágenes inteligentes y racionales, puestos por la providencia de Dios para reinar sobre la tierra. Por eso, conformándonos a un justo mandamiento, diariamente hacemos oración al Dios que mora en los cielos por Cómodo, que impera en este mundo, pues sabemos puntualmente que sólo por designio de Dios invicto, cuya inmensidad todo lo llena, y no de otro alguno, como antes dije, ejerce el imperio sobre la tierra<sup>161</sup>.

Apolonio, que no era sacerdote, no parece apuntar aquí a la celebración eucarística, sino a la oración de intercesión de los cristianos. Desde el papa Clemente, la Iglesia recuerda a los emperadores y gobernantes temporales. La oración de Apolonio está estrictamente dirigida a Dios: «Cristo nos mandó también respetar la ley, honrar al emperador y adorar al solo Dios inmortal»<sup>162</sup>. En ninguna parte se trata del culto tributado a Cristo, ni siquiera cuando Apolonio habla de la mediación del Verbo.

En el discurso de Apolonio, vemos aparecer en filigrana las fórmulas de las grandes oraciones y confesiones de la fe: «el Dios pantocrátor... Señor del cielo y de la tierra y de todo lo que respira»<sup>163</sup>.

Durante el segundo interrogatorio, un filósofo cínico retuerce al filósofo cristiano: «Apolonio, búrlate de ti mismo.» La respuesta de Apolonio está llena de grandeza: «Yo he aprendido a orar, no a burlarme»<sup>164</sup>. Más adelante resume su defensa: «Y yo esperaba, oh procónsul, que ibas tú a tener pensamientos religiosos y que por mi apología habían de iluminarse los ojos de tu alma y dar de este modo fruto tu corazón, dar culto al Dios hacedor de todas las cosas y elevar a Él solo, diariamente, tus oraciones por medio de las limosnas y humano porte, sacrificio incruento y limpio a Dios.»

Este texto confirma que Apolonio mira a la oración y no a la eucaristía, pues se invita al procónsul a cumplirla. Para ser acepto, el sacrificio — u oblación de la oración — debe estar reforzado por las obras de misericordia<sup>165</sup> y de humanidad<sup>166</sup>. La limosna

161. *Actas de Apol.*, 8. 162. *Ibid.*, 42.

163. *Ibid.*, 8. 164. *Ibid.*, 34.

165. Para el enlace entre limosna y oración, cf. Act 10, 4.31; 2 *Clem.*, 16 4. Bien visto por R. BULTMANN, art. *ἐλεημοσύνη*, en *ThWNT* II, 483.

166. La filantropía rara vez se aplica al hombre, más frecuentemente a Dios. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch z. N.T.*, 1558, trae un ejemplo en el *agraphon* 7 (E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, Giessen 1905, *Herrenlose Herrenworte*, 26-31).

era para los judíos una obra de piedad unida a la oración y al ayuno. El evangelio y la comunidad apostólica recomendaron constantemente unir la oración y la beneficencia. De esta unión tenemos aquí un nuevo testimonio. Apolonio añade a la beneficencia la φιλανθρωπία, que podría traducirse por conducta de caridad.

La oración cristiana es para Apolonio expresión de una fe que impregna toda la vida. Se funda en la acción y se prolonga en las obras de caridad. Dos concepciones de la vida, dos religiones se enfrentan aquí. El proceso de Apolonio prolonga el de Jesús ante la historia.

Se pronuncia la sentencia capital. Apolonio dice sencillamente: *Deo gratias*<sup>167</sup>.

#### *Martirio de Potamiana y Basíledes*<sup>168</sup>.

Eusebio<sup>169</sup> cuenta igualmente el martirio de la virgen Potamiana y del soldado Basíledes, muertos en Alejandría el año 202. El soldado encargado de conducir a la mártir al suplicio la defiende contra la chusma. «Conmovida por esta simpatía, anima al soldado a que tenga confianza; ella rogará por él cuando se halle cerca de su Señor y le pagará sin tardanza su noble actitud»<sup>170</sup>.

Tenemos aquí el testimonio más antiguo de la intercesión de los mártires, que ocupará un puesto considerable en la piedad cristiana. Los testimonios irán aumentando a lo largo del siglo tercero.

#### *Actas de Felicidad y Perpetua*<sup>171</sup>.

El relato de dos mujeres africanas y sus compañeros, martirizados el año 203 en Cartago, es una de las más bellas páginas de la antigüedad cristiana. Redactado en latín, el texto primitivo se

167. Preferimos esta versión a la que trae una fórmula más desarrollada, que proviene sin duda de una redacción posterior: «Doy gracias a mi Dios, prócnsul Perennis, con todos los que confiesan al Dios todopoderoso, a su Hijo único Jesucristo y al Espíritu Santo, por la sentencia que me trae la salud eterna» (46). En ninguna parte se evoca en las actas la filiación divina, y menos aún al Espíritu Santo.

168. Texto en R. KNOPF - C. KRÜGER, 44.

169. EUS., *Hist. eccl.*, VI, 5. 170. *Ibid.*, VI, 5, 3.

171. Texto en R. KNOPF - G. KRÜGER, 35. Sobre la autenticidad, que no se ha puesto nunca seriamente en duda, cf. H. DELEHAYE, *Les Passions...*, 63-72.

compone del diario de cautividad de Perpetua (3-10). Sáturo añadió el relato de una visión (11-13), y el resto es contado por un redactor anónimo (14-21). La introducción y el epílogo se atribuyen generalmente a Tertuliano<sup>172</sup>. El interés histórico de la relación no ha escapado a nadie. Es una mina de noticias para conocer la fe y la vida espiritual a fines del siglo II en el África cristiana. Este relato nos introduce en la vida interior de las jóvenes mártires. El prólogo, sin hacer explícitamente profesión de montanismo, presenta las profecías y visiones como nueva pentecostés del Espíritu, que continúa manifestándose en la Iglesia. Termina con la doxología clásica a Cristo.

El relato de Perpetua, cuyo carácter autobiográfico no ha sido nunca puesto seriamente en duda<sup>173</sup>, nos ofrece el primer testimonio personal de un mártir sobre su vida interior. No oímos ya a un historiador, sino a la propia interesada. Este diario atestigua una vida de oración intensa, que va tal vez hasta el éxtasis. Existe intimidad entre Perpetua y el Señor. Ella le somete toda decisión y le da gracias por todo beneficio. Al ser arrestada, es sólo catecúmena. En el momento de su bautismo, no pide favor extraordinario: «El Espíritu Santo me inspiró no pedir en el agua santa, sino la fuerza de resistir en la carne»<sup>174</sup>.

Esta humildad, esta moderación contrastan con la exaltación montanista. Nos hallamos acaso ante una discreta advertencia. Perpetua está bajo la dependencia del Espíritu, que le inspira su comportamiento y las intenciones de su oración. Él es el alma de su oración.

El episodio de su hermano Dinócrates, muerto de un cáncer a la cara, ilustra una vez más la importancia de la oración. Perpetua piensa súbitamente en él durante la oración. No es una distracción, sino una inspiración divina: «Y me di inmediatamente cuenta de que yo era digna y tenía obligación de rogar por él. Y empecé a hacer mucha oración por él y a gemir ante el Señor.» Perpetua continuó rogando por su hermano «todos los días», y hasta «día

172. Contra una redacción, ni parcial siquiera, de Tertuliano, E. RUPPRECHT, en «Rheinisches Museum für Philologie» 90 (1941) 177-192.

La mayor parte de los autores, con P. de Labriolle, ven ahí a Tertuliano; cf. «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes» 3 (1913) 126-132; *La crise montaniste*, París 1913, 338-353.

173. Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions...*, 65.

174. *Pasión de Perpetua y Felicidad*, 3, 3.

y noche», hasta que una nueva visión la aseguró sobre su suerte. He aquí un ejemplo de oración de intercesión en favor de un muerto <sup>175</sup>.

Perpetua es más explícita cuando cuenta la visión referente a su martirio: «Y yo, que tenía conciencia de hablar familiarmente con el Señor, de quien tan grandes beneficios había recibido... oré y me fue mostrado lo siguiente» <sup>176</sup>.

Parece que «el Señor» designa aquí a Cristo. Él es, por lo demás, el que se aparece bajo figura del pastor. Él es quien asegura a los mártires que serán oídos <sup>177</sup>. La intimidad con el Señor en la oración aparece como un favor especialmente concedido a los mártires. El testimonio de Perpetua se da la mano con el de Blandina. Este diálogo solitario podía llegar hasta la visión y el éxtasis. La visión parece brotar de la oración. No parece ser insólita, sino una condición privilegiada concedida a los confesores <sup>178</sup>. Hemos encontrado algunas alusiones eucarísticas. El pastor, que debe representar a Cristo, cuenta Perpetua, «me llamó y me dio un bocado de queso que ordeñaba (*mulgebat*), y yo lo recibí con las manos juntas, y me lo comí. Todos los circunstantes dijeron: Amén.» Alusión probable al rito que hacía dar leche al neófito en el momento de su primera comunión para simbolizar la entrada en la tierra prometida. El rito, a decir de Tertuliano <sup>179</sup>, era practicado entre los marcionitas. Hipólito cuenta que, entre los naasenos, la leche significaba el alimento de los perfectos <sup>180</sup>.

En su visión, Sáturo oye el trisagio.

La relación del redactor anónimo, sin tener el valor del diario, nos ofrece precisiones sobre la oración de los mártires a la hora del desenlace. Los confesores de la fe ruegan juntos por Felicidad, para que pueda dar a luz antes de su martirio y se asocie así a ellos hasta el fin. Son inmediatamente escuchados. Felicidad gime con los dolores de su maternidad. Un carcelero ironiza diciéndole: «¿Qué

harás cuando seas entregada a las fieras?» La respuesta hace de la pobre esclava la émula de Blandina:

Ahora soy yo la que sufro; pero entonces será otro el que sufra por mí, porque yo sufriré por Él <sup>181</sup>.

Bella afirmación de la intimidad entre la mártir y Cristo, que nos permite adivinar la profundidad a que pudo arraigarse la fe cristiana en lo que tiene de más íntimo. Cada mártir obtiene el género de muerte que había pedido en la oración común con la tranquila seguridad, apoyado en la palabra del Señor: «Pedid y recibiréis» <sup>182</sup>. Perpetua marcha «cantando» al suplicio. Antes de continuar el martirio, los confesores se dieron el beso de paz <sup>183</sup>.

El relato nos ilustra las diversas formas de la oración. Oración personal y oración común se sostienen mutuamente, atestiguando una comunión y solidaridad exquisita entre los confesores de la fe. La pasión termina con una oración a los mártires que acaso sea obra de Tertuliano <sup>184</sup>. El prestigio de los mártires era tal en la antigüedad cristiana, tales muestras de respeto que se les daba en vida y, sobre todo, después de su muerte, que la oración a los mártires brotaba espontáneamente del corazón de los creyentes. Esta invocación no es aún oración de intercesión <sup>185</sup>. En el momento en que se redacta esta invocación, Hipólito de Roma se dirige a los tres jóvenes del horno de Babilonia para pedirles que intercedan en su favor <sup>186</sup>.

La pasión de Felicidad y Perpetua ofrece dos doxologías dirigidas a Cristo, la segunda de las cuales le asocia indirectamente al Padre y al Espíritu Santo <sup>187</sup>.

175. *Ibid.*, 7, 1-3; 8, 1. 176. *Ibid.*, 4, 1-2.

177. *Ibid.*, 19.

178. Es difícil decir si su descripción es obra de Perpetua o si el redactor, amigo del montanismo, no ha añadido por su cuenta. La comunión que le ofrece el pastor con un bocado de queso es tal vez un rito montanista de la secta de los artotiritas, según A. PUECH, *Histoire...*, II, 584.

179. TERT., *Ad Marcion.*, 1, 14.

180. *Elench.*, v, 8, GCS 26, Berlín 1916, 94. Para la interpretación, cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 389.

181. *Pasión de Perp. y Fel.*, 15, 2.

182. *Ibid.*, 19, 1 = Mt 7, 7.

183. *Ibid.*, 21, 3.

184. P. DE LABRIOLLE, en «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes» 3 (1913) 126-132.

185. Cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, 130.

186. HIPOL., *Comm. in Danielem*, II, 30, ed. BONWETSCH, p. 90. Cf. también H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, 131, que, curiosamente, no tiene en cuenta la invocación que termina la *Pas. de Perp. y Fel.*

187. *Pasión de Perpetua y Felicidad*, 1, 5; 21, 5.

## III. ACTAS Y PASIONES DEL SIGLO III

La Iglesia vive un período de paz hasta el advenimiento de Decio (250-253). Con este emperador perseguidor, los cristianos pasan por el período más turbulento de su historia. Si es cierto que se dan numerosos apóstatas, los confesores de la fe inclinan, sin embargo, la balanza. También la literatura martirológica se enriquece con nuevos relatos. Asia Menor y África son las que mejor conservaron las actas de sus mártires.

«En oriente, a pesar de la floración extraordinaria de la hagiografía bizantina, muchos de los antiguos relatos escaparon por milagro a las alteraciones y a la destrucción»<sup>188</sup>. En África, por las calamidades de las invasiones, los viejos textos, que no interesaban ya a nadie, se conservaron al otro lado de los mares en los manuscritos de las bibliotecas, sin embellecimiento ni deformación. En el análisis de estos textos que van a engrosar el pliego de la oración antigua, es menester evitar la monotonía, que resultaría pronto fastidiosa. Procediendo de manera más sintética, los testimonios se adicionarán y ganarán en significación.

Antes que la «hagiografía épica» o novelada emplee el tema de la oración como un lugar común con miras a la edificación<sup>189</sup>, las actas y pasiones que ofrecen garantía de autenticidad, notaron cuidadosamente los sentimientos de los mártires que ofrecían su vida a Dios. Estas notaciones concernientes a la oración, son numerosas y, en muchos casos, tan espontáneas, que no es posible recusar el peso de su testimonio. Aquí nos limitamos a las actas cuya autenticidad es reconocida por la crítica.

Casi todos los escritos son contemporáneos de los acontecimientos y disponen de procesos verbales oficiales para la redacción. Algunas relaciones reproducen fragmentos que provienen de los mártires mismos, como en el caso de Pionio y de Montano y sus compañeros. Los relatos siguen un esquema bastante semejante. Vamos a hacer su inventario para descubrir lo que atañe a la oración.

La época de persecución es tiempo de fervor y vida espiritual. Todos los cristianos se familiarizan con la eventualidad del marti-

rio. En este sentido son característicos los escritos de Orígenes. Los fieles buscan la soledad para prepararse al martirio en el recogimiento y la oración. Es el caso de Policarpo. Lo mismo hacen Agape, Irene y sus compañeros<sup>190</sup>.

*Interrogatorio y confesión de la fe.*

El interrogatorio comprende siempre una intimación a la que responde una confesión de la fe. Tenemos múltiples ejemplos.

En el martirio de Pionio encontramos uno:

—Sacrifica — le dijo Polemón.

Respondió Pionio:

—No quiero sacrificar.

Dijole el otro de nuevo:

—¿Por qué?

Y Pionio:

—Porque soy cristiano.

Nuevamente Polemón:

—¿A qué Dios adoras?

Respondió Pionio:

—Al Dios omnipotente, que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y también a todos nosotros: al que nos da cuanto tenemos y a quien hemos conocido por su Verbo, Jesucristo<sup>191</sup>.

La confesión de Sabina, detenida con Pionio, es bastante semejante:

Polemón: ¿A quién adoras tú?

Sabina: Al Dios omnipotente, que ha hecho el cielo y la tierra y nos ha creado a nosotros, al que conocemos por su Verbo, Jesucristo<sup>192</sup>.

Más curiosa es la respuesta de Asclepiades a la pregunta del procónsul:

Polemón: ¿A quién adoras tú?

Asclepiades: A Cristo Jesús.

Polemón: ¿Es otro Dios?

190. *Mart. de Policarpo*, 5, 1-2; *Mart. de Agape, Irene...*, 1, 3, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 2 y 95.

191. *Mart. de Pionio*, 16, 3, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 54.

192. *Ibid.*, 9, 6.

188. P. MONCEAUX, *La vraie légende dorée*, París 1928, 56.

189. Bien visto por H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs...*, 270-271.

Asclepiades: No, es el mismo Dios que acaban de confesar los otros <sup>193</sup>.

El Dios confesado es aquel a quien se dirige la oración cristiana. Cristo, mediador, se le asocia en una misma fe y mismo culto.

La confesión del obispo Cipriano es todavía más explícita, y precisa las súplicas que los cristianos dirigen a Dios, uniendo así confesión y oración.

El obispo Cipriano dijo:

—Yo soy cristiano y obispo, y no conozco otros dioses sino al solo y verdadero Dios, que hizo el cielo y la tierra y cuanto en ellos se contiene. A este Dios servimos nosotros los cristianos; a éste dirigimos día y noche nuestras súplicas por nosotros mismos, por todos los hombres y, señaladamente, por la salud de los mismos emperadores <sup>194</sup>.

Esta respuesta, plenamente conforme a la teología cipriánica de la oración, como veremos más adelante, inflexiona la confesión de la fe hacia la oración que ella implica y provoca.

No de otro modo habla la pasión de Fructuoso.

El gobernador: [Los emperadores] han dado orden de adorar a los dioses.

Fuctuoso: Yo adoro al Dios único que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contiene <sup>195</sup>.

Julio, veterano del ejército, no responde de otra manera.

Máximo: ¿Qué milicia has seguido?

Julio: He seguido las armas, y a mi debido tiempo me licencié como veterano. Temiendo siempre a Dios, que hizo el cielo y la tierra, le he tributado culto, y ahora le sigo ofreciendo mi servidumbre <sup>196</sup>.

Crispina de Tagora nos trae el eco de Numidia. Poseemos el proceso verbal del último interrogatorio, el año 304. El procónsul Anulino le pide «que haga un sacrificio a los dioses por la salud de los príncipes».

Crispina: Yo no he sacrificado nunca ni sacrificaré sino en honor del Dios verdadero y de su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que vino a este mundo y sufrió por nosotros.

193. *Ibid.*, 9, 8-9.

194. *Actas de Cipriano* 1, 2, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 62.

195. *Mart. de Fructuoso*, 2, 2, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 83.

196. *Actas de Julio*, 2, 3, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 105.

Gobernador: Deja esa superstición y dobla la cabeza ante los altares de los dioses romanos.

Crispina: Yo adoro cada día a mi Dios omnipotente y no conozco a otro.

El gobernador insiste, afirmando que toda el África ha sacrificado.

Crispina: Jamás se me hará sacrificar en honor de los demonios. Yo sacrifico al Señor que ha hecho el cielo, la tierra, el mar y todo lo que encierran.

El gobernador no se da por vencido y vuelve a la carga: ¿Qué sacrilegio hay en obedecer a los edictos imperiales?

Crispina: ¡Perezcan los dioses que no han hecho el cielo y la tierra! Yo sacrifico en honor del Dios eterno que permanece por los siglos de los siglos, que es Dios verdadero y temible, que hizo el mar, la verde hierba y la tierra seca. Mas los hombres que Él mismo hizo, ¿qué pueden darme? <sup>197</sup>.

Eusebio de Cesarea, que conoció y publicó todo el legajo de las actas de los mártires palestinos, resume así la confesión de Afanio y Agapio.

[Afanio] confesaba con voz fuerte su fe en Dios, daba testimonio de Cristo y Cristo daba testimonio de él por la fuerza maravillosa que lo sostenía... Él se contentaba con repetir: «Confieso que Cristo es Dios, que es Hijo de Dios.» Tal era su testimonio <sup>198</sup>.

Y Agapio:

Doy testimonio delante de todos vosotros de que sólo existe un Dios que vosotros debéis conocer y adorar, el Dios que ha creado el cielo y la tierra. Todo lo que me sucede lo soporto por su nombre con la alegría del Espíritu <sup>199</sup>.

De este manojito de textos, venidos de los horizontes más diversos, independientes unos de otros, se desprende la estructura de la

197. *Actas de Crispina* 1, 3; 1, 7; 2, 3, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 109-110.

198. *EUS., Sobre los mártires de Palestina*, GCS ed. SCHWARTZ, Leipzig 1908, 912.

199. Ed. SCHWARTZ, *ibid.*

confesión de la fe. Generalmente, es teocéntrica; a veces, cristocéntrica. La mayoría de los mártires confiesan al Dios único y verdadero, creador del cielo y de la tierra según la fórmula tomada al Antiguo Testamento, que se encuentra también en los escritos del Nuevo, donde el acento se pone sobre el acto creador de Dios<sup>200</sup>, fundamental en toda la economía de la salud. Este punto se hallaba también en las confesiones de san Ireneo<sup>201</sup>. Cristo se halla unido a Dios, como Verbo suyo o como mediador. Cristina lo asocia al culto rendido a Dios. Uno de los compañeros de Pionio reconoce que confesar al Dios vivo o confesar a Cristo es lo mismo. Los mártires de Palestina confiesan la divinidad de Cristo. Sólo la confesión de Agapio es claramente trinitaria.

#### *Orar día y noche.*

La confesión de la fe entraña la oración. Cipriano las asocia<sup>202</sup>. La vida de oración, que encontramos ya en Policarpo, Blandina y Perpetua, se halla también en las actas y pasiones que aluden a ella frecuentemente. Las afirmaciones son también aquí demasiado numerosas para no expresar una situación general que impresionó a los testigos.

El tiempo pasado en los calabozos era empleado para intensificar este trato con Dios. De Pionio y sus compañeros se dice: «Los mártires cantaban en paz las alabanzas de Dios... En este calabozo podían a placer conversar con Dios y orar día y noche»<sup>203</sup>. Oración en cierto modo ininterrumpida, porque se había convertido en segunda naturaleza, en vida del alma cristiana.

Los mismos mártires, al volver a la nueva audiencia, «alababan a Dios de haber permanecido inquebrantables en confesar el nombre de Cristo; ni el magistrado pagano ni el obispo apóstata habían podido acabar con su fe. Ellos terminaron el día cantando salmos y haciendo oración y mutuamente se animaban a la perseverancia»<sup>204</sup>.

Esta oración, nutrida de los salmos, se movía dentro de los marcos de la oración bíblica: adoración, alabanza y acción de gra-

200. Cf., por ej., Act 13, 14.15; 17, 24; Rom 4, 17; 1 Petr 4, 19. Esto ha sido bien notado por E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments*, 221.

201. Cf. el análisis supra, p. 546-549. 202. *Actas de Cipriano* 1, 2.

203. *Mart. de Pionio*, 11, 5. 204. *Ibid.*, 18, 12.

cias. También estaba poblada de las grandes intenciones de la Iglesia que nos descubre san Cipriano: «A este Dios servimos nosotros los cristianos; a éste dirigimos día y noche nuestras súplicas por nosotros mismos, por todos los hombres y, señaladamente, por la salud de los mismos emperadores»<sup>205</sup>. Oración universal como la de Policarpo, como la de Pablo de Cesarea, que recuerda la de Clemente de Roma.

#### *Invocaciones a Cristo durante las torturas.*

Las invocaciones, encontradas ya en las actas de santa Agatónica, se hallan también, más ricas aún, en las de Saturnino y sus compañeros<sup>206</sup>. Fueron anotadas en el momento de ser pronunciadas. «El que esto escribe estaba presente en la escena y había recogido de boca del mártir estas palabras conmovedoras», escribe el padre Delehaye<sup>207</sup>.

Los confesores habían sido detenidos en el momento de la celebración eucarística. De Abitinas son conducidos a Cartago. Su alegría se expresa en sus palabras: «Alegres y jubilosos, no cesaron en todo el camino de entonar cánticos al Señor»<sup>208</sup>. La oración no los abandona a lo largo de sus torturas. La dirigen a Dios, pero sobre todo a Cristo cuyo martirio prolongan.

Mas el gloriosísimo mártir Télica, en medio de la rabia de los verdugos, dirigía a Dios, con acción de gracias, súplicas como éstas:

—Gracias sean a Dios. En tu nombre, Cristo, Hijo de Dios, libra a tus siervos<sup>209</sup>.

A par de la voz, manaba la sangre del mártir, suplicando a Dios; y, acordándose de los mandatos del evangelio, entre las desgarraduras de su cuerpo, pedía perdón por sus enemigos. Y era así que, en medio de las gravísimas torturas de sus llagas, increpaba tanto a sus atormentadores y al procónsul con palabras como éstas:

—Obráis injustamente, infelices; estáis obrando contra Dios. ¡Oh Dios altísimo, no les imputes estos pecados!...

—¡Dios mío ten compasión de mí! Te doy gracias, Señor; por tu

205. *Actas de Cipriano*, 1, 2.

206. Aquí hemos de referirnos a la ed. de TH. RUINART, Ratisbona 1859, 414.

207. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs...*, p. 116.

208. *Actas de los ss. Saturnino, Dativo*, 4, ed. RUINART, 416.

209. *Ibid.*, 5.

nombre, dame fuerza para sufrir. Libra a tus siervos del cautiverio de este siglo. Te doy gracias, y no tengo bastantes fuerzas para dár-telas <sup>210</sup>.

Más adelante, Télica repite:

—Para gloria. Doy gracias al Dios de los reinos. Ya se me presenta el reino eterno, el reino incorruptible. Señor Jesucristo, somos cristianos, a ti servimos; tú eres nuestra esperanza, tú eres la esperanza de los cristianos. ¡Dios santísimo, Dios altísimo, Dios omnipotente! A ti te rendimos alabanzas, por tu nombre, Señor Dios omnipotente <sup>211</sup>.

A la oración espontánea se mezclan las reminiscencias litúrgicas, como el trisagio y versículos de los salmos.

Télica es relevado por el senador Dativo. Su actitud no es diferente.

Bajo la furia del verdugo dirigía al Señor súplica como ésta:

—¡Oh Cristo Señor, no quede yo confundido!

El Señor escuchó su oración. Cuando el procónsul repitió las torturas, él repetía su primera oración:

—¡Te ruego, oh Cristo, no sea yo confundido! <sup>212</sup>.

Saturnino, a su vez, fue suspendido en el potro.

Este, entretanto, contemplaba, más que sentía, la carnicería de su propio cuerpo, y, teniendo su mente y su alma suspensas en el Señor, no tenía en nada el dolor de su cuerpo. Sólo rogaba al Señor diciendo:

—¡Socórreme, te suplico, oh Cristo! Ten piedad de mí. Salva mi alma, guarda mi espíritu, para que no quede yo confundido. ¡Suplicote, oh Cristo: dame fuerza para sufrir! <sup>213</sup>.

La tortura vuelve a empezar y el presbítero sigue orando:

—¡Te ruego, oh Cristo, óyeme! Gracias te doy, Dios mío; manda que sea yo degollado. ¡Te suplico, oh Cristo, ten compasión de mí! ¡Oh Hijo de Dios, socórreme! <sup>214</sup>.

Le llega la vez al lector Emérito:

En medio de las torturas oraba:

—¡Te ruego, oh Cristo, socórreme! Contra el mandato de Dios estáis

210. Ibid., 6.      211. Ibid., 6.      212. Ibid., 7; 8.  
213. Ibid., 9.      214. Ibid., 10.

obrando, ¡oh infelices!... ¡Te suplico, oh Cristo! A ti alabanzas. ¡Cristo Señor, dame fuerzas para sufrir! <sup>215</sup>.

Mientras así oraba, intervino el procónsul preguntándole:

—¿Tienes, pues, Escrituras en tu casa?

Respondió el mártir:

—Las tengo, pero en mi corazón...

¡Te suplico, oh Cristo! A ti alabanzas. ¡Líbrame, oh Cristo; por tu nombre padezco! Por breve tiempo padezco, con gusto padezco. ¡Cristo Señor, no sea yo confundido! <sup>216</sup>.

El lector Ampelio, encargado de la guarda de las Escrituras, ora a su vez; «¡Oh Cristo, yo te alabo! ¡Oh Cristo, escúchame!» Lo mismo otro Saturnino, hijo del anterior, que afirmaba también llevar las Escrituras en su corazón, y oraba así: «¡Te suplico, oh Cristo, dame fuerza para sufrir; en ti está mi esperanza» <sup>217</sup>.

Todos estos mártires habían sido arrestados bajo la doble inculpación de conservar las Escrituras sagradas y celebrar los misterios eucarísticos. Nada tiene de sorprendente hallar en sus labios una oración nutrida de Escritura, señaladamente de los salmos, en que afloran las reminiscencias litúrgicas. Su vida de oración era tan intensa que se describe a Saturnino, «absorto en Dios», sin prestar atención a los tormentos de su cuerpo <sup>218</sup>.

La oración de los mártires se dirige indiferentemente a Dios y a Cristo. No separa al Hijo del Padre, expresándoles su alabanza, acción de gracias y petición. Respira confianza y tranquila seguridad. Su causa es la causa de Dios. Los mártires, como el Maestro, ruegan por sus verdugos. «En este combate terrible en que el alma, sacudida por las torturas del cuerpo, siente escapársele la fuerza, busca y encuentra su apoyo en Dios» <sup>219</sup>.

*Oración en el momento de la muerte.*

El *Deo gratias* en el momento de la condena capital se encuentra en Cipriano y Maximiliano, en Félix de Tibiuca y en Crispina de Tagora. La oración ha dado ritmo a los largos días de espera y brota espontáneamente de labios del mártir en el momento de la muerte. Aquí los testimonios de los relatos se acumulan hasta tal punto, que es imposible recusar tal unanimidad. Si las fórmulas

215. Ibid., 11.      216. Ibid., 11.      217. Ibid., 14.  
218. Ibid., 9.      219. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 229.

prestadas a los mártires han podido embellecerse y desarrollarse, el hecho mismo se impone.

Ora se menciona simplemente la oración, ora se nos da la forma misma de ella. Una sola vez, en el relato del martirio de Fructuoso y sus compañeros, parece que rezaran la oración del Señor (*orationis divinae*)<sup>220</sup>.

Pionio de Esmirna es conducido al estadio. Él mismo se desnuda de sus vestidos: «Y, mirando entonces sus miembros, que había conservado íntegros y sin mácula, levantó sus ojos al cielo, y dio gracias a Dios de que por su piedad le hubiera así conservado.» Se levantó el tronco de Pionio al lado del de Metrodoro, presbítero marcionita. Los dos estaban vueltos hacia oriente. Trajeron leña y se amontonaron los fajos en torno a los condenados. Pionio cerró los ojos. La chusma pensó que había expirado, pero él oraba en silencio. Fue subiendo la llama. Con inmensa alegría en su rostro, dijo: «Amén.» Luego: «Señor, recibe mi alma.» Un ligero estertor, y expiró sin dolor. Había puesto con confianza su alma entre las manos del Padre<sup>221</sup>.

Pionio muere, como Esteban, en alegría y paz; como Cristo, encomienda su alma en manos del Padre.

El fin de Fructuoso recuerda el de Policarpo. Como el obispo de Esmirna, el de Tarragona recuerda en su oración a la Iglesia entera. Un hermano, por nombre Félix, le pide se acuerde de él. Fructuoso le responde: «Yo debo pensar en la Iglesia católica entera, extendida de oriente a occidentes»<sup>222</sup>. Con sus compañeros, cuentan las actas, «no cesaban de orar hasta el momento en que entregaron su espíritu»<sup>223</sup>.

Flaviano, en el momento de morir, «se arrodilla para orar. Y en oración consumó su martirio»<sup>224</sup>. Lo mismo acontece con Gurias y Samunas:

Los dos se pusieron a orar. Detrás de ellos estaban el verdugo y los soldados, que oraban con ellos para implorar la misericordia de

220. La expresión queda vaga: *orationis divinae*, *Mart. de Fructuoso*, 4, 4, ed. R. KNOPF - KRÜGER, 84.

221. *Mart. de Pionio*, 21, 2,6-9, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 56.

222. *Mart. de Fructuoso*, 3, 3, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 84.

223. *Ibid.*, 4, 4.

224. *Mart. de Montano, Lucio y compañeros*, 15, 1, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 79.

Dios. Después de su oración dijeron: «Es aún de noche, nuestros hermanos están ausentes; ¿queréis vosotros sepultar nuestros cuerpos y cubrir nuestros restos según costumbre?» Estaban contentos de que pronto verían la faz de Cristo, y decían: «Padre de nuestro Señor Jesucristo, recibe nuestros espíritus y guarda nuestros cuerpos para la resurrección»<sup>225</sup>.

Otros relatos nos cuentan las oraciones mismas. Sea cual fuere la parte de interpretación posible, todavía pueden procurarnos indicaciones preciosas. El estudio de los manuscritos nos muestra la tendencia de los redactores a explicar progresivamente esta oración final.

El soldado Julio «tomó el pañizuelo, se vendó él mismo los ojos y tendió el cuello diciendo: Señor Jesucristo, por cuyo nombre sufro la muerte, yo te suplico que te dignes recibir mi espíritu con tus santos mártires»<sup>226</sup>.

Las actas de Félix, extremadamente sobrias, terminan con una oración: «El obispo Félix, levantando los ojos al cielo, con clara voz, dijo: Dios mío, a ti sean gracias. Cincuenta y seis años he vivido en este mundo. He guardado la virginidad, he observado el evangelio, he predicado la fe y la verdad. Señor de cielo y tierra, Jesucristo, por tu amor doblo mi cuello al verdugo, tú que permaneces para siempre»<sup>227</sup>.

Más sobrio es el relato de la muerte de Crispina. A la lectura de su sentencia de muerte, dijo: «Bendigo a Dios, que así se ha dignado librarme de tus manos. ¡Gracias a Dios! Y, signándose la frente, fue degollada por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a quien sea honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén»<sup>228</sup>.

Eusebio, en fin, nos ha conservado en estilo indirecto la oración de Pablo de Cesarea, cuyas actas había editado, lo que muestra la fuente de que el historiador había sacado sus informes.

El mártir pidió al verdugo, que estaba ya para cortarle la cabeza, un breve espacio de tiempo; y, obtenido, con clara y sonora voz suplicó a Dios, en primer lugar, por los de su propio pueblo, pidiéndole se reconciliara con él y le concediera lo más pronto posible la libertad;

225. *Mart. de Gurias y Samunas*, ed. O. VON GEBHARDT, *Die Akten der edessischen Bekenner*, en *Texte und Untersuchungen*, 37, Leipzig 1911, 55-57.

226. *Actas de Julio*, 4, 4, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 106.

227. *Actas de Félix*, 6, 1, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 91.

228. *Actas de Crispina*, 4, 2, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 111.



luego, pidió por los judíos, que se acercaran a Dios por medio de Jesucristo, y la misma gracia suplicó en su oración para los samaritanos; para los gentiles, que estaban en el error y desconocían a Dios, suplicó les concediera vinieran a conocerle y abrazar la verdadera religión, sin olvidar siquiera a la turbamulta que en aquel momento le rodeaba. Después de por todos éstos, ¡oh grande e inefable resignación!, se puso a suplicar a Dios por el mismo juez que le había condenado a muerte, por los supremos gobernantes y por el verdugo que le iba, de allí a un momento, a cortar la cabeza, rogándole, con voz que podía oír éste y todos los presentes, no les imputara el pecado que con él cometían <sup>229</sup>.

Cierto número de relatos añaden una alabanza dirigida a los mártires. Así, las actas de Fructuoso:

¡Oh bienaventurados mártires, que fueron probados por el fuego, como oro precioso, vestidos de la lorica de la fe y del yelmo de la salvación; que fueron coronados con diadema y corona inmarcesible, porque pisotearon la cabeza del diablo! ¡Oh bienaventurados mártires, que merecieron morada digna en el cielo, de pie a la derecha de Cristo, bendiciendo a Dios Padre omnipotente y a nuestro Señor Jesucristo, hijo suyo! <sup>230</sup>.

Lo mismo hay que decir de las actas de Montano, Lucio y sus compañeros <sup>231</sup>. El verdugo de Gurias y Samunas les pide intercedan en su favor <sup>232</sup>.

La doxología con que termina la mayoría de las actas y pasiones se dirige a Cristo, «a quien sea la gloria [el honor] por los siglos de los siglos. Amén» <sup>233</sup>.

#### IV. ORACIÓN Y MARTIRIO

Al término de este largo análisis, el martirio aparece como una experiencia de la Iglesia cuya importancia sería difícil exagerar.

229. EUS., *Liber de martyribus Palaestinae*, 8, 24.

230. *Mart. de Fructuoso*, 7, 2, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 85.

231. *Mart. de Montano y Lucio*, 23, 7, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 82.

232. *Mart. de Gurias y Samunas*.

233. Es el caso de los martirios de Pionio, Máximo, Lucio y Marciano, Cipriano, Fructuoso, Procopio, Irene de Sirmio, Crispina de Tagore, Sereno, Quirino. La doxología es dirigida a Dios en las actas de Conón, Mariano y Santiago. La doxología de las actas de Agape, Irene y Quionia es trinitaria: «En el reinado eterno de Jesucristo nuestro Señor, con el cual sea gloria al Padre, con (σὺν) el Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén.» Lo mismo sucede en el final de las actas de Fileas y Filoromo.

Experiencia tanto más preciosa cuanto que algunos testigos: san Ignacio, santa Perpetua, nos dejaron el diario de su vida interior. La literatura martirológica nos permite penetrar en el huerto cerrado de esta piedad de los mártires.

La oración de los confesores plantea la cuestión fundamental de la fe por la que mueren. Muchos relatos se abren a una confesión de fe explícita. De todos modos, el martirio mismo aparece como una confesión de Cristo y del Dios vivo. Ésta, como la oración, se funda en la fe en el «Dios vivo y verdadero, creador del cielo y de la tierra». A Él se dirige la oración solemne — señaladamente la acción de gracias — que se apoya en la oración litúrgica, como en el caso de Policarpo sobre la hoguera; lo mismo hay que decir de todas las reminiscencias litúrgicas que del corazón y de la memoria de los mártires suben a sus labios, como el *Deo gratias* y el *Kyrie eleison*.

La confesión de la fe inmerge a los mártires en la historia de la salud, que tomó cuerpo en la existencia y misión de Cristo. En Él se anuda el drama cristiano. «Cristo es el *Kyrios*» se opone a «César es el *Kyrios*». Asclepiades confiesa a Cristo Jesús. El juez le pregunta si se trata de otro Dios que el que los otros acaban de confesar, invocando al Dios del cielo y de la tierra. No, responde el mártir, es el mismo Dios que los otros acaban de confesar <sup>234</sup>. En Él se unen fe y oración, como atestigua un autor anónimo, probablemente Hipólito de Roma, cuando habla «de todos estos cánticos e himnos, escritos por los hermanos de los primeros tiempos, en que cantan a Cristo, Verbo de Dios, celebrándolo como a Dios» <sup>235</sup>.

El martirio prolonga el testimonio dado por Jesús ante la sinagoga y el mundo, y la pasión que selló con su sangre; él asocia más íntimamente al hombre con el misterio de Cristo muerto y resucitado <sup>236</sup>. El paralelismo entre el martirio y la pasión de Cristo aparece en filigrana a lo largo de todo el relato de la muerte de Policarpo. El poder de Dios resucitó a Cristo: el mártir va también a la muerte con la certidumbre de esta victoria divina sobre toda

234. *Mart. de Pionio*, 9, 8-9, ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 50.

235. EUS., *Hist. eccl.*, v, 28. Texto citado por J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 174.

236. El padre BOUYER escribe, en el mismo sentido: «La asimilación entre la eucaristía y el martirio debe ser comprendida exactamente. No significa que el martirio sea un equivalente de la eucaristía. Significa que lo que se da oscuramente en la eucaristía revela su realidad en el martirio: la presencia en nosotros de Cristo muerto y resucitado.» *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960, 254.

muerte, que funda la esperanza y el valor gozoso del confesor de la fe<sup>237</sup>. Como los apóstoles, el mártir es testigo de la resurrección de Cristo que entró en su gloria. Los signos escatológicos de los relatos — transfiguración, seguridad, contemplación de la gloria de Dios, perfume de los santos — atestiguan esta confesión escatológica<sup>238</sup>.

Por su pasión, cada mártir entra personalmente en el proceso escatológico intentado por Dios al mundo. El mártir sabe que este proceso es asunto de Dios, que le envía su Espíritu para asistirle cuando tiene que dar testimonio de su fe y de su esperanza ante el mundo<sup>239</sup>.

Esta imbricación del martirio y del misterio cristiano asegura la eficacia a la oración y al poder de intercesión de los confesores. Su causa se confunde con la de Dios y se inscribe en la economía divina de la salud, a la que no solamente se someten, sino que colaboran. Están, pues, como su Maestro, seguros de ser oídos. El martirio les asegura la *parresia*, es decir, el acceso a Dios; él funda su poder de intercesión cerca de Dios y de Cristo<sup>240</sup>. Las largas oraciones durante las detenciones son un largo diálogo con Cristo, como se expresa el hermano de santa Perpetua<sup>241</sup>. Espontáneamente, sobre el potro, la oración del mártir invoca al príncipe de los mártires, al solo verdadero mártir, de quien tiene origen y toma su valor todo martirio.

Esta intimidad con el Señor sobre la que vuelven varios relatos, funda no solamente la tranquila seguridad del mártir, sino también su esperanza de «juntarse con Cristo». Cristo está con el mártir, Cristo vence la prueba. Ignacio quiere «ser encontrado en Cristo Jesús para la vida eterna». Esta perspectiva escatológica se encuentra constantemente en la literatura martirológica. Como el *Kyrios* y con Él, el mártir marcha hacia su glorificación. Esta gloria le es ya en cierto modo concedida en su pasión, pues también el martirio, según la representación joánica, es una

237. Cf. H.W. SURKAU, *Martyrien in jüd. u. frühchristlicher Zeit*, 122.

238. K. HOLL, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakten, Gesammelte Aufsätze*, 2, 72.

239. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 106.

240. *Ibid.*, p. 89. Cf. también E. PETERSON, en «Rheinhold Seeberg Festschrift» I (1929) 283-297.

241. *Mart. de Perp. y Fel.*, 4, 1; ed. R. KNOPF - G. KRÜGER.

exaltación. Como en la trasfiguración de Jesús, visiones y éxtasis son una anticipación de la gloria futura. La alegría que ilumina a Pionio es ya el alba de la vida eterna. A través de la muerte, el mártir marcha a la vida del Espíritu, que en él se revela en el don de la vida.

La fusión del mártir con Cristo le hace descubrir más íntimamente a la Iglesia. Esta dimensión eclesiológica se halla más particularmente en el martirio de Policarpo y Fructuoso. El martirio los sumerge en el misterio eclesiológico. Es un experiencia eclesiológica que liga al mártir con Cristo y, por el mismo caso, con todos sus hermanos. El mártir sufre como un miembro del cuerpo de Cristo.

Sería fácil multiplicar los ejemplos en que los mártires afirman esta conciencia de miembros del cuerpo de Cristo. Es el caso, por ejemplo, de una Felicidad que contrapone los dolores de la maternidad a los de la arena. En el anfiteatro, dice, «otro sufrirá en mí»<sup>242</sup>. El martirio configura al miembro con su cabeza paciente.

San Agustín, que predicó tan a menudo en los aniversarios de los mártires, sobre todo africanos, ha hablado maravillosamente de la oración del miembro que sufre en quien Cristo prolonga su oración: «El cuerpo entero de Cristo gime en las pruebas, y hasta el fin de los siglos, hasta que acaben las pruebas, gime este hombre y grita a Dios y cada uno de nosotros, en la parte que le toca, grita en el cuerpo de este hombre»<sup>243</sup>.

La oración de Jesús alcanza su intensidad máxima en la oblación suprema, la de sus confesores adquiere su significación plena en Cristo y por Cristo. Policarpo y Fructuoso se acuerdan en su oración de la Iglesia entera, de todos los cristianos, de todos los hombres. Su martirio es como la prolongación de la oblación universal que se cumple de oriente a occidente sobre toda la haz de la tierra. La oración de los confesores de la fe muestra hasta qué punto ha impregnado la liturgia su piedad, hasta qué punto participan como miembros en el sacrificio de su cabeza<sup>244</sup>. Con los salmos que cantan en la cárcel, repiten la oración del pueblo de Dios. El martirio expresa el amén de su aquiescencia total.

242. *Ibid.*, 15, 3; ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 41.

243. AGUSTÍN, *In Ps 85*, 5; PL 37, 1085.

244. *Actas de Pionio*, 18, 12; ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 55. *Martirio de Conón*, 6, 2; ed. R. KNOPF - G. KRÜGER, 66.

No otro fundamento tiene el paralelismo entre la eucaristía y el martirio: una y otro actualizan el mismo misterio de salud que se cumple en la Iglesia; la una, en el sacramento del sacrificio de la cruz; el otro, en el sacrificio de la existencia cristiana. En uno y otro caso, el cuerpo roto, la sangre vertida forjan la comunidad, propulsan en la vida de los miembros la vida de Dios comunicada por Cristo. El vocabulario sacrificial de los mártires en su oración atestigua a su manera la conciencia del carácter sacerdotal de su oblación: el miembro participa en la oblación del sumo sacerdote.

Es sorprendente, como notó antaño E. Peterson<sup>245</sup>, que este aspecto eclesiológico del martirio haya retenido tan escasamente la atención de los teólogos que han tratado del cuerpo místico<sup>246</sup>. Él caracteriza la primera literatura martirológica respecto de las leyendas posteriores, en que los mártires increpan a los verdugos y paganos y les anuncian el castigo divino. Aquí, el confesor de la fe ruega y muere por el perdón y la reconciliación; como el diácono Esteban, ofrece su vida por la conversión y congregación universales. Policarpo y los otros mártires ruegan por sus perseguidores y verdugos con el mismo espíritu que lo hiciera el diácono Esteban antes que ellos. Esta oración brota de la misión de la Iglesia en el mundo. El mártir, de manera privilegiada, proclama así el advenimiento del reino. Tiene conciencia de que para ello ha sido enviado al mundo, con quien debe enfrentarse cueste lo que cueste, sea cual fuere el resultado de su misión o las repercusiones sobre su propia existencia. Debe estar dispuesto a sufrir por la misión recibida. La prueba no debe sorprender al cristiano, pues la persecución fue predicha por Jesús a su Iglesia como una condición normal de su existencia en el mundo.

En contraste con los relatos legendarios posteriores, en las actas analizadas el mártir no juzga al mundo recalcitrante, sino que ruega por que maduren las semillas evangélicas, que es el misterio de la gracia que lo trasciende. En este aspecto, su oración no es misionera en el sentido que le dan a veces los modernos, sino en la línea de la teología paulina, en que es sumisión del hombre

245. E. PETERSON, *Die Märtyrer und die Kirche*, en «Hochland» 34 (1936), 391. Se sorprende de que este aspecto haya casi escapado al padre Mersch y a F. Jürgensmeier.

246. El martirio no figura siquiera en los cuadros sinópticos del hermoso libro de E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, París 1936.

entero a la salud y evangelización del mundo, objeto del misterio de Dios<sup>247</sup>.

El alma de esta fe y de esta oración, a par la más eclesial y la más personal, es el Espíritu. Él ora en cada uno de los mártires, como ora en todos los cristianos. Él lleva el martirio, como lleva la oblación eucarística, a su consumación, a la *teleiosis*, como la llama Clemente de Alejandría<sup>248</sup>. Los carismas son en cierto modo la manifestación extraordinaria de esta presencia del Espíritu. Es más, cotidianamente, las actas y pasiones reconocen los efectos maravillosos del Espíritu en el alma de los mártires. Ignacio afirma deber a su presencia una penetración notable<sup>249</sup>.

Sería fácil multiplicar los testimonios dados a la acción extraordinaria del Espíritu en el alma de los mártires. «Aun siendo interior y secreta, esta acción admirable se nos revela en ciertos casos particulares que no son los menos bellos en esta historia prodigiosa y verdaderamente divina de los mártires cristianos»<sup>250</sup>. El Espíritu es el alma de la oración del martirio, porque conduce a los hijos al reino de Dios.

247. Cf. supra, p. 303s

248. La raíz *mart-* tiene significación forense, como ha notado bien H.W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristl. Zeit*, 141.

249. IGN., *Philad.*, 7, 2. Apud M. VILLER, en «Recherches de science religieuse» 24 (1924) 548.

250. *Ibid.*, 551.

## Capítulo IV

## LA ORACIÓN EN LA LITERATURA APÓCRIFA

Paralelamente a la literatura canónica y martiroológica se desarrollan los apócrifos del Nuevo Testamento. Lo que caracteriza a estos libros es su pretensión de igualarse con los escritos neotestamentarios. Se trata de una literatura, a par novelesca y legendaria, que florece en oriente, señaladamente en Siria, los siglos II y III. Su fin es completar, adornar y hasta reemplazar el texto sagrado con miras a satisfacer la curiosidad, alimentar la piedad e instruir por la abundancia de los discursos. Literatura de edificación cuyo carácter moralizante y a veces doctrinal salta a la vista.

Menos limpias intenciones animan las corrientes heterodoxas (doctetas, encratitas y, sobre todo, gnósticas), que emplean sus textos para sus fines, gracias a inserciones tendenciosas o componen obras claramente sospechosas. Esta literatura, a menudo novelada, quiere servir a la propaganda de las sectas. Eusebio de Cesarea distingue ya entre los  $\nu\theta\alpha$  los ortodoxos y los heréticos<sup>1</sup>. Este empleo terminó por desacreditar a todos los apócrifos.

La crítica de los cincuenta últimos años, que se ha inclinado sobre esta literatura, ha querido descubrir por dondequiera influencias y hasta composiciones gnósticas<sup>2</sup>, espurgadas finalmente por manos católicas. La tesis opuesta pudiera sostenerse con la misma probabilidad. Hay que reconocer que gnosis y gnosticismo tenían buenas espaldas. El análisis de los textos que interesaban a la oración permitirá buscar el *Sitz im Leben* de los apócrifos y sus vínculos con la gnosis y desprender al mismo tiempo el interés doctrinal y espiritual, dejado a menudo en la sombra. Todos los géneros literarios del Nuevo Testamento se hallan representados: evan-

gelios, Hechos, epístolas y Apocalipsis<sup>3</sup>. Aquí limitaremos nuestra investigación a los textos anteriores al siglo IV. Los evangelios, por lo general, sólo nos han llegado en estado fragmentario. Su redacción respeta la sobriedad de forma. El género literario de los hechos deja libre curso a la fabulación novelesca. Ellos nos permitirán la cosecha más rica para nuestro tema. Abundan oraciones y discursos. Oraciones a menudo largas, algunas de las cuales no cuadran con el contexto, lo que parece insinuar que provienen de origen diferente.

Sin prejuzgar el análisis circunstanciado, podemos considerar desde el comienzo los apócrifos como una fuente de conocimiento sobre las concepciones religiosas, las creencias y piedad de grupos cristianos poco conocidos, permeables a las ideas heterodoxas, pero susceptibles de fervor que raya en el heroísmo. El estudio de la oración en los apócrifos, nunca emprendido, nos permitirá conocer mejor las corrientes diversas de vida espiritual en la Iglesia antigua<sup>4</sup>.

## I. LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS

Aparte del Protoevangelio de Santiago, poco tenemos que espiar sobre la oración en los evangelios apócrifos. Descartaremos de nuestra investigación la literatura indiscutiblemente gnóstica, que no responde a nuestro tema. Sin embargo, no debe abusarse de este término y ver por todas partes gnosticismo.

El evangelio según los hebreos circulaba entre los medios judeo-cristianos. Escrito en arameo hacia fines del siglo I, traducido al griego, fue conocido en esta versión por Clemente y Orígenes. Parece cercano al evangelio según san Mateo. La traducción desapareció; Jerónimo vio todavía un ejemplar del texto arameo en la biblioteca de Cesarea<sup>5</sup>. De él hizo una traducción griega y latina para su uso, cuyos fragmentos pasaron más particularmente a sus comentarios. Por él conocemos la versión *panem nostrum crastinum da nobis hodie*.

3. Para la cuestión de los apócrifos del Nuevo Testamento, remitimos al artículo, ahora clásico, de É. AMANN, *Apocryphes*, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento I, 460-512.

4. GUSTAVE BARDY habla de ello en el art. *Apocryphes* del *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 752-765, siquiera el estudio nos deje con el deseo, pues el tema está tratado insuficientemente y debería repetirse.

5. JER., *De viris ill.*, 3, PL 23, 613.

1. EUS., *Hist. eccl.*, III, 25, PG 20, 268.

2. El libro de P. BATTIFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2.<sup>a</sup> serie, París 1906, 104-172, que acepta la tesis sin pestañear, es sintomático.

Jerónimo conserva igualmente la curiosa oración a Jesús de un albañil inválido que mendigaba: «Te ruego, ¡oh Jesús!, me devuelvas la salud para no verme obligado a mendigar vergonzosamente mi sustento»<sup>6</sup>. El mismo autor lee en él el cántico tomado al judaísmo: «*Hossannah* en las alturas», conservado por Mateo<sup>7</sup>.

El evangelio de los nazarenos hace mención del ángel que consoló a Cristo en su oración de Getsemaní, y del perdón sobre la cruz<sup>8</sup>. El evangelio de Pedro, bajo influencia docética, traduce el *Eli, Eli, lama sabactani* por: «Poder mío, poder mío, me has abandonado»<sup>9</sup>.

El papiro copto de Estrasburgo<sup>10</sup> contiene una oración que el editor quiso unir al evangelio de los egipcios. Parece remontarse a comienzos del siglo III. El texto está demasiado mutilado para que pueda fundarse nada sobre estas briznas.

Parece descubrirse en él una oración de Jesús en el momento de las despedidas, antes de la pasión, más bien que después de la resurrección. La oración, muy mutilada, se compone de frases cortas que terminan con amén. Es una intercesión en favor de discípulos. Acaba en un himno a Cristo mediador, en forma interrogativa, rimado por un amén de aquiescencia.

¿Por quién será destruido el último enemigo?

Por Cristo. Amén.

¿Por quién será aniquilado el aguijón de la muerte?

Por el Unigénito. Amén.

¿A quién pertenece el dominio?

Al Hijo. Amén.

¿Por quién ha sido hecho todo?

Por...<sup>11</sup>.

Esta composición, cercana a la Escritura, engastada de citas neotestamentarias, hace pensar en la forma muy arcaica de ciertos cánticos de comunión. Es lamentable que el estado fragmentario del texto nos reduzca a conjeturas en un fragmento que parece perfectamente ortodoxo.

6. JER., *Com. in Mt.*, II, 12, PL 26, 78.

7. JER., *Epist.* 20, *ad Damasum*, PL 22, 375-379.

8. La oración de perdón se halla en el papiro 1224 de Oxirrinco, en HENNEKE - SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, *Evangelien*, Tubinga 1959, 73. En adelante citaremos esta edición: HENNEKE - SCHNEEMELCHER.

9. En el evangelio de Pedro, en HENNEKE - SCHNEEMELCHER, *Evangelien*, 122.

10. *Ibid.*, 156-157.

11. *Ibid.*, p. 156. El estribillo «amén» se halla en los *Hechos de Juan*, 94-95.

Más significativo es el evangelio de Santiago, que É. Amann sitúa entre los «evangelios-ficción»<sup>12</sup>. Enriquece el grupo de evangelios de la infancia, compuestos para satisfacer la curiosidad sobre la juventud de María y el nacimiento de Jesús. El autor querría pasar por Santiago, hermano del Señor. Su ignorancia de la geografía de Palestina hace concluir un origen egipcio de mediados del siglo segundo<sup>13</sup>.

El autor parece haber aprovechado, aparte los evangelios de Mateo y Lucas, otros documentos contemporáneos. La oración de Salomé no existe en los manuscritos antiguos. Los últimos capítulos (22-24) sólo de manera floja se enlazan con el relato. La intención del redactor es glorificar a María en su virginidad, que la maternidad no ha violado. El nacimiento de María es obtenido por la oración. María se educa en el templo. La exaltación de la virginidad ocasionó la boga del Protoevangelio de Santiago en los medios del siglo II, entre los padres griegos<sup>14</sup> y en las iglesias copta, siríaca, armenia, tal vez, sobre todo, en agrupaciones monásticas de hombres y mujeres con voto de continencia, entre los que parecen haber prosperado los apócrifos<sup>15</sup>. Todas las iglesias de oriente le dieron un puesto entre las lecturas bíblicas.

El escrito atestigua la alta antigüedad de la veneración a María en la Iglesia<sup>16</sup>. Preludia los temas de la teología mariana. El relato se distingue por su discreción, poesía y espiritualidad. Es un testimonio muy apreciable de la piedad a mediados del siglo II. La oración jalona el relato de punta a cabo.

Joaquín es presentado como hombre religioso que ofrece ofrendas dobles para la remisión de sus pecados y alivio de los pobres<sup>17</sup>.

12. É. AMANN, art. *Apocryphes*, en el *Dict. de la Bible*, supl., 481-482.

13. La última demostración ha sido hecha por ÉMILE DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruselas 1962, 427. El nuevo editor del papiro Bodmer 5, ya publicado antes por M. Testuz, se ha limitado, desgraciadamente, en su comentario y estudio, a las cuestiones filológicas.

14. Un sermón de navidad atribuido con gran probabilidad a Gregorio de Nisa (PG 46, 1127-1150) hace mucho caso del Protoevangelio de Santiago.

15. Véanse los otros apócrifos, como los *Hechos de Pedro*, 22; 29; los *Hechos de Pablo*, 8-43.

No podemos analizar aquí el *Descensus Christi ad inferos* del evangelio de Nicodemo, de redacción claramente posterior, donde se encuentran oraciones a Cristo, 2 (18), 10 (26), 11 (27).

16. Cf. M. PERETTO, *La mariologia del Protoevangelio di Giacomo*, Roma 1955; E. COTHENET, *Marie dans les apocryphes*, en *Marie*, tomo VI, París 1961, 73-156.

17. *Ev. Ic.*, 1, 1-2. Las cifras, sin más precisión, remiten al *Evangelio de*

No tiene hijos. Para obtenerlos, se retira al desierto y ayuna cuarenta días y cuarenta noches, como más tarde Cristo<sup>18</sup>. Implora a Dios: «No bajaré a mi casa ni para comer ni para beber hasta que me haya visitado el Señor mi Dios. La oración será mi comida y bebida»<sup>19</sup>. La oración es expresión de su fe y confianza.

Paralelamente a su marido, el día de la fiesta de la expiación, Ana ruega en su jardín al Señor (Δεσπότης):

Dios de nuestros padres bendíceme y escucha mi oración,  
como bendijiste el seno de Sara  
y le diste un hijo, Isaac<sup>20</sup>.

En su tenor y formulación, la oración de Ana es de estilo bíblico. Bendice a Dios, a quien llama Dios de nuestros padres, y le formula su petición, fundándola en la benevolencia para con Sara, madre de los creyentes.

El cántico que sigue<sup>21</sup> está compuesto de cinco estrofas en forma de trenos, escandidos por *Oὐ μοι*. Con la tristeza de su propia esterilidad contrasta la fecundidad gozosa de la creación. Las cuatro estrofas enumeran los diversos elementos: las aves del cielo, las bestias del campo, el agua y la tierra. La lamentación termina en un himno de la tierra que sube hacia Dios. Contrariamente a la oración anterior, Dios es llamado aquí Κύριος. La oración es escuchada. El relato imita a la vez la anunciación de María y el Antiguo Testamento<sup>22</sup>.

Después de concedida la gracia, Joaquín sube al templo para ofrecer un sacrificio de acción de gracias<sup>23</sup>. El día del primer aniversario ofrece ocasión para una gran recepción. Los príncipes de los sacerdotes bendicen a la niña:

¡Oh Dios altísimo!, pon tus ojos en esta niña.

Bendícela con bendición cumplida, que no necesite de ulterior bendición<sup>24</sup>.

*Santiago* Seguimos la numeración de la ed. de O. Cullmann, en HENNEKE - SCHNEL-MELCHER.

18. Cf. Mt 4, 2. 19. *Ev. Jc.*, 1, 4.  
20. *Ibid.*, 2, 4; cf. Gen 21, 1-3. 21. *Ibid.*, 3, 1-3.  
22. El poema procede por alusiones, más que por citas.  
23. *Ibid.*, 5, 1.  
24. *Ibid.*, 6, 2.

A la bendición responde el *Magnificat* de Ana<sup>25</sup>, que está también tejido de reminiscencias bíblicas; recuerda particularmente el cántico de la otra Ana, madre de Samuel:

Entonaré un cántico al Señor, mi Dios<sup>26</sup>, porque me ha visitado<sup>27</sup>, ha apartado de mí el oprobio<sup>28</sup> de mis enemigos<sup>29</sup> y me ha dado un fruto santo<sup>30</sup>, que es único y múltiple a sus ojos. ¿Quién dará a los hijos de Rubén la noticia de que Ana está amamantando?<sup>31</sup>. Oíd, oíd, todas las doce tribus de Israel: Ana está amamantando.

El cántico, como el *Magnificat*, imita el estilo bíblico y se dirige al «Señor (Κύριος) Dios».

A la edad de tres años, cifra simbólica, María es llevada al templo, según el voto hecho por sus padres<sup>32</sup>. El sumo sacerdote la recibe con una bendición semejante a la primera vez; pero ahora la bendición adquiere valor profético y anuncia el destino de la niña en los tiempos escatológicos para la redención de Israel. Esto recuerda el cántico de Simeón. El nombre de María será glorificado por las generaciones venideras<sup>33</sup>.

El Señor ha magnificado tu nombre en todas las generaciones<sup>34</sup>. En los últimos días<sup>35</sup>, el Señor manifestará por ti su redención a los hijos de Israel.

El sumo sacerdote ora otra vez para escoger el marido de la joven<sup>36</sup>. Se imita la escena de la anunciación en san Lucas, pero se la localiza junto a la fuente de Nazaret<sup>37</sup>. El mensaje del ángel se desvía en el sentido de la tesis cara al Protoevangelio: la virginidad *in partu*, expuesta explícitamente en el momento del nacimiento de Jesús<sup>38</sup>. La oración de la partera Salomé es una inserción posterior, desconocida del papiro Bodmer, lo mismo que la respuesta de Salomé curada: «Yo lo adoraré, porque en él ha nacido un gran rey para Israel»<sup>39</sup>.

El balance de este análisis es harto flaco: el Protoevangelio no aporta nada nuevo. Fiel en este punto a la ficción del género,

25. *Ibid.*, 6 3. 26. Cf Ps 96, 1; 149, 1.  
27. Lc 1, 25. 28. Gen 30, 23; cf. Lc 1, 25.  
29. Cf. Ps 42, 11; 102, 9. 30. Cf. Prov 11, 30; 13, 2; Iac 3, 18.  
31. Gen 21, 7. 32. *Ev. Jc.*, 7, 1; cf. 1 Sam 1, 22.  
33. *Ibid.*, 7, 2. 34. Lc 1, 48. 35. Cf. 1 Petr 1, 20.  
36. *Ev. Jc.*, 9, 1. 37. *Ibid.*, 11, 1-7. 38. *Ibid.*, 19, 1.  
39. *Ibid.*, 20, 2; 20, 4.

el autor, muy poco al corriente de las instituciones judaicas, compone las oraciones en el más estricto estilo bíblico. Para quien estuviera familiarizado con el Antiguo Testamento, era fácil componer oraciones o himnos con citas tomadas del viejo patrimonio judío<sup>40</sup>. Estas oraciones atestiguan por lo menos el uso, que encontramos en los evangelios y el Apocalipsis y hubo de mantenerse en la Iglesia antigua, de componer himnos libres por medio de reminiscencias bíblicas.

Las oraciones del Protoevangelio se dirigen ya a Dios *Δεσπότης*, ya más frecuentemente al *Κύριος*. Es de subrayar que un escrito cuyo objeto es ensalzar a la virgen María no conoce en ninguna parte ni la intercesión de los santos ni la de María. Ningún milagro, ningún hecho, ni siquiera la curación de Salomé, provienen de su intercesión. Por su origen egipcio, el Protoevangelio se encuentra en una situación particular en medio de los apócrifos, particularmente de los hechos, cuyos orígenes son diferentes.

## II. LOS HECHOS APÓCRIFOS DE LOS APÓSTOLES

Refiere Orígenes que sus contemporáneos conocen además relatos sobre la vida y misión de los apóstoles. Cita a Tomás, Andrés, Juan, Pablo y Pedro, cuyos hechos circulaban por aquella época<sup>41</sup>. Si hay que creer a Focio, los hechos de los cinco apóstoles eran obra de un solo y mismo autor, Leucius Charinus<sup>42</sup>. Si el nombre no procede de la leyenda, para nosotros sigue siendo un desconocido.

Los diversos hechos presentan, a par de divergencias, muchos rasgos comunes: se repiten los mismos milagros<sup>43</sup>, aparecen las mismas tendencias. La leyenda ronda la descripción de la vida cotidiana. Las leyendas más fantásticas se juntan a tradiciones históricas, como el martirio de Pedro y Pablo en Roma. Los textos litúrgicos esclarecen el culto cristiano en los siglos II y III y atestiguan las formas de la piedad y poesía cristianas en sus albores.

Se ha notado a menudo la abundancia de himnos y oraciones

40. Observación de J. KROLL, en HENNEKE - SCHNEEMELCHER, 597.

41. Según EUS., *Hist. eccl.*, III, 1, PG 20, 216.

42. FOCIO, *Biblioth.*, 114, PG 103, 389.

43. Sobre el origen literario de estos milagros, cf. M. BLUMENTHAL, *Formen und Motive in den Apokryphen Akten*, T U 48, Leipzig 1933, 144-153.

en los hechos apócrifos, sea cual fuere su enlace con el contexto.

Las predicaciones mismas, muy frecuentes, toman forma himnica. Cortas oraciones son introducidas por himnos interminables. En éstos hallamos oraciones litúrgicas referentes al bautismo, la eucaristía, la cruz y el óleo santo. Es frecuente que estas oraciones no encajen con el contexto, lo que hace pensar se insertaran posteriormente. En todo caso importará saber discernir, más allá de lo maravilloso y legendario, las costumbres religiosas que reflejan.

¿De dónde viene esta riqueza lírica que caracteriza los hechos apócrifos? Los historiadores de la religión afirman tratarse de un rasgo universal: el lirismo inspiró la poesía esencialmente religiosa de Homero y responde a la aspiración popular, golosa de lo patético y de poemas<sup>44</sup>. La luz viene de Jerusalén más que de Atenas; ello es indudable sobre todo para los apócrifos que se sitúan en Siria bajo dominio bíblico. Las diversas tendencias que aparecen en esta literatura nos permitirán conocer mejor los ambientes religiosos que traducen sus inspiraciones y fervor. ¿Se trata realmente de una literatura gnóstica? ¿De dónde provienen el desprecio del matrimonio y la exaltación de la continencia y pobreza? ¿Nos hallamos tal vez en presencia de un monaquismo primitivo harto oscuro? Son cuestiones a las que nos permitirá tal vez una respuesta el análisis de los textos.

## LOS HECHOS DE JUAN

Los hechos de Juan son los más antiguos entre los apócrifos de los apóstoles. Fueron compuestos en Asia Menor entre los años 150-180. Los conoce Clemente de Alejandría<sup>45</sup>. En ellos se inspira el autor de los hechos de Pedro<sup>46</sup>. El texto está mutilado. Poseemos alrededor de los dos tercios. El autor se presenta como testigo ocular.

Sospechosos por su origen y doctrina, los hechos terminaron por ser eliminados de la Iglesia, lo que explica el estado fragmentario del escrito. No cabe dudar de las tendencias docéticas. Se

44. Así J. KROLL, en HENNEKE - SCHNEEMELCHER, 170.

45. CLEM. ALEJ., *Adumbratio in 1 Ioh I, I*, ed. STÄHLIN, CGS, Leipzig 1909, III, 210. É. AMANN, art. *Apocryphes*, I, 491.

46. Cf. G. BARDY, art. *Apocryphes*, en *Dictionnaire de Spir.*, I, 759.

refleja en él cierto modalismo<sup>47</sup>. El encratismo no excluye ciertos erotismos de los relatos, hecho frecuente en los escritos gnósticos.

¿Es escrito de origen gnóstico? Las respuestas dadas a la cuestión son contradictorias<sup>48</sup>. El himno cantado por Cristo en el capítulo 95 expresa claramente las especulaciones de Valentín. Pero, ¿no se trata de una interpolación posterior de un gnóstico? Habrá que juzgar caso por caso.

El autor, sin ser un sectario, ha podido sufrir la influencia de ciertas doctrinas que corrían por el Asia Menor. La existencia de esta clase de creyente no tiene nada de inverosímil, como muestra el *Pastor* de Hermas<sup>49</sup>. Habrá igualmente que saber en qué medida sacrifica el autor al gusto y concepciones de público y hasta las comparte. La creencia popular se inclinó en todo tiempo a cierto doctismo, al gusto por lo milagroso y a dar valor mágico a los ritos religiosos. No sería difícil confirmar esta tesis por hechos modernos<sup>50</sup>.

Los hechos de Juan cuentan la vida del apóstol. La parte referente a su estancia en Roma hasta el destierro en Patmos es de redacción posterior. El relato se explana con complacencia sobre la actividad misionera en Laodicea y sobre todo en Éfeso, donde Juan derriba el templo de Artemis<sup>51</sup> y multiplica discursos y milagros. Las resurrecciones de muertos son particularmente numerosas<sup>52</sup>. Se mencionan varias celebraciones eucarísticas<sup>53</sup>. Una última vez rompe Juan el pan con sus discípulos, ora y muere a la hora que había escogido.

Las oraciones abundan en el relato. Tienen siempre algo de espectacular<sup>54</sup>. Sólo ora el apóstol, que no hace orar a nadie. Personales o litúrgicas, las oraciones señalan momentos importantes:

47. Por ej., *Ac. Io.*, c. 77.

48. Sobre el gnosticismo de los Hechos de Juan: R.A. LIPSIUS, *Apokryphe Apostelgeschichte und Apostellegenden*, I, Brunswick 1883, 348-542; TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II, Erlangen 1890, 790-910. La posición contraria ha sido tomada por C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur*, en *Texte und Untersuchungen*, 24, 1, 123; A. HARNACK, *Chronologie*, II, Leipzig 1904, 173-175.

49. Así É. AMANN, art. *Apocryphes*, I, 493.

50. Cf., por ej., G. HOURDIN, *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?* París 1959.

51. La escena llamó la atención de E. PETERSON, *Heis Theos*, Gotinga 1926, 19-20, 25.

52. Por ej., *Ac. Io.*, 11; 13; 22; 24; 75; 78; 82.

53. *Ibid.*, 9; 95; 109. 54. Por ej., c. 41.

la misión del apóstol<sup>55</sup>, los hechos milagrosos<sup>56</sup>, cada resurrección de un muerto<sup>57</sup>, conjuración y expulsión de fuerzas demoníacas<sup>58</sup>. La mayor parte son oraciones de petición. Hay que medir finalmente la importancia de las celebraciones y oraciones eucarísticas<sup>59</sup>, que acercan los hechos de Juan a los de Tomás.

### *Las oraciones de Juan.*

La mayor parte de las oraciones prestadas a Juan son peticiones de milagros, más particularmente de resurrección de muertos. Estas peticiones se fundan a par en una confianza absoluta en Dios y en una intención apologética: el milagro sirve de prueba a la predicación apostólica y prolonga su eficacia. Él atestigua a su manera la fe predicada.

Domiciano, cuentan los hechos posteriores, deportó a Juan a Roma. Tras los dos personajes se enfrentan dos religiones. La puesta en escena no tiene la sobriedad de las primeras actas de los mártires, ni de la realidad de los hechos; se acerca más bien a las pasiones legendarias y concepciones teológicas y religiosas de aristas mal establecidas.

Juan sorprende a los soldados por un ayuno absoluto que sólo rompe el domingo<sup>60</sup>. Los guardias lo presentan al emperador como un dios. Domiciano lo abraza, pero exige un signo. Juan bebe una copa envenenada, luego resucita a dos muertos. El emperador está fascinado por el taumaturgo y no se atreve a darle muerte. Sobre la copa envenenada pronuncia Juan, dando un gran grito, una oración<sup>61</sup>.

En tu nombre, Jesucristo, Hijo de Dios, bebo esta bebida que tú harás dulce; mezcla el remedio a tu Espíritu Santo y haz de él una bebida de vida y de salud para la curación del alma y del cuerpo, para un gobierno sin daño, para una fe sin duelo, para hacer del testimonio de la muerte una bebida de acción de gracias.

La oración está dirigida a Cristo, cosa frecuente en los hechos apócrifos, señaladamente en los de Tomás. La formulación de esta

55. *Ibid.*, 18. 56. *Ibid.*, 9.

57. *Ibid.*, 11; 13; 22; 24; 75; 82. 58. Por ej., c. 41; 84.

59. La primera mención es una simple alusión (c. 9); la segunda, una celebración por una difunta (c. 85); la tercera, antes de morir (c. 109).

60. *Ibid.*, 7. 61. *Ibid.*, 9.



oración sugiere su explicación: «En tu nombre, Jesucristo.» La invocación del nombre de Jesús tenía para las comunidades primitivas un poder maravilloso, y hasta milagroso, especialmente contra los demonios. Esta creencia podía llevar a los cristianos a dar a ciertas fórmulas, sobre todo de exorcismo, un valor mágico. No por eso es menos cierto que nuestro texto atestigua esta creencia en el poder maravilloso del nombre de Cristo <sup>62</sup>.

La copa y la conversión operada añaden a la oración un carácter eucarístico. Ello explica expresiones como «remedio», «Espíritu Santo», «bebida de vida y de salud», «curación de alma y cuerpo», y, sobre todo, «bebida de acción de gracias» o eucaristía. Estas diversas expresiones se encuentran también en los cánticos que acompañan la comunión.

La prueba de Juan termina por la resurrección de un joven. El apóstol empieza orando. Se dirige a Dios inspirándose en la tradición litúrgica <sup>63</sup>:

Oh Dios, autor de los cielos, señor y soberano de los ángeles, de las glorias, de los señoríos, en nombre de Jesucristo, tu hijo monógeno, da a este muerto por ocasión la resurrección de la vida y vuélvele el alma; a fin de que Domiciano sepa que el Logos de Dios, mucho más fuerte que una medicina, es dueño de la vida. Y, tomándolo de la mano, lo resucitó.

La oración de Juan se dirige en estilo litúrgico a Dios, que no es llamado padre, si bien la expresión «monógeno» lo supone. Se vuelven a encontrar aquí los títulos clásicos de creador, señor, soberano. La oración se apoya en la mediación de Cristo, a quien se llama luego Logos de Dios. El título de la oración arcaica, *pais*, va unido al de «monógeno», caro a san Juan.

La oración para la resurrección del joven <sup>64</sup> está también dirigida a Dios, a quien se llama «Dios de todo reino y soberano de toda la creación». La influencia de los escritos joánicos es visible.

Después de estas pruebas viene Juan a Éfeso, impulsado por una visión. Aquí comienzan los hechos primitivos de Juan. Como los otros apóstoles, responde: «Voy, Señor, conforme a tu voluntad, cúmplanse tus deseos» <sup>65</sup>. Allí cura a Cleopatra, mujer del pagano

62. ORÍG., *Contra Cels.*, 1, 6. 63. *Ac. Io.*, 11.  
64. *Ibid.*, 13. 65. *Ibid.*, 18.

Licomedes, mandándole levantarse «en nombre de Jesucristo». Antes había invocado a Cristo. El milagro debe adquirir valor apologético a los ojos de la muchedumbre, que Juan no pierde de vista. La oración, tejida de reminiscencias de los Hechos de los apóstoles, da a Cristo títulos ordinariamente reservados a Dios. Juan lo llama «señor de todas las cosas» <sup>66</sup>. Él es la causa de su *παρρησία*, poseedor del poder de resurrección. Los argumentos de su confianza son la misericordia y munificencia de Cristo, su promesa: «Pedid y se os dará», el desinterés de su petición: no se pone en juego el apóstol, sino el evangelio <sup>67</sup>. Se pone en juego la misión apostólica y la conversión de los gentiles, «testigos del poder de Cristo» <sup>68</sup>. El milagro implorado ha de tener un alcance a par apologético y misionero. El orden dado de resucitar sigue el ejemplo de los Hechos de los apóstoles <sup>69</sup>. El caso no es único en los hechos de Juan.

La oración de Juan pidiendo la resurrección de Licomedes está igualmente dirigida a Cristo <sup>70</sup>. Es de estructura himnica, con los tres *ὁρᾶς* que se llaman:

Señor Jesucristo:  
tú ves lo que nos apremia,  
tú ves la prueba;  
tú ves a Cleopatra,  
que lanza gritos en silencio <sup>71</sup>.

La evangelización de Éfeso acaba finalmente en una prueba de fuerza entre la Artemis de los efesios y el Dios único. La oración de Juan pide a Dios manifieste «que es el solo Dios» y que los ídolos son manifestaciones diabólicas. El hundimiento del altar de Artemis, que oye la oración de Juan, prueba el poder del nombre divino <sup>72</sup>. Los efesios no se equivocan. Lanzan en honor del

66. *Ibid.*, 22.

67. El término *καυρός*, dos veces repetido, pertenece a la *Heilsgeschichte*. En los medios gnósticos adquiere un valor casi mágico. Cf. también G. DEL-LING, art. *καυρός*, en ThWNT III, 462.

68. El poder vuelve a ser un poco más adelante propiedad de Dios, c. 23.

69. Por ej., Act 3, 6. Cf. también los relatos de c. 79; 112; 114.

70. *Ac. Io.*, 24.

71. Los exegetas que buscan complacientemente las afirmaciones gnósticas las hallan también aquí. Pero el tema del silencio pertenece, aquí como en la oración de Pedro, c. 39, a toda forma de expresión religiosa. Cf. L.V. HODGKIN, *Silent Worship*, 1919; G. MENSCHING, *Das heilige Schweigen*, Giessen 1926; sobre todo, 80-85, en que el autor explica el silencio como adoración.

72. *Ac. Io.*, 38-45.

Dios de Juan la aclamación litúrgica: *Εἰς Θεὸς Ἰωάννου*<sup>73</sup>. Juan da «gloria a ti, oh mi Jesús, solo Dios verdadero<sup>74</sup>: tú te has ganado servidores de muchas maneras.» Juan tiene alzados los brazos, según la costumbre antigua que hemos ya encontrado. Este deslizamiento de la oración a Dios hacia la glorificación de Cristo que parece profesar cierto modalismo, acaso inconsciente, del redactor, indica en todo caso una falta de rigor teológico que no encontramos en los hechos, especialmente en los de Tomás.

Hallamos un paso análogo a propósito de la resurrección de Drusiana<sup>75</sup>. La oración pidiendo la resurrección de Calímaco está dirigida a Dios; la acción de gracias después del milagro, a Cristo. Juan arroja la serpiente en nombre de Cristo. Luego ora<sup>76</sup>:

Dios, cuyo nombre es glorificado dignamente por nosotros,  
Dios, que dominas toda forma mala,  
Dios, cuya voluntad se cumple,  
tú que nos escuchas en todo tiempo:  
cúmplase hoy tu gracia sobre este joven.  
Y si alguna disposición (*οἰκονομία*) de salud debía realizarse,  
háznoslo conocer después de su resurrección.

Las tres primeras invocaciones parecen seguir y parafrasear el padrenuestro, invocando el nombre, el poder y voluntad de Dios. La estructura y el ritmo hacen pensar en la liturgia. Después de la invocación se formula la petición, apoyada en su finalidad misionera. La resurrección debe permitir que se realice la economía de la salud. Esta economía es obra de Cristo. A Él, agente de la resurrección operada, se dirige la oración de alabanza que canta la redención en fórmulas antitéticas encontradas ya en san Pablo.

Cuán poderoso eres, Señor Jesucristo, no lo sé.  
Admiro tu gran misericordia y tu longanimidad infinita.  
¡Qué grandeza se hizo esclava!  
¡Qué libertad por nosotros encadenada!  
¡Oh insondable gloria, venida a nosotros!<sup>77</sup>

Aquí se sitúa, como en una anáfora, el relato del acontecimiento milagroso. Luego la oración llama a Cristo «padre lleno de piedad

73. Sobre el análisis de esta aclamación, que pasa al cristianismo, cf. la notable tesis de E. PETERSON, *Heis Theos*, 217-224, 234 y passim.

74. *Ac. Io.*, 43. 75. *Ibid.*, 77. 76. *Ibid.*, 75.

77. *Ibid.*, 77.

y de compasión» para con los hombres. Esta denominación la hallaremos también en los hechos de Tomás<sup>78</sup>. El mismo modalismo se expresa más adelante: «Tú solo eres Dios, no hay otro fuera de ti.» El himno termina según un ritmo y con afirmaciones que se encuentran también en otros textos litúrgicos<sup>79</sup>.

Te glorificamos,  
te alabamos,  
te bendecimos  
te damos gracias<sup>80</sup>,  
por tu grande y maravillosa longanimidad,  
santo Jesús<sup>81</sup>.  
Tú solo eres Dios y no hay otro<sup>82</sup>,  
tú, la fuerza inexpugnable<sup>83</sup>,  
ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

El estilo litúrgico es aquí patente, cercano al que hemos analizado en la oración de Policarpo sobre la pira, salvo que aquí la oración se dirige a Cristo. La doxología queda un poco escamoteada por la personificación algo insólita del poder.

El largo episodio sensacional termina por la resurrección de Drusiana. Una vez más se pone Juan en oración<sup>84</sup>. Pide a Dios el milagro para afianzar la fe de Calímaco.

Yo te invoco<sup>85</sup>, a ti, que eres el único Dios<sup>86</sup>, el Todopoderoso, el Inexpresable<sup>87</sup>, el Insondable<sup>88</sup>, a quien todo poder reinante está sujeto, a quien toda dominación tributa homenaje,

78. Por ej., *Hechos de Tomás*, c. 38.

79. Cf. lo dicho sobre la oración de Policarpo, supra, p. 571s

80. Volvemos a encontrar los tres verbos usados por Policarpo, *Mart. de Polic.* 14, aun cuando su orden no es el mismo, fundándose sin duda en un uso litúrgico, que se expresa en uno y otro caso hacia la misma época.

81. Formulación bastante insólita.

82. La expresión tiene muchos apoyos escriturarios: Deut 3, 24; 32, 39; 2 Reg 5, 15; Iudith 9, 19; Is 45, 18.22; Apoc 1, 4.8; 22, 13; Act 4, 12.

83. La expresión hace pensar en una formulación gnóstica. Aquí, *κρατός*, de objeto, se hace sujeto; cf. *Actes de Pierre*, ed. L. VOUAUX, Paris 1922, 247, nota 4; 406, nota 2. 84. *Hechos de Juan*, 79.

85. El verbo tiene el sentido técnico de invocar la divinidad, que se halla en el Nuevo Testamento y entre los primeros padres; por ej., *I Clem.*, 64, 1.

86. Dan 3, 45; 1 Tim 1, 17; Iudith 25.

87. Cf. *A Diogneto*, 8, 9, único empleo en la literatura cristiana antigua.

88. El epíteto es aplicado a la sabiduría de Dios en *I Clem.*, 33, 3; a Dios mismo, *Kerygma Petri*, 2.

ante quien toda jactancia se para en silencio,  
a quien los demonios escuchan temblando,  
a quien toda la creación contempla recogida.  
Sea tu nombre glorificado por nosotros,  
y resucita a Drusiana.

Hallamos aquí de nuevo la acumulación de predicados en forma de oraciones relativas, procedimiento caro a la lírica griega y judía<sup>89</sup>. Aparte la oración final, la oración es un homenaje a Dios, que no hace siquiera alusión a la situación presente; ello nos lleva a creer que se trata de un himno litúrgico inserto aquí.

Los hechos de Juan reproducen, finalmente, un himno de Cristo a su Padre<sup>90</sup>. Por este solo hecho, por su carácter insólito, que no cuadra con ninguna de las oraciones antes encontradas, en que más se nombra a Cristo que al Padre, hace sospechoso al himno. Se sitúa en la tercera parte de los hechos (87-105), en que se supone que el apóstol cuenta las enseñanzas y muerte de Jesús. Es la parte más sospechosa, que presenta a Cristo como el mistagogo. Asistimos a una iniciación en regla y a la danza ritual que debe llevar a los iniciados al éxtasis. Cuenta san Agustín que, en su tiempo todavía, los priscilianistas se servían de este himno para la iniciación de los «pneumáticos»<sup>91</sup>. La alusión a la ogdóada (los cuatro versos parecen insertados posteriormente, pues rompen el ritmo) recuerda las especulaciones de los valentinianos<sup>92</sup>. Este himno no pertenece ya a la oración cristiana<sup>93</sup>. Sólo su estructura en versículos cortos a los que responden amén los asistentes, atestigua un uso litúrgico de la Iglesia antigua<sup>94</sup>.

89. Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 168, 201, 224.

90. *Ac. Io.*, 94-95.

91. AGUSTÍN, *Epist.*, 237, 2, PL 33, 1034.

92. IREN., *Adv. haer.*, I, 9, 1; I, 18, 1.

93. El análisis lo hace E. HENNEKE, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tubinga 1914, 526-528. Para el estudio himnográfico, cf. J. KROLL, *Die christliche Hymnotik*, Braunberg, 1921, 110.

94. En cuanto al amén, cf. la *Didakhé*, 10, 6; supra, el papiro copto de Estrasburgo, 125.

El amén como aclamación ha sido estudiado por E. PETERSON, *Heis Theos*, p. 179, nota 2; lo mismo por TH. KLAUSER, art. *Akklation*, RAC I, 227. Los monjes del monte Athos continúan repitiendo «amén» como una jaculatoria.

E. VON DER GOLTZ (*Das Gebet*, 307-308, nota 1) trae otros ejemplos de oraciones puestas en labios de Cristo, como CLEM. ALEJ., *Protrept.*, XI, 33; la *Historia Iosephi*, 22, en que Jesús intercede por José; en fin, dos oraciones de fragmentos sahídicos que provienen de evangelios apócrifos coptos, publicados por J.A. ROBINSON, en *Texts and Studies*, 4, 2, 109 y 172.

Los hechos de Juan conocen las oraciones de exorcismo que se remontan a la Iglesia apostólica<sup>95</sup> y cuyo uso es afirmado por Justino<sup>96</sup>. A lo largo de todo el relato, el demonio y, más precisamente, la serpiente se opone al Señor Jesús. El poder del nombre de Cristo se manifiesta por cada una de sus intervenciones milagrosas, que aplastan los poderes satánicos. Ello quiere decir que los exorcismos entrañan una confesión de fe por la invocación del nombre bendito, dos veces invocado en la oración que arroja al demonio por el hundimiento del templo de Artemis. Siempre es cierto que esta oración tiene algo de fantástico, que no parece fundarse en un uso litúrgico. Los hechos utilizan igualmente una fórmula de maldición contra el demonio<sup>97</sup>. Tenemos aquí un primer ejemplo de imprecación. Luego hallaremos otros.

#### *Las oraciones litúrgicas.*

Los hechos de Juan aluden en más de una ocasión a las celebraciones eucarísticas, lo que prueba su importancia en las comunidades cristianas. No se trata nunca del bautismo. Para el autor, la fracción del pan forma parte de la vida de una comunidad y de la actividad apostólica<sup>98</sup>. No se menciona nunca el vino, de donde cabe concluir la tendencia encratita del escrito<sup>99</sup>, pero podría también explicarse por el origen monástico de los apócrifos.

Hemos tenido ocasión de mencionar la primera alusión a la eucaristía a propósito de la copa envenenada<sup>100</sup>. Se evocan otras dos celebraciones: la primera, sobre la tumba de Drusiana<sup>101</sup>, es la más antigua mención de una celebración por los muertos en la lite-

95. Cf. Act 3, 6, pero donde la oración se hace en nombre de Jesús nazareno. Cf. O. CULLMANN, *Die ersten christ. Glaubensbekenntnisse*, 19.

96. JUST., 2 *Apol.*, 6; *Dial.*, 35. Cf. también 76, 6; 85, 2.

97. *Ac. Io.*, 84.

98. Es verdad que F. DÖLGER (*Ἰηθός*, II, p. 566-567) no reconoce el carácter litúrgico de la fracción del pan.

Los *Hechos de Juan* hablan ora de la eucaristía (c. 9; 86), ora de la fracción del pan (c. 85; 106); para la comunión emplean el verbo *κοινωνεῖν*.

99. Sobre la tendencia encratita en la administración eucarística, cf. IREN., *Adv. haer.*, V, 1, 3; CLEM., *Strom.*, I, 19, 96; CIPR., *Epist.*, 63.

100. *Ac. Io.*, 9.

101. *Ibid.*, 72. Entre los judíos, el entierro se hacía inmediatamente después de la muerte. Durante tres días se visita la tumba. Los cristianos imitan este uso. El tercer día se tiene una reunión con celebración litúrgica.

F. DÖLGER, *Ἰηθός*, II, 566-567.

ratura cristiana. La oración anafórica que pronuncia Juan<sup>102</sup> ha suscitado en todo tiempo la curiosidad de los liturgistas. Es una pieza maestra que registrar en el pliego de la oración litúrgica.

Glorificamos tu nombre  
que nos ha convertido<sup>103</sup> de nuestro extravío  
y de los embustes<sup>104</sup> sin piedad.  
Te glorificamos  
de haber hecho ver a nuestros ojos lo que vemos.  
Damos testimonio de tu benevolencia  
que brilla de múltiples maneras.  
Alabamos tu nombre bienaventurado, Señor,  
a ti, que has convencido a los que han sido convencidos por ti.  
Te damos gracias, Señor Jesucristo,  
de creer en tu gracia inmutable.  
Te damos gracias  
de haber tomado nuestra naturaleza para salvarla.  
Te damos gracias  
de habernos dado una fe segura,  
porque tú solo eres ahora y siempre.  
Nosotros, tus esclavos, te damos gracias.  
¡Oh santo!, estamos reunidos con intención recta,  
y los que han resucitado de entre los muertos<sup>105</sup>.

Esta oración es seguida de la distribución de la comunión y recuerda la de la *Didakhé*<sup>106</sup>. Su forma litúrgica, con las numerosas invocaciones («te glorificamos» y, sobre todo, «te damos gracias»), es innegable. Pero se aparta de la oración litúrgica al no dirigirse al Padre, sino a Cristo. Ya hemos encontrado antes esta inflexión en las oraciones de Juan. Aquí resulta una infidelidad que hallaremos también en los hechos de Tomás.

Al fin de los hechos se cuenta otra eucaristía en el momento de la muerte de Juan. El redactor sitúa el acontecimiento en domingo (Κυριακή), como la visión del Apocalipsis. La celebración se compone de una predicación (c. 106), de una oración después

102. *Ac. Io.*, 85.

103. Cf. 2 Petr 2, 21. La misma palabra, unida a *metanoia*, Act 3, 19.

104. Término bien atestiguado por el Nuevo Testamento. Cf., por ej., Mt 13, 22; Mc 4, 19.

105. E. HENNEKE (*Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, 519) ve en los resucitados una alusión a las resurrecciones de Drusiana y de Callmaco. M.R. JAMES (*The Apocryphal New Testament*, Oxford 1955, 250) sugiere otra traducción de este pasaje oscuro: *are gathered out of the world*.

106. *Didakhé*, 10.

de la predicación (c. 108), de una eucaristía, a saber, acción de gracias con doxología (c. 109), de la fracción del pan y de la comunión (c. 110); en fin, de la bendición: La paz sea con vosotros, carísimos (c. 115). A esta bendición corresponde en otra parte (c. 46) la imposición de manos.

La liturgia de la palabra esclarece la liturgia del pan. Juan evoca los prodigios obrados, que se integran en el «misterio de la economía»<sup>107</sup>. La homilía se funda en reminiscencias neotestamentarias. Una vez más se manifiesta un modalismo que llama a Jesucristo «nuestro Dios lleno de bondad, Dios compasivo, misericordioso, santo, puro, sin mancha, inmaterial, solo, único, inmutable, simple, leal, sin cólera, nuestro Dios Jesucristo, por encima de todo nombre que podamos pronunciar»<sup>108</sup>. Juan insiste sobre la continencia, como si hablara a monjes. Acaso sea posible ver una alusión a la eucaristía en la afirmación: «Vosotros poseéis las prendas de nuestro Dios y las arras de su bondad, poseéis su presencia segura»<sup>109</sup>.

El discurso va seguido de una oración dirigida a Cristo. Sabemos por Serapión que existía una oración de intercesión por la comunidad después de la homilía<sup>110</sup>. Pero la oración de Juan no se refiere a ella. Es una composición del autor, sin reminiscencia litúrgica, como lo notó ya Lipsius<sup>111</sup>.

¡Oh tú que has tejido esta corona a tu cabellera, Jesús!  
¡Oh tú que has adornado con todas las flores la flor impasible de tu [rostro!

¡Oh tú que has sembrado todas estas palabras!  
¡Oh tú el solo que te cuidas de tus siervos,  
solo médico que cura gratuitamente<sup>112</sup>,  
solo bienhechor y sin orgullo,  
solo misericordioso y amigo de los hombres,  
solo soberano y justo:  
tú lo ves siempre todo, tú estás presente en todo,  
tú lo contienes y llenas todo<sup>113</sup>, Jesucristo, Señor Dios!

107. *Ac. Io.*, 106.

108. Hallamos términos como éstos dirigidos al Padre en el *Euclologio* de Serapión 13 (51). 109. *Ac.*, *Io.*, 107.

110. *Euclol.* de SERAPIÓN, 2 (20).

111. R.A. LIPSIVS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten...*, 1, 521.

112. Para el sentido, cf. F. DÖLGER, *Ἰηθός*, 1, 418.

113. P. BATTIFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2, París 1906, 113, nota 1, relaciona esta expresión con los *logia* de Grenfell y Hunt.

¡Oh tú que por tus dones y piedad proteges a los que esperan en ti,  
¡Oh tú que conoces perfectamente los ardides y ataques  
que nuestro eterno adversario prepara contra nosotros,  
tú solo, Señor, socorres a tus siervos por tu visita.  
Sí, Señor.

La oración tiene el ritmo de un himno. En ella encontramos la acumulación de oraciones exclamativas, la repetición (Ὁ μόνος), la aclamación final βοήθησον, tomada al uso religioso, el ναὶ κύριε, que es tal vez eco del ναὶ, «vengo pronto», del Apocalipsis<sup>114</sup>. Sin embargo, la oración de Juan conserva un carácter muy personal y respira una confianza e intimidad conmovedoras. La atraviesa un fervor que no engaña, un acento escatológico innegable, que nos permiten percibir el eco de la oración en el siglo segundo<sup>115</sup>.

Terminada la oración por los asistentes, Juan pide pan (sigue sin hablarse del vino, ni siquiera del agua). Pronuncia la oración consagratória en forma de acción de gracias dirigida a Cristo, cosa que no puede apoyarse en ningún uso litúrgico; desarrolla los motivos de alianza y pasa en silencio las obras de la salud<sup>116</sup>.

¿Qué alabanza, qué ofrenda, qué acción de gracias invocaremos al romper este pan, sino a ti solo Señor Jesús?

Glorificamos tu nombre<sup>117</sup>, dado por el Padre,  
glorificamos tu nombre, dado por el Hijo,  
glorificamos tu entrada por la puerta,  
glorificamos tu resurrección, manifestada por ti a nosotros,  
glorificamos de ti el camino,  
glorificamos de ti la siembra, el verbo, la gracia, la fe, la sal, la piedra preciosa, el tesoro, la red, el carro<sup>118</sup>, la grandeza, la diadema<sup>119</sup>, el que por nosotros se ha llamado hijo del hombre, el que nos ha dado la verdad, la paz, el conocimiento, el poder, la regla, la seguridad, la esperanza, la caridad, la libertad, el refugio en ti.

Porque tú solo, tú eres Señor, la raíz de la inmortalidad y la fuente de la incorrupción, el sostén de los siglos.

114. Apoc 22, 20. Cf. también K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, 1, 1928, 216.

115. G. BARDY ha subrayado la importancia de esta oración para le estudio de la espiritualidad (art. *Apocryphes*, en *Dict. de Spir*, 1, 760).

116. *Ac. Io.*, 109.

117. Sobre δόξα y δοξάζειν, cf. G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien*, I, Gotinga 1921, 116, 121.

118. Expresión misteriosa que ha sido explicada por J. DANÉLOU en «Recherches de science religieuse» 42 (1954) 193-204.

119. Hallamos una enumeración análoga en los *Hechos de Pedro*, que se inspiran en los de Juan.

Tú has sido llamado así por causa nuestra, para que, nombrándote de esta manera, conozcamos tu grandeza, al presente invisible, solamente visible a los que son puros, a imagen de tu humanidad única.

Esta oración pediría un análisis minucioso, que se sale del marco de nuestro estudio. Bástenos resaltar la acumulación de nombres dados a Cristo, que se inspiran en el evangelio o se vuelven a encontrar en la teología judeocristiana. Ciertas expresiones, como «gracia», «fe», «inmortalidad», «incorrupción», las hemos encontrado ya en la *Didakhé*<sup>120</sup>, y otras aparecen en las liturgias, como la de Serapión<sup>121</sup>. No obstante la libertad que se toma el autor, la inspiración litúrgica es innegable.

Juan rompe el pan, lo distribuye a cada uno de los hermanos, «pidiendo que sea juzgado digno de la gracia del Señor y de la eucaristía»<sup>122</sup>. Se da la comunión a sí mismo. El relato parece empalmar los dos últimos elementos de la liturgia: la oración después de la distribución, a la que alude el término litúrgico μέρος<sup>123</sup>; luego, el deseo final de paz.

Juan hace cavar su tumba por los hermanos, a quienes llama hijos. Durante este tiempo ruega «por cada uno de nosotros»<sup>124</sup>. Se quita los vestidos y baja a la tumba, donde pronuncia una larga oración dirigida también a Cristo, llamado Dios y «padre de lo que está por encima de los cielos». Juan tiene alzados los brazos con el gesto de los orantes<sup>125</sup>.

La oración se divide en tres partes. La primera está en plural: «Tú, que nos has escogido para el apostolado entre los gentiles.» En ella se devanan las obras de la salud llevadas a cabo por Cristo, a quien se llama «conocimiento» y «gracia». Luego, en singular, la oración de Juan recobra su propia existencia. Insiste largamente, pesadamente, sobre su continencia absoluta, alabando la virginidad, rechazando toda forma de vida sexual, condenada sin apelación. Por primera vez se hace también mención de la pobreza, lo que obliga a pensar en un ambiente monacal. La última parte pide atravesar victoriosamente las últimas pruebas, las asechanzas satánicas, a fin de caminar hacia el «solo objeto de su amor».

120. *Ac. Io.*, 20. Cf. nuestro estudio supra, p. 455.

121. Cf. la anáfora

122. *Ac. Io.*, 110. HENNECKE (*Handbuch...*, p. 539) remite a 1 Cor 11, 27-29.

123. Se halla también en el *Martyr. Polyc.*, 14.

124. *Ac. Io.*, 111. 125. *Ibid.*

La vida de Juan termina como una liturgia: el apóstol se signa todo entero<sup>126</sup>. Está de pie en la actitud de la oración<sup>127</sup>; varios manuscritos dicen «vuelto hacia oriente»<sup>128</sup>, y entra en la muerte con la oración a Cristo en los labios, como Esteban y tantos mártires: «Tú estás conmigo, Señor Jesucristo.» De sus hermanos se despide con el saludo litúrgico de la celebración que ha precedido. Y «entregó su espíritu en la alegría».

En conclusión, los hechos de Juan son un homenaje tributado a la vida ascética. En muchos pasajes insisten sobre la vida continente, que aparece como el estado normal del cristiano. Una vez se habla de la pobreza. La insistencia sobre la castidad, en un texto que frisa a menudo lo erótico por relatos un tanto escabrosos, tiene algo de obsesionante que entra en el psicoanálisis. Estos mismos elementos, a par ascéticos y eróticos, se encontrarán también más pronunciados aún en otros hechos.

Como en los hechos de Tomás, la oración se dirige aquí ordinariamente a Cristo. Las excepciones a esta regla permiten descubrir la intervención de otra mano en la redacción del texto. Las reminiscencias escriturarias son numerosas. El autor gusta de dirigirse a Cristo con los nombres que el Salvador mismo había utilizado<sup>129</sup>. La oración desgrana los títulos de Cristo que fundan la confianza. Por ella pasa un soplo místico, un fervor, una intimidad, a veces una nota de poesía.

Volvemos a encontrar en las oraciones de Juan el soplo de la oración judeocristiana de las *Odas de Salomón* y de la *Didakhé*, con la que se dan semejanzas sorprendentes. Los fieles que redactaron los hechos de Juan esperan el retorno del Señor; de ahí el acento de entusiasmo que los anima y el fervor escatológico que los inspira.

Todos estos elementos nos permitirán al cabo de nuestro estudio sobre los apócrifos plantear, de manera más razonada, la cuestión de su origen.

126. No se trata del signo de la cruz. Nada dice que σφοδρῶς signifique en esta época el signo de la cruz. W. Bauer no conoce ni cita ningún ejemplo.

127. K.L. SCHMIDT (*Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Basilea 1944, 72) ve en los brazos levantados una identificación con Cristo. Se refiere a las *Odas de Salomón*, 27, 1-2; 42, 3.

128. Cf. LIPSIVS-BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, 11, 1, Darmstadt 1959, 215.

129. Cf. G. BARDY, art. *Apocryphes*, en *Dict. de Spiritualité*, I, 760.

En su tratado *Sobre el bautismo*, Tertuliano<sup>130</sup> escribe, a propósito de mujeres que se arrojan el derecho de predicar y bautizar: «Si algunas de estas mujeres temerarias, autorizándose con el ejemplo de Tecla (según los hechos falsamente atribuidos a Pablo), quieren defender para la mujer el derecho de enseñar y bautizar, sepan que el presbítero de Asia que redactó este escrito cubriéndose con el nombre de Pablo, convencido por su propia confesión haberlo compuesto por amor del apóstol, fue depuesto de su oficio.»

Estos hechos circularon, pues, antes del año 190. Puede ponerse su redacción entre 160-170, después del martirio de Policarpo, que parece influir sobre ellos<sup>131</sup>. El nombre del autor admirador de san Pablo, cuyo genio, por desgracia, no poseía, nos es desconocido. Parece ortodoxo, conocedor de las Escrituras, familiarizado con los Hechos de los apóstoles y las cartas pastorales. Lejos de ser gnóstico, combate esta tendencia. Los hechos de Pablo se aproximan a los de Juan por su elogio excesivo de la continencia y por su tendencia al modalismo. Se distinguen también por otros aspectos que acaso provengan de otro ambiente.

Estos hechos gozaron de cierto prestigio, pues Eusebio<sup>132</sup> los pone en el mismo orden que el *Pastor* de Hermas. El uso que de ellos hicieron maniqueos y priscilianos explica tal vez su descrédito y la severidad de Jerónimo<sup>133</sup>. Así, el libro terminó por desaparecer. Las pacientes pesquisas de C. Schmidt han demostrado que los tres fragmentos que circulaban aisladamente — hechos de Pablo

130. *De bapt.*, 17, PL 1, 1219.

E. PETERSON (*Frühkirche, Judentum u. Gnosis*, 183-208) estaría dispuesto a poner los *Hechos de Pedro* antes que los de Pablo.

131. Basta comparar:

<i>Mart. Polyc.</i>	<i>Act. Pauli</i>
5	7
9,2	21
13	
14	33
15,1	22

132. EUS., *Hist. eccl.*, III, 25, 4, PG 20, 269.

133. *Vir. ill.*, 7, PL 23, 619.

y Tecla, correspondencia de Pablo con Corinto, martirio de Pablo — formaban parte de una misma obra <sup>134</sup>.

El relato toma del libro de los Hechos el itinerario de Pablo. Su viaje tiene tres centros: Iconio (Tecla), Filipos (correspondencia), Roma (martirio). A pesar de la extravagancia de la historia de Tecla, que prelude las leyendas de los mártires, nos aporta informaciones acerca de la vida espiritual y la oración en el siglo segundo.

La importancia concedida a Tecla podría explicarse por un relato preexistente utilizado aquí, y parece fundarse en un hecho histórico, el culto popular en Asia Menor <sup>135</sup>. Los hechos sólo traen unas pocas oraciones de Pablo; las de Tecla son numerosas y se componen de fórmulas breves de petición y acción de gracias.

El relato se abre con un saludo de Pablo <sup>136</sup>, que tiene aire litúrgico: «La gracia sea contigo y con tu casa.» Asistimos en seguida a una celebración que se compone de una oración de rodillas, tal vez en silencio <sup>137</sup>, de la fracción del pan, de una predicación sobre las bienaventuranzas, en que se exalta la castidad, la huida del mundo y la espera escatológica.

Tecla, que ha escuchado «día y noche la palabra de Pablo», se convierte y sigue en adelante al apóstol <sup>138</sup>. Su novio, celoso, la delata al gobernador, que condena a Tecla a ser quemada. Tecla sube a la hoguera con los brazos extendidos en forma de cruz <sup>139</sup>, primer testimonio de este signo cristiano <sup>140</sup>. Tecla se salva por milagro. Va a juntarse con Pablo, que ayuna y ora de rodillas: «Padre de Cristo, que el fuego perdona a Tecla; asístela, porque

134. *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift*, Leipzig 1905. Hay que añadir fragmentos del original griego, hallados en un papiro conservado en Hamburgo, escrito hacia el 300 y publicado por C. SCHMIDT, en *Πρόξενικ Πάβλου*, *Acta Pauli*, Glückstadt-Hamburgo 1936 con un complemento del papiro Michigan 1317, editado por H.A. SANDERS, *A Fragment of the Acta Pauli in the Michigan Collection*, en «The Harvard Theological Review» 31 (1938) 73-90.

135. Sobre la existencia y culto de santa Tecla, cf. P. DELEHAYE, *Origines du culte des Martyrs*, 192-193.

136. *Ac. Paul.*, 4; cf. 2 Tim 4, 19.22. 137. Cf. el c. 23.

138. Se dibuja a lo largo de todo el relato un fondo novelesco. Ello hizo decir a J. FLAMION: «Cabe preguntar si Tecla es amante o virgen cristiana; hasta tal punto se confunden los géneros»; «Revue d'histoire ecclésiastique» 10 (1909) 9. El carácter erótico del relato, que ha chocado a los historiadores, parece querer espiritualizarse por sublimación. Cf. también H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, II, 75.

139. *Ac. Paul.*, 22.

140. En cuanto a los *Hechos de Juan*, 115, cf. la nota 126, p. 622.

es tuya» <sup>141</sup>. La virgen le responde con una confesión de fe litúrgica: «Padre, que has hecho el cielo y la tierra, Padre de tu hijo (παῖς) amado Jesucristo, yo te bendigo por haberme salvado del fuego para ver de nuevo a Pablo» <sup>142</sup>.

Volvemos a encontrar en esta oración el aire litúrgico, el antiguo παῖς, con el epíteto familiar de «amado» <sup>143</sup>. La oración está dirigida al Padre.

Pablo, a su vez, de pie y no ya de rodillas, porque se trata de una acción de gracias, bendice «al Padre de nuestro Señor Jesucristo, que conoce los corazones» <sup>144</sup>. Tecla pide el bautismo, al que se llama *sphragis* <sup>145</sup>. Pablo la hace esperar. Ella se lo concederá a sí misma un poco más tarde, arrojándose en una piscina donde nadaban focas que debían devorarla, diciendo: «En nombre de Jesucristo, yo me bautizo en mi último día» <sup>146</sup>; esto parece confirmar que existía una fórmula bautismal en nombre de Jesucristo <sup>147</sup>, porque el autor está bien informado sobre cuestiones litúrgicas.

Como en las actas de los mártires, los cristianos recurren a la intercesión de Tecla. Su hospedera le pide intervenga en favor de una joven, como lo había hecho el hermano de Perpetua, con la diferencia de tratarse aquí de una pagana <sup>148</sup>. La oración está curiosamente dirigida al «Dios de los cielos, Hijo del Altísimo» <sup>149</sup>. Ella atestigua la existencia de una oración en favor de los difuntos. Conducida al martirio, Tecla no deja de rogar por su bienhechora <sup>150</sup>.

Perdonada una vez más, Tecla levanta las aclamaciones de la muchedumbre: *Εἰς Θεός* <sup>151</sup>. Vuelve a Iconio, donde encuentra a Pablo predicando. Celebra su gratitud en una oración, cuyos βoητὸς repetidos hacen pensar en aclamaciones litúrgicas <sup>152</sup>:

¡Oh Dios mío, Dios de esta casa, en que brilló la luz para mí! <sup>153</sup>.  
Cristo Jesús, Hijo de Dios, mi socorro <sup>154</sup> en la prisión, mi socorro

141. *Ac. Paul.*, 24. 142. *Ibid.*

143. Cf. Mt 3, 17; 12, 15. Lo mismo *Mart. de Polyc.*, 14, 1.

144. *Ac. Paul.*, 24. La expresión «que conoce los corazones» es empleada en los Hechos (1, 24), en una oración.

145. *Ibid.*, 26. El bautismo se llama ora σφραγίς, ora ὕδωρ, ora λουτρόν.

146. *Ibid.*, 34.

147. Atestiguado ya por Act 2, 38; 8, 12. Cf. supra, p. 210s.

148. *Ac. Paul.*, 29. 149. *Ibid.*, 30. 150. *Ibid.*, 31.

151. *Ibid.*, 38. Para la aclamación, cf. E. PETERSON, *Heis Theos*, 38.

152. *Ibid.*, 42.

153. Cf. Mt 5, 16. Tenemos tal vez una alusión al bautismo.

154. El término es empleado por los LXX, en los salmos. Se halla también en el ruego a Cristo de Mc 9, 22.24. Cf. también *I Clem.*, 59, 3, 4.

ante los gobernadores, mi socorro en el fuego, mi socorro entre las bestias feroces: tú eres Dios, y a ti sea la gloria por los siglos. Amén.

La oración se dirige por vez primera a Cristo. ¿Se inspira en un himno a Jesús conocido del autor? No habría que tacharlo demasiado fácilmente de modalismo, pues puede interpretarse de manera ortodoxa<sup>155</sup>. La doxología — lo mismo que la doxología final conservada por algunos manuscritos —<sup>156</sup> está dirigida a Cristo. Pablo, condenado a su vez en Roma por Nerón, «se volvió hacia oriente, levantó las manos al cielo y oró largo rato. En su oración conversó en hebreo con sus padres»<sup>157</sup>. La leche que brota del Apóstol parece aludir a la eucaristía, alimento de los perfectos, y adquirir aquí un sentido escatológico: Pablo ha llegado a la *τελείωσις*.

La oración en los hechos de Pablo tiene algo de procedimiento. Se inspira en la gran oración litúrgica, pero no brota de la vida. En ninguna parte atestigua intimidad con Cristo, e ignora al Espíritu Santo. Nos hallamos lejos de las primeras actas de los mártires. Es toda la distancia que separa la ficción de la realidad, la composición de la experiencia. No es un mártir, ni un apóstol el que habla aquí; es un ambiente. Este ambiente exalta y sin duda profesa la castidad perfecta. Parece católico y expresaría la fe de la gran Iglesia.

## LOS HECHOS DE PEDRO

La primera mención explícita de los hechos de Pedro se encuentra en Eusebio<sup>158</sup>; los hechos circulaban a comienzos del siglo III en occidente y en oriente. Hipólito<sup>159</sup> y Orígenes<sup>160</sup> les toman citas. El autor debe de ser oriental y pertenecer al medio siríaco<sup>161</sup>; es ortodoxo, pero su teología es harto corta. Conoce el evangelio de Tomás y el de los egipcios.

155. Así G. BARDY, art. *Apocryphes*, en *Dict. de Spiritualité*, I, 761.

156. Cf. L. VOUAUX, *Les actes de Paul*, París 1913, 230.

157. LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, I, 115.

158. *Hist. eccl.*, III, 3, 2, PG 20, 217.

159. *Philosophoumena*, 6, 19, PG 16, 3226.

160. Apud EUS. *Hist. eccl.*, III, 1, 2, PG 20, 216.

161. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, París 1958, 42.

C. Schmidt<sup>162</sup> pone la redacción entre 180-190; Vouaux<sup>163</sup>, a comienzos del siglo III. El autor imita el libro de los Hechos. Depende igualmente de los *Acta Ioannis* y los *Acta Pauli*<sup>164</sup>. No hay rastro de gnosticismo, pero se exalta el ascetismo.

A pesar de su boga<sup>165</sup>, estos hechos fueron englobados en la reprobación que cayó sobre toda la literatura apócrifa y terminaron por desaparecer. Sólo poseemos fragmentos. Los *Actus Vercellenses* conservan en latín las disputas de Pedro y Simón Mago en Roma, los *Actus Petri cum Simone*. Sólo el martirio de Pedro se ha conservado en griego. Escritos originariamente para exaltar a Pedro, los hechos han descrito los conflictos que lo enfrentaron con Simón, en Jerusalén primeramente y luego en Roma. De la primera parte sólo quedan fragmentos que lo atestiguan. El fragmento copto, editado por Schmidt, debe juntarse a esta parte. Probablemente de ella proviene también el capítulo 17 de los *Actus Vercellenses*<sup>166</sup>.

El redactor de los *Actus Vercellenses*, al traducir el texto griego, asoció a los dos apóstoles Pedro y Pablo en el relato, como estaban asociados en el culto al que se destinaban los hechos<sup>167</sup>. Es, por tanto, igualmente autor de los tres primeros capítulos, centrados sobre Pablo, que va a dejar a Roma por España<sup>168</sup>.

La segunda parte de los hechos de Pedro se sitúa en Roma, en que Pedro se contrapone a Simón Mago, que ha seducido a la comunidad cristiana por medio de falsos milagros. Pedro triunfa del mago por la oración. Las conversiones se multiplican. Condenado por el prefecto de Roma, Pedro muere mártir sobre la cruz, con la cabeza abajo, orando.

El relato es obra de un alma religiosa, enamorada de lo maravilloso. La oración aparece en todas las páginas.

162. C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst eines neuen Aktenfragments*, 102. Cf. también, del mismo autor, *Πρόξεις Παύλου*, Glückstadt-Hamburgo 1936. E. PETERSON (*Frühkirche...*, 22) dice incluso 150.

163. L. VOUAUX, *Les actes de Pierre*, París 1922, 203-207. Este sentir es compartido por J. FLAMION, en «Revue d'hist. eccl.» 10 (1909) 248.

164. L. VOUAUX, *Les actes de Pierre*, 49-53.

165. Para convencerse de ello, basta considerar las numerosas traducciones. Cf. L. VOUAUX, *Les actes de Pierre*, 17-22.

166. Cf. la demostración en L. VOUAUX, *Les actes de Pierre*, 33-38.

167. L. VOUAUX, *Les actes de Pierre*, 41-42.

168. L. VOUAUX sitúa la obra del traductor a mediados del siglo III, *ibid.*, 207.



*El fragmento copto.*

Lo que queda de la primera parte (fragmento copto) evoca la reunión dominical<sup>169</sup>. Pedro multiplica los milagros. Reina atmósfera de alegría y alabanza, comparable a la descrita por los Hechos de los apóstoles. Pedro dirige la palabra; luego, finalmente, «alabando el nombre del Señor Jesús, les repartió a todos el pan; una vez distribuido, se levantó y volvió a su casa».

Se trata probablemente de una celebración eucarística con anáfora sobre la oblata. Como de ordinario en los apócrifos, no se hace mención del vino.

*Los tres primeros capítulos de los «Actus Vercellenses».*

Pablo debe dejar Roma. Se remite a la voluntad divina, según lugar común de los hechos apócrifos. Recurre a la oración y al ayuno. Una y otro son frecuentemente asociados y reaparecen a menudo en el relato, sobre todo cuando se trata de conjurar a los espíritus satánicos, desencadenados tras Simón<sup>170</sup>. El ayuno dura ordinariamente tres días.

Para despedida celebra Pablo la eucaristía<sup>171</sup> con la comunidad romana. Cada celebración va unida a la reunión dominical<sup>172</sup> o termina un ayuno solemne<sup>173</sup>. Se compone de una predicación homilética y los fieles ofrecen la oblata. El celebrante reza una oración sobre las ofrendas que son seguidamente distribuidas a los asistentes, a condición de que sean dignos<sup>174</sup>. Más adelante hallamos un espécimen de oración de acción de gracias.

Los *Actus Vercellenses* conceden gran valor a la intercesión. Pablo y la comunidad se encomiendan recíprocamente sus inten-

ciones en la oración. Oran juntos en una hermosa emulación espiritual<sup>175</sup>. La oración de Pablo, imaginada por el traductor, se dirige a Dios — y no a Cristo —, cuya trascendencia e iniciativa en la historia de la salud son subrayadas.

*Los hechos de Pedro y de Simón en Roma.*

Cristo se aparece a Pedro y lo envía a desenmascarar a Simón, que opera en Roma<sup>176</sup>. En la barca convierte el apóstol al piloto Teón, y lo bautiza con la fórmula trinitaria<sup>177</sup>, y con él celebra la eucaristía. La cristofanía bajo forma de un joven no tiene nada de excepcional en los apócrifos<sup>178</sup>. Bautismo y eucaristía están estrechamente asociados en la iniciación cristiana, como lo atestiguan también los hechos de Tomás. La oración eucarística se dirige a Cristo, y no al Padre, según un procedimiento caro a los hechos apócrifos. Como en los Hechos de los apóstoles, una gran alegría acompaña la celebración eucarística.

Pedro llega a Roma. Su discurso, un domingo, en que está reunida la comunidad conserva huellas de una confesión de fe, cuando habla del «Nazareno, crucificado, muerto y resucitado al tercer día»<sup>179</sup>. Pedro recibe la hospitalidad de Marcelo, a quien un prodigio aparta de Simón. El huésped se encomienda a las oraciones de Pedro. La oración de intercesión ocurre en varias ocasiones en el relato. Más adelante, Marcelo mismo pasa una noche en vela y oración con las vírgenes rogando por Pedro.

El apóstol se pone en oración. Comienza por una doxología al Padre:

A ti, Señor nuestro, gloria y esplendor, Dios omnipotente, Padre de nuestro Señor Jesucristo. A ti alabanza, gloria y honor<sup>180</sup> por los siglos de los siglos. Amén.

175. *Ibid.*, 2 y 3.

176. «Tú eres», c. 4, pertenece al «estilo himnico», según E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 177-178.

177. *Ac. Pet.*, 5.

178. Cf., por ejemplo c. 21, y *Acta Joannis*, c. 87, *Acta Thomae*, c. 27.

179. C. 7. O. CULLMANN ha demostrado el carácter típico de esta expresión «nazareno» en las confesiones de fe (*Die ersten christ. Glaubensbekenntnisse*, 19, nota 40).

Se encuentran otros fragmentos de confesiones, como *credere in Dominum Patrem omnipotentem, et in Dominum nostrum Iesum Christum filium ipsius*, c. 2.

180. Cf. 1 Petr 1, 7.

169. L. VOUAUX, *Actes de Pierre*, 221.

170. Es el caso de la comunidad romana, de Pedro en la barca (c. 5); más adelante, de Pedro con la comunidad romana (c. 17 y 18).

171. Hallamos una vez el término «eucaristía» (c. 5), el de *sacrificium* (c. 2), de *oblato* (c. 4), de *sancta mysteria* (c. 6), este último unido a *communis*, que traduce *κοινωνός*. ¿Habla el autor por metonimia de pan y de agua sin vino (c. 2), de pan solo (c. 6), o estamos ante una desviación? Es difícil precisarlo. La segunda solución parece más plausible.

172. Fragmento copto.

173. *Ac. Pet.*, 1; 5; 17; 18.

174. El episodio de Rufina, concubina tal vez de Nerón, a quien Pablo niega la comunión, es significativo a este respecto, *ibid.*, c. 2.

Esta doxología, inspirada por la 1 Petr, es arcaica, como la de Clemente. No aparece en ella la mediación de Cristo, cosa que sorprende en los hechos apócrifos. ¿Se funda en una fórmula litúrgica? En muchos pasajes, se evoca la oración de Pedro, especialmente cuando se trata de realizar prodigios, en que se ponen en juego los dos poderes. La fuerza de Pedro está en la invocación del nombre del Señor, que tiene virtud milagrosa. El nombre de Cristo tiene poder de arrojar los demonios<sup>181</sup>. A Él se dirige ordinariamente la oración. Pedro exhorta «a rogar al Señor» o a Jesucristo. Particularmente, a juntar ayuno y oración para descubrir y vencer los artificios de Simón. Esta oración se hace de rodillas<sup>182</sup>.

Marcelo invita a Pedro a tomar parte en una reunión de oración<sup>183</sup>, con viudas y ancianos. El apóstol comenta el evangelio, que estaban a punto de leer, de donde cabe concluir la costumbre de leer el evangelio en la comunidad cristiana. Lo que sigue nos indica que los fieles oían la perícopa de la transfiguración. La predicación<sup>184</sup> ofrece un breve tratado de cristología, tanto más precioso cuanto que esclarece la oración a Jesús y nos informa a par sobre la teología profesada en Asia Menor. Podría comparársela con la de Ignacio de Antioquía. Su formulación no debe, sin embargo, ser juzgada con el rigor de las fórmulas postnicénicas.

Cristo ocupa el centro de la fe cristiana. No sustituye al Padre, pues «Él está en el Padre y el Padre está en Él», según la afirmación joánica, repetida aquí literalmente. La clave de su misterio y de su evangelio es la bondad revelada por su vida. El autor desenvuelve los aspectos antitéticos de la persona de Cristo, en fórmulas densas, en afirmaciones abruptas. La condición humana, por muy real e indispensable que sea, no debe velar su divinidad, afirmada sin ambages, que trasciende al entendimiento, pero constituye la fe cristiana; ella es el fundamento de nuestra confianza inque-

181. Existen numerosos ejemplos en los *Hechos de Pedro*: la estatua que se reconstruye «en su nombre», c. 11; ítem el prodigio del arenque salado, c. 13, la visión de Pedro, c. 16. Cf. también c. 17; 19; 28; 31.

Esta creencia es tan vivaz, que ORÍGENES se la mienta a Celso, *Contra Celsum*, I, 6.

182. 2 *Ac. Pet.*, 18.

183. *Ibid.*, 19. La palabra *ministerium* ocurre dos veces. Parece traducir un *λεितουργία* griego. Es el caso en la Vulgata de Hebr 8, 6; cf. Act 6, 4.

184. *Ac. Pet.*, 20. La homilía ha sido bien comentada por G. FICKER, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, 446-449. Nosotros hemos aprovechado su comentario.

brantable. Fe y oración se imbrican. Pedro da a Cristo los títulos ya encontrados en la oración de los hechos de Juan<sup>185</sup>. La oración es sólo la expresión de la fe. Ciertas formulaciones parecen aludir a la eucaristía<sup>186</sup>, que está subyacente a la homilía. Ésta termina con una doxología a Cristo.

El capítulo siguiente produce el efecto de una repetición respecto de este discurso. El relato pasa al plural, cosa que hace pensar en un fragmento intruso. Otras inconsecuencias saltan a los ojos: Marcelo convida a Pedro a una reunión de oración con viudas. Éstas son en parte ciegas y no creyentes. Es sorprendente que Marcelo haya invitado o dejado entrar a paganas.

Sea lo que fuere de estas inconsecuencias, los fieles se levantan para orar, porque «ha llegado la hora nona». Ello prueba que se respetan las horas de oración, sin duda en número de tres, como lo refería ya el libro de los Hechos. Todos se ponen en oración.

Las viudas ciegas piden a Pedro la curación. Pedro se esfuerza por llevarlas a la luz de la fe, según la progresión evangélica. Se confía al poder de Cristo, en una oración a que se une toda la asistencia<sup>187</sup>:

Mas ahora, Señor, socórranos tu dulce y santo nombre; toca los ojos de ellas, pues tu poder puede hacer que vean con sus ojos.

La oración a Cristo invoca su nombre «dulce y santo», cuyo poder opera los prodigios. Son patentes las reminiscencias de los Hechos y del estilo litúrgico. La oración va acompañada de una nueva cristofanía. Cada uno ve la visión a su manera, lo que hace pensar en la tesis de Ireneo respecto de Cristo, que sigue la ley de las progresiones al manifestarse a los hombres<sup>188</sup>, a no ser que se trate de las tres edades de que habla Taciano<sup>189</sup>. La visión es una réplica torpe de la transfiguración. No habría por qué forzar su significación.

185. *Ac. Io.*, 98.

186. Por ej., *tenetur a servientibus* puede aludir al rito en que los fieles reciben a Cristo eucarístico en las manos; más adelante: *quem caro non vidit et videt nunc*. Acaso también la palabra *saturitas*.

187. *Ac. Pet.*, 21.

188. *Adv. haer.*, II, 24, 4, PG 7, 784.

Para la comparación de los términos, cf. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum u. Gnosis*, 193-199.

189. Apud E. PETERSON, op. cit., 203-204.

Las ciegas recobran la vista. Pedro glorifica por ello a Dios en una acción de gracias que hace pensar en las aclamaciones: «Tú eres el solo Señor. Dios, ¿qué labios pueden alabarte, cómo darte gracias, según lo merece tu misericordia?»<sup>190</sup>. La idea se repetirá en el discurso de Pedro sobre la cruz.

El fin de los *Actus Vercellenses* presenta el encuentro de Pedro y Simón, «sobre la denominación de Dios»<sup>191</sup>. Pedro se prepara por un ayuno prolongado, Marcelo y las vírgenes se ponen en oración. Entran en juego dos credos, dos confesiones. La fe que Pedro profesa es la de Cristo. Los términos de la confesión se traslucen a través de los sarcasmos de Simón<sup>192</sup>.

Pedro sitúa el problema diciendo: «Anatema contra tus palabras sobre Cristo.» Es la fórmula de condenación empleada ya por san Pablo<sup>193</sup>, que expresa la opción entre la fe y su negación. El discurso siguiente del apóstol es una catequesis que trae el argumento escriturario sobre el nacimiento de Cristo<sup>194</sup>; las citas agrupadas en torno de la palabra clave «piedra», que provienen de los *testimonia*, quieren demostrar la resurrección de Cristo<sup>195</sup>.

Los prodigios — particularmente las tres resurrecciones que se suceden — confirman esta fe en la resurrección. Ilustran la tesis enunciada: «Este Dios, cuando es amado e invocado, escucha a los que son dignos de ser escuchados»<sup>196</sup>. Se trata, evidentemente, de Cristo. El milagro depende de una economía de bondad y atestigua su poder y la eficacia de la oración «en nombre de Jesús». La muchedumbre no se engaña y lanza la aclamación, bien conocida de la antigüedad: *Unus Deus, unus Deus Petri*<sup>197</sup>.

La resurrección del hijo de la viuda imita los relatos evangélicos<sup>198</sup>. Pedro extiende las manos para orar. Su oración se dirige «al Padre santo de su Hijo Jesucristo», lo cual es bastante excep-

190. *Ac. Pet.*, 21. 191. *Ibid.*, 22.

192. *Ibid.*, 24: «¿Tienes la audacia de hablar de Jesús de Nazaret, hijo de un artesano, artesano también Él? ¿El que fue crucificado?»

193. *Ibid.*, 24. Cf. 1 Cor 12, 3. Sobre la palabra «anatema», cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923, 74.

194. Sobre el lugar de este argumento en la teología primitiva, cf. J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 238-239. *Ac. Pet.*, 24.

195. *Ac. Pet.*, c. 25. Sobre la palabra clave «piedra» en los *testimonia*, cf. *supra*, p. 310.

196. *Ac. Pet.*, c. 26.

197. Cf. *Ac. Io.*, 42; *Ac. Paul.*, 38. Cf. E. PETERSON, *Heis Theos*, 217-221; 234.

198. *Ac. Pet.*, 28; cf., por ej., Mt 9, 5.6.

cional. La mediación de Cristo está tan fuertemente expresada que la oración termina por perder de vista al Padre. La aclamación de la muchedumbre, que se parece extrañamente a la lanzada en honor de Simón<sup>199</sup>, se inspira muy probablemente en el culto de los emperadores<sup>200</sup>. Tras la semejanza de expresiones, se enfrentan dos fes, dos cultos que se oponen. La última resurrección, la de Nicóstrato, sigue el mismo escenario; pero Pedro invoca la misericordia y bondad de Cristo. El resucitado se ofrece «como víctima a Dios»<sup>201</sup>.

### *Martirio de Pedro.*

El martirio, cuyo texto griego se nos ha conservado, empieza un domingo en que Pedro va a la asamblea cristiana en casa de Marcelo<sup>202</sup>. En el momento en que Simón se levanta por los aires, Pedro se dirige a Cristo para pedirle la caída del mago. Cristo lo escucha<sup>203</sup>. Pedro se alegra y da gracias «noche y día»<sup>204</sup>. El relato cuenta el encuentro con el crucificado como una profecía: Pedro será crucificado como su Maestro. Es condenado a ser crucificado, como se lo anunciara la visión. La crucifixión con la cabeza abajo simboliza el trastorno del orden de la naturaleza y del pecado por el de la redención. Ante la cruz grita Pedro<sup>205</sup>:

¡Oh nombre de la cruz, misterio escondido!

¡Oh gracia inenarrable, que expresa el nombre de la cruz!

¡Oh naturaleza humana que no puede separarse de Dios, a la que no pueden expresar labios manchados!

El himno a la cruz depende de los hechos de Juan<sup>206</sup>. No expresa una doctrina gnóstica, sino un tema de la teología judeocristiana, que asocia la cruz a la gloria de Cristo<sup>207</sup>. En esta concepción tiene la cruz un papel activo: precede a Cristo en la parusía. Tiene, pues,

199. *Ibid.*, 4.

200. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 292, 311. Cf. también CERFAUX-TONDRIAU, *Le culte des souverains*, Paris-Tournai 1957, 426-448.

201. *Ac. Pet.*, 29. 202. *Ibid.*, 30. 203. *Ibid.*, 32.

204. *Ibid.*, 33. 205. *Ibid.*, 37.

206. *Ac. Io.*, 99-100.

207. La cosa ha sido demostrada por J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 290-292, que sigue a E. PETERSON, *Frühkirche...*, 22-35.

K.L. SCHMIDT esquematiza en exceso en *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Basilea 1944, 69-70.

una significación escatológica que se manifiesta más particularmente en el momento del martirio.

La crucifixión del apóstol se desenvuelve a la manera de una liturgia. Pedro predica al pueblo reunido. Luego reza una oración de acción de gracias, como Policarpo sobre la pira. Esta oración se inspira en los hechos de Juan <sup>208</sup> y será más tarde imitada por la pasión de Andrés y los hechos de Felipe. Como en el caso de la oración de Juan, la de Pedro se dirige a Cristo. Expresa la fe en Cristo, presente en el martirio de los suyos.

Lo que los mártires expresaban en fórmulas breves, arrancadas a su fe y a su confianza, a la *parresia*, el redactor lo formula en una larga oración de acción de gracias. Ésta tiene paralelos en otros escritos <sup>209</sup>; podría, pues, provenir de una fuente utilizada aquí, que originalmente traería una oración de Cristo a su Padre. Ello explicaría el tono y los temas insólitos de estos hechos.

La primera parte expresa la gratitud formulada en afirmaciones antitéticas:

Todo esto me lo has hecho conocer tú, tú me lo has revelado, ¡oh Logos!, a quien acabo de llamar árbol de vida; yo te doy gracias, no con labios clavados, ni con la lengua que propala verdad y mentira, ni con la palabra que se propaga por el artificio de una naturaleza terrena; yo te doy gracias, ¡oh rey!, con esta voz que es percibida en el silencio <sup>210</sup>, que no se oye abiertamente, que no se emite por los órganos del cuerpo, que no penetra los oídos de la carne, que no es oída por un ser corruptible, que no está en este cosmos ni se propaga por la tierra, que no está escrita en libros, que no es de uno sin ser de otro. Con esta voz, Jesucristo, te doy gracias. Con el silencio de esta voz, el Espíritu que está en mí te ama, te habla y te contempla.

Ciertos abogados de la historia de las religiones han concluido, de la analogía de expresiones, la dependencia de la oración respecto de la filosofía gnóstica. Dios habla «en el silencio», según Ignacio de Antioquía <sup>211</sup>. La oración puede fundarse en san Pablo, que evoca «palabras inefables» <sup>212</sup>. La acción del Espíritu está des-

208. *Ac. Pet.*, 39; cf. *Ac. Io.*, 112-114.

209. Estos textos se hallan en G. FICKER, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, 488-489. El comienzo de la oración se halla en el *Testamento de nuestro Señor Jesucristo*, 1, 18.

210. La misma afirmación se halla en una oración conservada en un papiro, editado en *Patrologia orientalis*, 18, 430-431.

211. IGN., *Magn.*, 8, 2. 212. 2 Cor 12, 4.

arrollada en la carta a los Romanos <sup>213</sup>. El fragmento copto decía ya: «Yo soy para ella y para ti un solo Espíritu.» Sería fácil encontrar afirmaciones semejantes en san Agustín <sup>214</sup>.

La oración prosigue:

Tú no eres conocido más que por el Espíritu solo. Tú eres para mí padre, tú eres para mí madre, tú eres para mí hermano, tú eres amigo, tú eres siervo, tú eres intendente <sup>215</sup>, tú eres el todo y el todo está en ti. Tú eres el ser, y nada existe fuera de ti solo.

Te pedimos, pues, lo que tú has prometido darnos; ¡oh Jesús sin mácula!, te alabamos, te damos gracias, te confesamos, glorificándote nosotros, hombres todavía débiles, porque tú solo eres Dios y no hay otro fuera de ti <sup>216</sup>: a ti la gloria ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

La muchedumbre responde con el «amén», lo que subraya todavía el carácter litúrgico de la oración y del relato <sup>217</sup>. Las semejanzas con los hechos de Juan son visibles. Una vez más el texto nos hace pensar en un medio ascético. La oración es característica de la piedad del siglo II y de la devoción a Cristo. Hay que lavar la primeramente de la tacha de gnosticismo o de pancristismo <sup>218</sup>. Recuerda la fe de los mártires <sup>219</sup> y su recurso a Cristo. Ello explica la ausencia de toda mención del Padre. Las fórmulas como «tú eres el ser» pueden explicarse de manera ortodoxa, sin que sea necesario ver en ellas una expresión gnóstica.

Pedro atestigua en la oración que la fe es de un orden radicalmente distinto que el orden de lo sensible. La oración expresa estas nuevas relaciones, cuyo nudo es la fe en Cristo, y que se afirma más allá de lo perceptible, en el silencio de lo terrenal, en la zona privilegiada en que el Espíritu habla y es oído, en la zona en que

213. Rom 8, 1-18. 214. Por ej., *Confesiones*, 9, 25.

G. MENSCHING (*Das heilige Schweigen*) no ha tenido, desgraciadamente, en cuenta los textos apócrifos.

215. Estos títulos se inspiran en los evangelios, y no en obras gnósticas o en Homero. Cf. Mt 21, 28; Mc 10, 30; Mt 10, 37; Lc 14, 26; Phil 2, 7; Lc 12, 42.

216. Ya encontrado en los *Hechos de Juan*, 77; cf. Ex 3, 14; Apoc 1, 4, 8; 22, 13; Act 4, 12.

217. Este carácter ha sido subrayado por G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien*, I, 125.

218. La palabra — como el reproche — fue forjada por TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2, 839.

219. J. LEBRETON (*Histoire...*, II, 237) piensa que han sido éstas las fórmulas que provocaron la impaciencia de Orígenes en su tratado sobre la oración, c. 15, 16.

el Espíritu ora en nosotros, como decía ya san Pablo. Esta intimidad espiritual en que la oración sube hacia el Hijo, está admirablemente expresada. Se inspira en los ímpetus de reconocimiento y amor que manifiestan un singular conocimiento y meditación del evangelio y, sin duda, una experiencia espiritual.

Después de una breve petición por la realización de la promesa, la oración termina en una alabanza que recuerda la oración de Policarpo y se apoya probablemente en alguna fórmula litúrgica para terminar con una doxología a Cristo, la misma que hemos encontrado en la 2 Petr <sup>220</sup> y en las actas de los mártires.

El capítulo 41, con la doxología trinitaria, tiene todas las trazas de ser obra del interpolador que escribió los tres primeros capítulos de los *Actus Vercellenses*.

Los hechos de Pedro conceden a la oración un puesto que no hemos encontrado en los hechos de Juan o de Pablo. Hay que dejar a un lado visiones y prodigios que pertenecen a un género literario, lo mismo que los préstamos que marcan su dependencia, para discernir en ellos la forma de la oración cristiana.

Pedro ora, pero es solidario de una comunidad que ora con él. Las vírgenes consagradas a Dios desempeñan una función de intercesión preponderante. Esto bastaría para suponer un redactor diferente de los otros hechos. Hallamos menos reminiscencias litúrgicas que en los hechos de Juan o de Tomás. La oración está más ligada al texto.

El autor conoce y formula la oración al Padre; pero la oración es sobre todo función de la fe. El redactor utiliza el símbolo romano. Confiesa a Dios creador, Padre todopoderoso, eterno, santo, inenarrable y trascendente, misericordioso y bueno. «La doctrina del silencio frente a las obras de Dios es la expresión definitiva de la impotencia para traducir la grandeza de los misterios divinos» <sup>221</sup>. La fe cristiana se cifra y cumple en Cristo, que posee en adelante el poder de Dios. Así, los hechos de Pedro dan a la invocación del nombre de Jesús una virtud, una eficacia en cierto modo milagrosa. Pedro tiene una fe inquebrantable en el poder de Cristo para desbaratar las fuerzas satánicas.

La fe y devoción a Cristo expresan una tesis cara al autor: la

220. 2 Petr 3, 18.

221. J. FLAMION, en «Revue d'hist. eccl.» 10 (1909) 236.

del amor que se descubre en la Escritura y en la vida de la Iglesia. La bondad de Cristo aparece por doquiera. Ella funda la confianza y devoción a Jesús que da a ciertas oraciones un acento de ternura muy característico y una cualidad de interioridad bastante sorprendente. Sea quien fuere el autor, la oración sobre la cruz permite concluir una densidad espiritual rara vez encontrada en los apócrifos.

*Apéndice: «Homilias» y «Recogniciones» clementinas.*

Con los hechos de Pedro pueden relacionarse las *Homilias* y las *Recogniciones*, dos escritos atribuidos a Clemente. Esta novela cuenta los viajes del apóstol Pedro y de su discípulo Clemente. Las dos misteriosas obras ofrecen una de las tareas más desesperadas a quien quiera desenmarañar sus fuentes <sup>222</sup>. Parece, sin embargo, averiguado que su origen es un primer escrito, *Las predicaciones de Pedro*, inspirado por la gnosis judeocristiana, que influye sobre una y otra obra.

La redacción de las *Homilias* y *Recogniciones* que poseemos data del siglo IV <sup>223</sup>. Es difícil decir cuál de los dos escritos fue redactado primero. Comoquiera que sea, las dos obras nos aportan algunas precisiones sobre la oración y la liturgia, que enriquecen nuestro inventario.

Los cristianos han roto con el mundo pagano y evitan con cuidado a los no bautizados, en quienes moran aún los demonios <sup>224</sup>, cuya presencia podría estorbar la oración. La iniciación cristiana exige una preparación. «El que quiere ser bautizado se acerca a Zaqueo, le da su nombre y oye de él los misterios del reino. Se aplica o entrega a frecuentes ayunos y se prueba a sí mismo. Al cabo de tres meses será bautizado» <sup>225</sup>.

El texto desenvuelve las enseñanzas venidas de la *Didakhé*: la preparación para el bautismo comprende la inscripción, la catequesis durante tres meses y frecuentes ayunos. La catequesis implica,

222. Para el estado de la cuestión y bibliografía, cf. el artículo de B. REHM, *Clemens Romanus II*, en «Realex. für Antike und Christentum» III, 197-206.

223. B. REHM (art.cit.) para las *Homilias* entre 325 y 380, las *Recogniciones* antes de 360-380.

224. *Hom.*, III, 29; *Rec.*, I, 19; III, 37; VIII, 1.

225. *Rec.*, III, 67.

entre otras cosas, una iniciación a la oración <sup>226</sup>. El bautismo mismo se administra por inmersión en aguas corrientes <sup>227</sup> o en el mar <sup>228</sup>, precedida de una unción con un óleo consagrado por una oración <sup>229</sup>. El bautismo mismo es llamado «vestido» <sup>230</sup>, alusión probable a un vestido o hábito blanco, rito de origen judeocristiano <sup>231</sup>. Así santificado, el neófito «puede participar en las cosas santas» <sup>232</sup>. Las *Homilias* aluden a una oración después del bautismo <sup>233</sup>.

Pedro se retira mañana y tarde para la oración <sup>234</sup>. A la oración de la mañana va unida una ablución que parece obligatoria a quien hace uso del matrimonio. La ablución de la tarde es de uso ascético, sin duda de proveniencia esénica <sup>235</sup>. El apóstol «bendice y da gracias» antes de las comidas <sup>236</sup>. Las *Homilias* refieren que Pedro ha pasado una noche de rodillas en oración <sup>237</sup>. Algunos fieles consagran también la noche a la oración <sup>238</sup>. Los prodigios que obra están unidos a la oración. Orando se prepara para luchar contra Simón Mago <sup>239</sup>. Cura a los enfermos por la imposición de manos y la oración <sup>240</sup>. Oración y ayuno permiten expulsar a los demonios <sup>241</sup>, y protegerse contra su retorno ofensivo.

Las *Homilias* aluden a la oración de Jesús sobre la cruz <sup>242</sup>. Se habla igualmente de la oración del padrenuestro <sup>243</sup>.

Hallamos dos textos de oración. Las *Homilias* presentan una oración para la ordenación de un obispo <sup>244</sup>:

Dueño (Δεσπότης) y Señor del universo, Padre y Dios que guardas al pastor con el rebaño;  
tú eres la razón de ser,  
tú eres el poder, nosotros los socorridos,  
tú eres el socorro, médico, salvador, baluarte, vida, esperanza, refugio,  
alegría, la espera, el descanso.

226. *Hom.*, vii, 4. 227. *Rec.*, iii, 67.  
228. *Rec.*, iv, 32; vii, 38. 229. *Rec.*, iii, 67.  
230. *Hom.*, viii, 22; *Rec.*, iv, 35.  
231. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 382.  
232. *Rec.*, iii, 67. 233. *Hom.*, xiv, 1.  
234. *Hom.*, x, 1; xix, 12; *Rec.*, ii, 71.  
235. *Hom.*, ix, 23; x, 1, 26. Cf. también E. MOLLAND, *La circoncision, le baptême...*, en «*Studia Theologica*» 9 (1955) 33.  
236. *Hom.*, i, 22. 237. *Hom.*, iii, 1.  
238. *Rec.*, iii, 1; cf. también ii, 1; iv, 3.  
239. *Hom.*, iii, 29; xvii, 6.  
240. *Hom.*, ix, 23; x, 26; xv, 11; xvi, 21; xviii, 23.  
241. *Hom.*, ix, 10, 21. 242. *Hom.*, xi, 20, que cita Lc 23, 34.  
243. *Hom.*, xix, 2. 244. *Hom.*, iii, 72.

Tú lo eres todo para nosotros: obra, guarda, protege el bien eterno de la salud.

Tú lo puedes todo: porque eres cabeza de los que mandan, el Señor de los señores, el dueño de los reyes.

Concede al que preside el poder de desatar lo que se debe desatar, de atar lo que se debe atar; tú haces sabio. Guarda por tu acción la Iglesia de tu Cristo como una hermosa novia.

Porque tuya es la gloria eterna: el himno al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, por todos los siglos. Amén.

La presente cita es interesante por su carácter arcaico. La doxología parece ser una adición. La oración misma tiene un sesgo judaico. Está dirigida al «Dueño y Señor, Dios y Padre». Una sola alusión evangélica en la mención del poder de atar y desatar. Cristo es llamado simplemente el Ungido a propósito de la Iglesia. Su mediación no es invocada. Hallamos una vez más la acumulación de predicados cara a la himnología judía <sup>245</sup>, cuyos ejemplos son frecuentes en los hechos apócrifos. La oración termina con una nota escatológica.

Las *Recogniciones* terminan con una oración de Pedro <sup>246</sup>: «Levanta las manos al cielo y ora con lágrimas dando gracias a Dios. Yo te bendigo, Padre digno de alabanza, que te has dignado cumplir toda palabra y promesa de tu Hijo de que toda criatura conozca que tú eres el solo Dios en el cielo y sobre la tierra.»

Textos y alusiones confirman la tesis de los que ven en las pseudoclementinas las ideas espirituales y ascéticas de una secta judeo-cristiana.

## LOS HECHOS DE ANDRÉS

Eusebio <sup>247</sup> menciona los hechos de Andrés al lado de los de Juan, que andaban en manos de herejes. Epifanio <sup>248</sup> los halló en posesión de los encratitas, apostólicos y origenistas. Se sospechó de ellos en oriente y occidente y sufrieron condenaciones eclesiásticas <sup>249</sup>.

245. Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 178. Este indicio corrobora el origen judío de las *Homilias*.

246. *Rec.*, x, 69. 247. *Hist. eccl.*, iii, 25, PG 20, 268.

248. *Haer.*, 47, 1; 61, 1; 63, 2, PG 41, 852, 1040, 1064.

249. Por ej., Inocencio I a Exuperio, *Ep.* 6, PL 20, 502.

Así, los hechos de Andrés, compuestos tal vez hacia 260 por un tal Leucius Charinus, en Asia, son de entre todos los apócrifos los más mutilados. Sufrieron numerosos arreglos. Es difícil discernir lo que se remonta a la redacción primitiva. En sus orígenes, los hechos debieron de relatar la evangelización de los caníbales en Acaya, por obra de Andrés y Mateo. El apóstol convierte a Maximila, mujer del procónsul, y la decide a guardar continencia. Se le mete en la cárcel y muere sobre una cruz.

Como Juan y Tomás, Andrés preconiza la continencia absoluta y la renuncia a los bienes. Ello permite concluir un *Sitz im Leben* semejante a los otros hechos apócrifos. Todas las narraciones refieren un largo discurso que Andrés dirige a la cruz, que recuerda el de Pedro, del que probablemente depende. Se nos ha conservado por la carta de los presbíteros y diáconos de Acaya, que es del siglo IV o V. Nos hallamos en presencia de una «estilización griega»:

¡Oh buena cruz, que debes tu belleza a los miembros del Señor!

Esta célebre invocación a la cruz encierra fórmulas extrañas, algunas de las cuales, como la cruz-límite, por ejemplo, corrían entre los gnósticos; otras, como las alusiones a las cuatro dimensiones de la cruz, a la cruz como pilar cósmico, la comparación con un árbol, son de la más pura tradición de la gran Iglesia<sup>250</sup>.

#### LOS HECHOS DE TOMÁS

Los hechos de Tomás son los únicos cuyo texto poseemos completo. Aparecieron en siríaco<sup>251</sup>, tal vez en Edesa, en el contorno de Bardesanes, lo que los coloca a comienzos del siglo III. Poseemos sus textos siríaco y griego. ¿Nos hallamos en presencia del original o de una edición corregida y enmendada? Es difícil decirlo, y más difícil explicar que estas correcciones y enmiendas dejaran subsistir pasajes muy sospechosos.

250. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 310, 312. A. ORBE afirma también que nos hallamos ante un «simbolismo que conoce una tradición eclesiástica muy precisa». (*Estudios Valentinianos*, 5: *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma 1956, 211).

251. La cuestión no ofrece ya duda, como lo afirma aún A. VÖÖBUS, *History of the Ascetism in the syrian Orient*, I, *The origin of Ascetism early monasticism in Persia*, CSCO 184, 14, Lovaina 1958, 66, que sitúa el escrito en el primer tercio del siglo III. PETERSON, en cambio (*Frühkirche...*, 187) insinúa que los *Hechos de Pablo* dependen de los de Tomás.

Sabemos en todo caso que todo lo que se refiere al apóstol Tomás puede presentirse como de origen siríaco<sup>252</sup>. Por lo demás, los escritores de los siglos IV y V nos refieren que los hechos de Tomás corrían en manos de los herejes.

El conjunto de la composición está repartido en trece actos, más el martirio del apóstol, que cuentan el viaje de Tomás a la India. Allí evangeliza al rey Gondafor, lo convierte, hace muchos milagros y muere mártir. Es difícil decir si el relato se funda en base histórica. La existencia de un rey Gondafor está probada en el siglo primero<sup>253</sup>.

Más que ningún otro texto apócrifo, el relato está embutido de himnos litúrgicos y contiene gran cantidad de discursos y oraciones, cuya importancia no ha escapado a los comentadores<sup>254</sup>. ¿Se trata de composiciones originales del autor, o de préstamos de un uso litúrgico? ¿Nos hallamos en presencia de composiciones gnósticas? <sup>255</sup>. ¿Han arreglado los herejes los himnos en el sentido de sus tendencias?

Para responder a todas estas preguntas, hay que tener en cuenta el hecho de que los textos más sospechosos no encajan siempre en el contexto<sup>256</sup>. Existen divergencias entre el texto siríaco y el griego, que afectan a menudo a afirmaciones teológicas. En fin, la abundancia de la literatura manuscrita para la versión griega prueba la diversidad de redacción<sup>257</sup>. El origen siríaco permite establecer un parentesco entre estos himnos y las *Odas de Salomón*, cuyas raíces sirias conocemos<sup>258</sup>.

De todos modos, los hechos de Tomás estaban en boga en los mismos medios que los de Juan y Andrés. Efrén atestigua el inte-

252. Cf. J. DORESSE, *L'évangile selon Thomas*, París 1959, 40-44.

253. *Ibid.*, 46.

254. Esto ha sido bien observado por G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*, Gotinga 1933, 8.

255. Así F. PIONTEK (*Die katholische Kirche und die här. Apostelgeschichten bis zum Ausgang des 6. Jahrhunderts*, Breslau 1907, p. 5-6), sobre la autoridad de Turribius, cataloga los *Hechos de Tomás* pura y simplemente entre los herejes.

256. Los comentadores W. Bauer y M.R. James lo han hecho notar. La tesis opuesta es defendida por W. MICHAELIS, *Die Apokryphen Schriften zum N.T.*, Brema 1958, 404. El editor se esfuerza por descubrir las huellas gnósticas que se hallan en el texto de los *Hechos de Tomás*.

257. La observación de A. OMODEO, en «La parola del Passato» I (1946) 325.

258. Cf. A. VÖÖBUS, *The origin of Ascetism...*, 62-64.

rés que los bardesanitas tenían por estos hechos <sup>259</sup>. Es cierto que en ellos hallamos las mismas tendencias ascéticas que en los hechos de Juan y Pablo. Se renuncia al matrimonio y se exhorta a las mujeres a que dejen a sus maridos. Esta tendencia chocó tal vez menos a nuestros antepasados, cuya teología estaba formulada con menos rigor. Tres cuestiones se plantean referentes a la oración, la liturgia y los himnos. Al seriarlas en estos tres dominios, nos será más fácil tener en cuenta las diversas redacciones o las interpolaciones eventuales.

### La oración de Tomás.

La oración se encuentra en todas las páginas de los hechos de Tomás. Como en los otros hechos, hallamos también aquí una oración en el momento de la misión del apóstol: «Voy adonde tú quieres, Señor. Jesús, hágase tu voluntad» <sup>260</sup>. Es característico que la oración de los hechos de Tomás se dirige constantemente a Cristo. Aun cuando se habla de Dios, se mira a Cristo. La oración imprime el ritmo a toda la vida del apóstol. A menudo la oración comienza por la exclamación, conservada por el evangelio de san Juan: «Señor mío y Dios mío» (Ioh 20, 28), que en cierto modo da el tono.

A su llegada a la India, Tomás asiste a la boda de la hija del rey. Ruega por los jóvenes esposos <sup>261</sup>. La oración que comienza por «Señor mío y Dios mío» es un mosaico de citas escriturarias, especie de epopeya de las obras de Cristo, que está en todos, que lo atraviesa todo, que mora en todas sus obras. La oración termina en petición. Tomás deja a los jóvenes esposos con el saludo litúrgico: «El Señor está con vosotros.» Al día siguiente, después de una noche de continencia, el joven esposo pronuncia a su vez una oración de acción de gracias, cuya ortodoxia parece dudosa <sup>262</sup>.

Tomás expone al rey Gondafor sus planes o planos para la cons-

259. En O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, Friburgo 1913, 506. Se hallará la historia de estos *Hechos* en los siglos posteriores, en F. PIONTEK, op. cit.

260. *Ac. Thom.*, 3. 261. *Ibid.*, 10.

262. *Ibid.*, 15. J.A. JUNGSMANN, que se ha inclinado sobre las oraciones de los *Hechos* apócrifos, pone muy en duda su ortodoxia en *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Munster 1962, 148.

trucción del palacio; distribuye a los pobres las sumas recibidas y predica el evangelio. Descontento de que no comiencen los trabajos del palacio, el rey manda encarcelar al apóstol. Entre tanto, muere el hermano del rey; pero es resucitado por los ángeles. Los dos hermanos se convierten. Tomás manifiesta a Cristo su gratitud en forma de confesión: «Yo te confieso, Señor Jesús» <sup>263</sup>.

Tomás se va. De camino, encuentra a un joven que acaba de morir. Se pone a orar al «Juez de vivos y muertos», a quien llama «dueño y padre de todas las cosas» <sup>264</sup>. Es difícil afirmar de manera perentoria que la oración se dirija a Cristo, si no es por el argumento *ex commune contingentibus*.

Sobreviene un asno que le ofrece sus servicios <sup>265</sup>. Tomás, a guisa de respuesta, dirige una oración a Cristo <sup>266</sup>, compuesta de apóstrofes que termina en citas escriturarias. El texto, de cuyo gnosticismo se ha sospechado a menudo, es susceptible de interpretación ortodoxa <sup>267</sup>.

Una mujer atormentada por un demonio suplica al apóstol que la libre. Aparece el demonio, Tomás lo expulsa, y luego dirige a Cristo una larga oración <sup>268</sup>, tejida de reminiscencias bíblicas, escandidas por la repetición del nombre de Jesús, de fórmulas anti-téticas que subrayan el carácter de confesión de fe del conjunto del texto, que se desenvuelve como un himno cristológico.

La confesión de fe, aquí esbozada, se halla más explícita después de la conversión de la muchedumbre: «Él mismo no cesaba de predicar, de hablarles y demostrarles que Jesús era el Mesías de que hablaron las Escrituras, que vino, fue crucificado y resucitó al tercer día de entre los muertos» <sup>269</sup>. Como Cristo, Tomás cura

263. *Ac. Thom.*, 25. 264. *Ibid.*, 30.

265. Los animales desempeñan un gran papel en los apócrifos. Su razón tiene una significación «pneumática», dice R. LICHTENHAN, *Die Offenbarung im Gnostizismus*, Gotinga 1901, 115

266. *Act. Thom.*, 39.

267. La doxología: «Te glorificamos y alabamos, a ti y a tu Padre invisible y a tu Espíritu Santo, madre de toda la creación», es ordinariamente tachada de gnosticismo (E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, 299). Hay que notar que el texto no trae «y» entre «Espíritu Santo» y «madre», que añaden Henneke y James. Es el flaco fundamento de la tesis gnóstica. Ahora bien, dado que espíritu es femenino en siríaco, es muy posible que el Espíritu Santo sea concebido aquí como cerniéndose sobre las aguas (Gen 1, 2), fecundando toda la creación, antes de provocar el nacimiento milagroso de Cristo.

268. *Ac. Thom.*, 48-49. *Theologisch einwandfrei*, escribe J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung*, 148. 269. *Ibid.*, 59.



de camino. Los agraciados glorifican a Cristo <sup>270</sup> en forma de aclamación: Δόξα σοι. Piden formar parte de su redil <sup>271</sup>. Tomás repite a su vez la misma fórmula de aclamación <sup>272</sup>. Su oración toma aire litúrgico, sobre todo por la repetición de los cinco ἔπιδε <sup>273</sup>. Está compuesta de una alabanza o epiclesis, de una acción de gracias, de una petición escatológica que implora el acabamiento y la *parresia* <sup>274</sup>.

La segunda parte, rimada por ἔπιδε, tiene una resonancia no menos litúrgica; podría ser la oración de una comunidad, designada tal vez por «la κοινωνία permanente y verdadera». La alusión a los que han renunciado a sus familias, a sus bienes y al matrimonio hace pensar en una comunidad monástica. Siendo así que el apóstol ora generalmente en singular, aquí dice: «Te damos gracias... pon tus ojos sobre nosotros.» Se trata, pues, de una oración de colectividad. Esta oración no tiene enlace con el contexto, sobre todo en su última parte <sup>275</sup>. Todo nos lleva, pues, a creer que nos hallamos en presencia de una oración venida de otra parte, insertada aquí.

Un oficial recurre al apóstol. Éste se asegura de la fe del interesado, reúne la comunidad, le dirige una exhortación que tiene la apariencia de un discurso de despedida y se termina por la oración para la unción, dirigida al Señor, padre de las almas. Le impone las manos diciendo: «La paz del Señor venga sobre vosotros y permanezca con vosotros» <sup>276</sup>.

Ante la casa del oficial, Tomás dirige a Cristo una oración en forma de confesión, alguna de cuyas expresiones podrían parecer docéticas: «Te has hecho como un hombre.» Se trata de arrojar a los demonios. Luego el apóstol celebra a Cristo en un himno en forma de aclamación rimado por δόξα. Su introducción es muy bella:

270. El griego emplea la palabra ἁποθυμαδόν, cara a Lucas, para caracterizar la oración comunitaria.

271. Ibid., 59. 272. Ibid., 60-61.

273. El mismo verbo se halla en los LXX para traducir 1 Mac 3, 59; 3 Mac 6, 3. Se halla en Act 4, 29 y en una cita de Gen 4, 4, hablando de la mirada complaciente de Dios sobre el sacrificio de Abel. Cf. también *1 Clem.*, 4, 2. Cf. H. MIDENDORF, *Gott sieht*, Friburgo 1935.

274. Sobre la palabra, cf. supra, 598.

275. Sólo puede aplicarse al apóstol, no a los que lo rodean.

276. *Ac. Thom.*, 67.

Lo que pienso y lo que puedo decir de tu hermosura, Jesús, no lo sé o, más bien, no soy capaz de expresarlo <sup>277</sup>.

La última oración de Tomás a Cristo comienza de nuevo por «Señor mío y Dios mío» <sup>278</sup>.

En el acto doce, el hijo del rey Vazán viene a encontrar al apóstol en la cárcel para instruirse en la fe. El rey somete a Tomás a una prueba. Tiene que caminar sobre láminas rusientes al fuego. Una lluvia celestial que se convierte en diluvio es detenida por la oración de Tomás <sup>279</sup>. La dirección es indeterminada. Tomás vuelve a la cárcel. Ve venir la hora de su martirio. Hace una larga oración que comienza por el padrenuestro <sup>280</sup>. Importantes manuscritos la sitúan más exactamente en el capítulo 167, en el momento de la muerte en que cuadra mejor con el contexto <sup>281</sup>.

La oración que sigue al padrenuestro está inspirada en san Juan <sup>282</sup> y se dirige también a Cristo, «Señor mío y Dios mío». Comienza por una acción de gracias y alaba luego a Dios por la pobreza y continencia. Termina en peticiones de forma antitética, que tienen una resonancia escatológica. Toda la oración está tejida de reminiscencias bíblicas. Estilo y contenido hacen pensar en un medio de ascetas.

El acto trece se abre por una nueva aclamación de Cristo: «Gloria a ti...», tres veces repetida <sup>283</sup>. Finalmente, Tomás, condenado a muerte por el rey, es conducido al lugar del suplicio. Como los otros mártires, dirige a Cristo su última oración. Si ésta se compone, aparte la que se lee en el capítulo 167, de la del capítulo 144-148, recapitula, como el capítulo 17 de san Juan, todo lo que precede; así adquiere toda su significación. Tomás se entrega al Señor, a quien ha servido y es su sola riqueza, su solo amor. Le pide que, por las últimas asechanzas <sup>284</sup>, lo conduzca al reino de Dios.

De este análisis resulta que la mayoría de las oraciones están dirigidas a Cristo aun en el caso de que tengan aire litúrgico de

277. Ibid., 80. 278. Ibid., 81. 279. Ibid. 140.

280. Ibid., 144. Dos ligeras variantes: el artículo que acompaña «tierra» y la palabra ὀφειλάς. El texto griego no trae la cuarta petición, que se halla en el siríaco.

281. Seguimos a M.R. JAMES, *The apocryphal New Testament*, Oxford 1955, 436.

282. Ioh 17. 283. *Ac. Thom.*, 153.

284. Cf. G. BORNKAMM, *Mythos und Legende*.

aclamación. En ellas encontramos el ritmo de la poesía cristiana primitiva, sus palabras clave, sus antítesis y acumulaciones.

Bajo la influencia tal vez del gnosticismo, Dios pasa a segundo término: es el Dios invisible<sup>285</sup>. La oración se dirige a Cristo, que ha sido revelado. Está más cerca del creyente. En Él se concentran la fe y la oración. El modelo de esta oración se encuentra en la invocación del apóstol referida por san Juan: «Señor mío y Dios mío», que se repite como un *leitmotiv*. Se funda en la fe en Cristo a quien confiesan numerosas fórmulas.

La devoción a Cristo oculta, sin embargo, al Dios invisible. Ella sustituye la oración litúrgica dirigida al Padre. En dos pasajes parece que Cristo mismo es llamado Padre. Ello ha hecho concluir la identificación de Cristo y de Dios en los hechos de Tomás. No habría que exagerar este punto. Jungmann ve en la oración en que Tomás pasa del Padre a Cristo, «el puente» que lleva a esta trasposición<sup>286</sup>. Pero, en esta misma oración, Tomás alude a la oración del Señor «enseñada» por Cristo, lo que parece reconocer la distinción de planos. Es innegable que se dibuja un deslizamiento, que molestó a Orígenes y será condenado por el concilio de Cartago<sup>287</sup>.

#### Oraciones litúrgicas.

Las oraciones litúrgicas, ordinariamente en forma de epiclesis, no son menos numerosas en los hechos de Tomás; se presentan, siempre que se trata de conversión<sup>288</sup>, en un relato misional.

En el acto dos, el rey Gondafor se convierte con su hermano. Los dos piden el sello<sup>289</sup>, es decir, el bautismo. Su conversión es presentada como una vida de continencia, que parece para el autor caerse de su peso. Es más, se presenta como una entrada en religión con su correspondiente noviciado<sup>290</sup>. Durante una velada, la

285. J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung...*, 149.

286. *Ibid.*, 149.

287. J.A. JUNGSMANN (*Die Stellung...*, 150-151) cita el texto del concilio de Cartago, al que asistió san Agustín, en 397: *Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio vel Filium pro Patre nominet. Ut cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quicumque sibi preces aliunde describit non nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit.*

288. *Ac. Thom.*, 26-29; 49-52; 121; 132; 157-158.

289. *Ibid.*, 26.

290. Ya notado por E. PREUSCHEN, en *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, 573.

iniciación bautismal se sitúa después de una catequesis. El análisis del texto es difícil, porque presenta rastro de visibles refundiciones o arreglos, sobre todo si se compara el texto siríaco con el griego. Existe además cierta incoherencia en el relato.

Los hechos de Tomás, sin explanarlo aquí, conocen el bautismo de agua<sup>291</sup>. Se señala la invocación trinitaria<sup>292</sup>, que sigue a la unción. La luz simboliza la iluminación bautismal y proviene de la más antigua tradición.

La cristofanía parece acompañar tan naturalmente al bautismo como al martirio. Cristo dice, como en san Juan: «Paz con vosotros, hermanos.» El himno<sup>293</sup>, que parece interpolado, será analizado más adelante. Se habla de otra unción postbautismal. La ceremonia se acaba, con el alba, por la fracción del pan. «Los hizo participar (κοινωνουές) en la eucaristía.» La atmósfera de alegría acompaña a la liturgia<sup>294</sup>. Un poco más adelante se trata de una reunión de hermanos, en que aparece Tomás, impone las manos, los bendice, rompe el pan de la eucaristía<sup>295</sup> y se lo da diciendo: «Esta eucaristía sea para vosotros misericordia y compasión, y no juicio y retribución.» Todos responden «amén»<sup>296</sup>. Tenemos aquí tal vez una alusión a una fórmula litúrgica.

En el acto cinco, Tomás expulsa el demonio de un poseso no bautizado. Ello permite al redactor poner ampliamente en escena uno de los aspectos preliminares del bautismo. Tomás impone las manos diciendo<sup>297</sup>: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea sobre vosotros para siempre.» El poseso respondió «amén». El texto siríaco menciona explícitamente el bautismo en un río<sup>298</sup>, con la imposición de manos «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Aquí también la iniciación termina con la fracción del pan. El apóstol pronuncia primeramente una oración para que Cristo venga a unirse a los comulgantes<sup>299</sup>. El himno que sigue es un duplicado y parece interpolado y tendencioso<sup>300</sup>. Tomás traza

291. *Ac. Thom.*, 121; 131; 157. Ya LIPSIVS protesta contra la censura hecha a los *Hechos de Tomás* de ser maniqueos, bajo la acusación de bautizar sin agua. (*Die apokryphen Apostelgeschichten...*, I, 331).

292. *Ibid.*, 27. 293. *Ibid.*, 27.

294. Cf. Act 2, 46, y no Mt 5, 12, como sugieren Henneke y James.

295. El contexto pide la liturgia dominical: oración y servicio.

296. *Ac. Thom.*, 29. 297. *Ibid.*, 49.

298. Cf. M.R. JAMES, *The Apocryphal N.T.*, 388.

299. *Ac. Thom.*, 49. 300. *Ibid.*, 50.

el signo de la cruz sobre el pan para bendecirlo, lo rompe y lo distribuye. Lo da a la mujer, subrayando su función negativa de remisión de los pecados. El texto siríaco añade el aspecto positivo de la resurrección. Para los otros comulgantes, el texto siríaco trae la oración que acompaña a la distribución. Recuerda lo que se dijo antes: «La eucaristía sea para vosotros remisión de los pecados y resurrección eterna»<sup>301</sup>. Los comulgantes responden «amén». Esta fórmula parece ser litúrgica. Se trata, en fin, de una bendición del agua<sup>302</sup>, que parece utilizar una pieza bautismal<sup>303</sup>.

El acto diez describe el bautismo de Migdonia<sup>304</sup>. La ceremonia comprende una unción, el bautismo con la fórmula trinitaria, seguido de la fracción del pan con vino templado de agua<sup>305</sup>. No se nos ofrece ninguna fórmula<sup>306</sup>. El mismo acto acaba con el bautismo de Sifor, de su mujer e hija<sup>307</sup>. El autor subraya que es remisión de los pecados y nuevo nacimiento. Ello aparece claramente en la aclamación: Δόξα... La unción es seguida de otra aclamación. El bautismo se administra con la fórmula trinitaria. La fracción del pan se hace con una oración de consagración que recuerda ciertos cánticos de la comunión<sup>308</sup>. Se ha deslizado una invocación de la Madre «del misterio inefable de los principios y potencias». Pero, en este lugar, el texto está particularmente corrompido<sup>309</sup>, lo que sugiere infiltraciones extrañas que han vuelto la oración parcialmente ininteligible.

Finalmente, el acto trece refiere el bautismo de Vazán<sup>310</sup>. La iniciación se efectúa según el mismo programa. Sobre el óleo de la unción, Tomás pronuncia una oración en forma de himno. La unción misma se hace así: «En tu nombre, oh Jesucristo, sea re-

misión de los pecados, expulsión del adversario y salud de las almas»<sup>311</sup>. La oración de bendición sobre el pan — y el vino templado de agua, precisa el siríaco —, cuyos versículos antitéticos están cercanos a ciertos cánticos de comunión, permite concluir una imitación litúrgica<sup>312</sup>.

Tomás da la comunión diciendo: «La eucaristía sea salud, gozo y sanidad para vuestras almas.» Los comulgantes responden «amén». Ello debe seguir al rito litúrgico. La voz divina que se hace oír pertenece al escenario de los apócrifos<sup>313</sup>.

Si las alusiones litúrgicas se fundan en una celebración de la Iglesia universal, las oraciones se dirigen en su mayoría no al Padre, sino a Cristo. No pueden invocar un uso litúrgico<sup>314</sup>. A lo más, los himnos a Cristo en el momento de la comunión pueden atestiguar la existencia de cánticos que conocemos por otra parte.

El ritual de la iniciación cristiana une ordinariamente bautismo y eucaristía. El bautismo, introducido tal vez por una oración en favor del catecúmeno, comprende una unción, la invocación trinitaria sobre el bautizado sumergido en las aguas y una unción post-bautismal. Sean cuales fueren los usos gnósticos y su interpretación de la unción que da la τελείωσις, es difícil concluir un rito específicamente gnóstico en los hechos de Tomás.

Comoquiera que sea, hay que tener en cuenta los arreglos efectuados en los hechos. Ciertos textos encierran elementos que permiten descubrir una mano heterodoxa.

### Los himnos.

Los historiadores han advertido el carácter parasitario de los himnos en los hechos de Tomás<sup>315</sup>. La mayoría de entre ellos no tienen enlace con el contexto. Representaban la parte más sospechosa desde

301. El himno se introduce por: «Comienza a decir», siendo así que Tomás acaba de orar. El zurcido se hizo tan torpemente, que la interpolación es visible.

E.G. Pantelakis quiere hallar en esta oración (y en la del c. 158) los orígenes de la poesía cristiana. La afirmación ha sido acogida con escepticismo. Cf. P. MAAS, en «Byzantinische Zeitschrift» 38 (1938) 220-221.

302. *Ac. Thom.*, 52.

303. R. RAABE, en E. HENNEKE, *Handbuch...*, 580. Cf. también la bendición del aceite, c. 26.

304. *Ac. Thom.*, 119-133.

305. El uso del vino parece aquí claramente atestiguado. Tal es también la traducción e interpretación de M.R. James. La alusión al vino eucarístico se halla igualmente en la «bebida de la viña», c. 36.

306. *Ac. Thom.*, 121.

307. *Ibid.*, 132.

308. Cf. nuestra obra *Prières des premiers chrétiens*, n. 209-215.

309. Cf. E. PREUSCHEN, en HENNEKE, *Handbuch...*, 597

310. *Ac. Thom.*, 157.

311. La oración está imitada de un ritual, dice E. PREUSCHEN, en HENNEKE, *Handbuch...*, 600.

312. Cf. R.A. LIPSUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, I, 339-340.

313. *Ac. Thom.*, 157-158.

314. Bien analizado por J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung...*, 149.

315. Si se prescinde de W. MICHAELIS, *Die Apokryphen Schriften...*, 404, es la opinión común; cf., por ej., R.A. LIPSUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, I, 300; W. BOUSSET, en «Zeitschrift für N.T. Wissenschaft» 18 (1917), 257. G. BORN-KAMM, *Mythos und Legende*, 95, lo afirma para c. 10; 25; 39; H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, II, 78, para 6-7; 27; 50; 108-113.

el punto de vista de la ortodoxia. Por todas estas razones, el análisis de esta literatura resulta particularmente difícil. Aquí limitaremos nuestra investigación a lo que puede enriquecer nuestro pliego, sin extendernos a lo que es específicamente gnóstico o a las infiltraciones heterodoxas. Debemos, pues, poner aparte los himnos de los capítulos 6, 27, 49, 50, 108-113.

El cántico nupcial<sup>316</sup> sigue a una oración de Tomás ya analizada. No tiene evidentemente enlace alguno con el contexto. Siguiendo probablemente cánticos sirios, describe los ritos que en Siria acompañaban el matrimonio: espera del esposo y belleza de la esposa. El esposo simboliza a Cristo. El texto siríaco, que es probablemente el original, ve en la novia a la Iglesia, en el esposo a Cristo. Es escatológico y termina con una doxología trinitaria:

Han glorificado al Padre Señor,  
y a su Hijo monógeno,  
y dan gracias al Espíritu, sabiduría suya.

El texto griego interpola alusiones gnósticas, lo que parece probar el empleo tendencioso hecho del himno.

Estamos en presencia de un cántico que se inspira en una auténtica tradición bíblica<sup>317</sup> y cristiana<sup>318</sup>, y celebra la espera de los fieles. La cámara nupcial como el paraíso<sup>319</sup>. El incienso es una alusión al sacrificio eucarístico<sup>320</sup>.

El himno ha sido claramente retocado en el momento de la unción<sup>321</sup> en un sentido gnóstico por la versión griega. La alusión a la Madre no existe en el siríaco. La repetición de los ἐλθὲ hace pensar en un cántico litúrgico, dirigido aquí primeramente a Cristo<sup>322</sup>, y luego al Espíritu Santo, hecho harto raro. Esta repetición es una forma clásica de la himnología religiosa<sup>323</sup>, que ha podido desviarse en el sentido del gnosticismo. Dígase lo mismo del himno del capítulo 50<sup>324</sup>.

316. *Ac. Thom.*, 6-7. 317. Cf. Cant.

318. Por ej., la parábola de las diez vírgenes, Mt 25, 1-13; 2 Cor 11, 1-2; Apoc 22, 17.

319. R.A. LIPSUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, I, 307.

320. *Ibid.*, p. 307, nota 2. 321. *Ac. Thom.*, 27.

322. Cf. Apoc 22, 17.20.

323. Cf. J. SCHNEIDER, art. ἔρχομαι, en ThWNT II, p. 663. Cf. también R.A. LIPSUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, I, 311-317.

324. *Ibid.*, I, 317-321.

El texto más célebre se encuentra en el capítulo 108. El himno, llamado antaño «himno del alma», se titula más exactamente «cántico de la redención». El original es indudablemente siríaco<sup>325</sup>.

Un hijo de rey es enviado de oriente a Egipto para reconquistar una perla que guarda un dragón. Después de ello, retorna al reino de la luz.

El «cántico de la redención» no tiene enlace con el contexto. Hubo de preexistir a la redacción de los hechos. Los historiadores antiguos vieron en este himno un auténtico canto gnóstico<sup>326</sup>. Recientemente, el análisis del himno ha hecho concluir a A. Adam<sup>327</sup> que se trata de una composición de la gnosis judía dependiente de la literatura sapiencial, escrita hacia el año 60 fuera de medio cristiano. El padre Daniélou, con más probabilidad, ve en él «una antigua composición litúrgica judeocristiana»<sup>328</sup>. En él hallamos el fragmento paulino: «Levántate y despierta de tu sueño»<sup>329</sup>. La bajada de Cristo, la *kenosis*, el combate con el dragón vencido por la invocación del nombre, la letra que vuela como un águila<sup>330</sup>, la subida hacia el oriente luminoso, el revestimiento del hábito maravilloso, pertenecen a la teología judeocristiana.

La comparación del texto griego con el siríaco prueba que todos estos himnos han sido retocados. Muchos de ellos son anteriores o exteriores a la redacción de los hechos de Tomás, pero de origen siríaco. Si estos textos no enriquecen en nada el pliego de la oración cristiana, muestran, sin embargo, el papel que desempeñaban los himnos en la vida de las comunidades, sus consonancias doctrinales, que permitían utilizarlos como vehículo de tendencias o desviaciones heterodoxas. Sin embargo, es difícil sacar una conclusión de conjunto, dado el carácter de acarreo de los textos y la divergencia entre el griego y el siríaco.

325. E. PREUSCHEN, *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen 1904, 18-27.

El último análisis ha sido hecho por A.F.J. KLUN, en «*Vigiliae christianae*» 14 (1960) 154-164.

326. G. HOFFMANN, «*Zeitschrift für N.T. Wissenschaft*» 3 (1903) 273-309; W. BOUSSET, *ibid.*, 18 (1917-1918) 1-39; R. REITZENSTEIN, *ibid.*, 21 (1922) 35-37; E. PREUSCHEN, *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen 1904. La tesis, por lo demás, ha sido repetida por A. OMODEO, en «*La parola del Passato*» I (1946) 323-337, que ve ahí mitos gnósticos.

327. A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlichen Gnosis*, Berlín 1959.

328. *Théologie du Judéo-Christianisme*, 43. 329. Eph 5, 14.

330. *Apocalipsis de Baruc*, 77. En ciertos autores, la perla alude a la concepción virginal de María, F. HAUCK, art. μαργαρίτης, en ThWNT IV, 476, nota 13.

Una conclusión se impone: en la fe y la oración, Cristo desempeña un papel que tiende a reducir el del Padre. De ahí se desprende una cristología que importaría estudiar mejor. Encontramos el tema central de la redención. El salvador es enviado del cielo, aparece como un hombre, combate y vence, baja a los infiernos y libera. En adelante le pertenecen los fieles; éstos son, como Él, extranjeros sobre la tierra<sup>331</sup>. Tal es señaladamente el caso del apóstol, y tal vez el de la comunidad monástica<sup>332</sup>.

Esta mediación esencial de Cristo hace que se le atribuyan numerosos títulos: médico<sup>333</sup>, hortelano<sup>334</sup>, padre nutricio<sup>335</sup>, pastor<sup>336</sup> refugio<sup>337</sup>, puerto<sup>338</sup>, descanso<sup>339</sup>; él trae la vida<sup>340</sup> y los divinos misterios<sup>341</sup>. Todos estos nombres se encuentran también en las oraciones.

Este contexto teológico permite comprender mejor el valor soteriológico de los sacramentos<sup>342</sup> por los que Cristo arranca al hombre a la tiranía de los demonios para ponerlo en el camino de la luz. No hay conversión sin bautismo y eucaristía. La liturgia es el camino que conduce a Cristo para beneficiarse de su obra salvadora. Los textos litúrgicos que interrumpen a menudo el relato quieren servir para expresar esta teología. Las cristofanías en el curso de la liturgia atestiguan la presencia del *Kyrios*.

En definitiva, los hechos de Tomás quieren ser una celebración de la redención universal. Los milagros sirven de testimonio, porque los animales que se ponen al servicio del apóstol prueban a su manera que participan en la salud cósmica de la creación. Ellos afirman el señorío de Dios y la liberación de las fuerzas satánicas. Aparece clara una tendencia a espiritualizar los milagros. Tomás afirma que los prodigios visibles no tienen medida común con los invisibles<sup>343</sup>.

Hallamos una vez más, en los hechos de Tomás, la apología

331. *Ac. Thom.*, 61. 332. *Ibid.*, 4; 15; 95; 99; 117; 136.

333. *Ibid.*, 10; 15; 34; 47; 78; 95; 143. 334. *Ibid.*, 10; 25.

335. *Ibid.*, 20; 37; 39; 47; 58; 156. 336. *Ibid.*, 39; 25.

337. *Ibid.*, 27; 46. 338. *Ibid.*, 156.

339. *Ibid.*, 10; 16; 19; 27; 34; 35; 36; 37; 39; 50; 52; 60; 80; 85; 86; 94; 100; 107; 119; 120; 148; 156. 340. *Ibid.*, 10; 15; 48; 104.

341. *Ibid.*, 10; 25; 27; 47; 50; 88; 165.

342. Esto ha sido bien observado por G. BORNKAMM, *Mythos und Legende*.

343. *Ac. Thom.*, 36. Hemos aprovechado E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 191.

de la virginidad. Los bautizados renuncian a la vida conyugal y sexual. La castidad es el ideal del cristianismo. Además, ella permite vacar a la oración, como lo había hecho ya san Pablo<sup>344</sup>. El medio de donde provienen estos hechos practica habitualmente el ayuno. Estos diversos elementos hacen decir a Michaelis<sup>345</sup> que los hechos de Tomás no proceden ni de la Iglesia universal ni de sectas heréticas. ¿Es posible precisar más su origen? Parece que hay que buscar el *Sitz im Leben* en los medios monásticos primitivos, cuya espiritualidad y concepciones ascéticas reflejan.

### III. ENSAYO DE SÍNTESIS

#### *Sitz im Leben*.

Los apócrifos plantean más problemas que no resuelven. Querer utilizarlos para defender una tesis no hace sino dificultar su lectura. El análisis de la oración levanta por lo menos un poco el velo sobre la vida espiritual y ascética de la Iglesia, señaladamente en Siria. Las semejanzas de los hechos de Juan y Tomás con las *Odas de Salomón* saltan a los ojos; nos hallamos en presencia de concepciones semejantes que caracterizan la teología siríaca. La geografía aclara la teología.

El Protoevangelio de Santiago nos trae el eco de Egipto y nos sorprende por su ignorancia del judaísmo; los otros apócrifos nos vienen, en gran parte, de Siria, cuyos enlaces con Palestina son evidentes. Su capital es Jerusalén, y no Atenas o Bet-Lapat. Llevan la herencia del judeocristianismo. Su filiación respecto a los orígenes palestinos es indiscutible. Peterson afirma que los autores son judeocristianos<sup>346</sup>.

El conocimiento de las Escrituras, el gusto por los textos litúrgicos y los himnos, las reservas respecto del matrimonio permiten acercar los apócrifos a los documentos de Qumrán y a las comunidades que en ellos se expresan.

344. 1 Cor 7, 5.

345. W. MICHAELIS, *Die apokryphen Schriften zum N.T.*, 217.

346. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 213. De no precisar más la obra de Peterson, remitimos siempre a este volumen, tan rico en sugerencias.

No es, consiguientemente, tanto la piedad popular, cuanto el fervor religioso del ascetismo primitivo de medios pietistas el que en ellos se expresa. ¿No nos hallamos en presencia de testigos de un monaquismo primitivo? Sólo sabemos poca cosa sobre el monaquismo anterior a Antonio, que no parece haber influido sobre la Siria y Mesopotamia<sup>347</sup>. Desde el siglo II, hubieron de existir grupos religiosos a los que se da el nombre harto vago de «encratitas», que vivían en continencia absoluta y en pobreza, a los que aluden con frecuencia los hechos, señaladamente los de Tomás. Los apóstoles aparecen en ellos como monjes; el asceta es el tipo del cristiano perfecto<sup>348</sup>.

Los encratitas de Siria parecen representar comunidades religiosas, que practican una ascesis monástica de origen judeocristiano. Pertenecen a grupos de piedad, más fervientes que ilustrados, cuya exaltación religiosa no siempre hila delgado en cuestiones de ortodoxia y podía fácilmente degenerar en corrientes heterodoxas. Sus posiciones doctrinales tienen contornos harto flojos, las afirmaciones teológicas carecen de nitidez. Estos grupos heredaron del profetismo de la primitiva Iglesia una extraordinaria efervescencia espiritual, en que el terreno es propio a todas las exaltaciones del espíritu y de la imaginación, y el gusto por lo maravilloso se une al gusto por la gnosis; el fervor religioso, a las ideas más descabelladas. No habría que tachar demasiado alegremente a los apócrifos y sus autores de gnosticismo o maniqueísmo. Que diversos grupos religiosos hayan engrosado las filas de los heterodoxos o utilizado los apócrifos para fines doctrinarios, no parece ofrecer duda alguna. Resulta, sin embargo, difícil trazar en el siglo III una línea de demarcación precisa entre la Iglesia y la gnosis<sup>349</sup>. Hubo de haber infiltración más o menos consciente de ideas gnósticas en la Iglesia universal. Ello permite a W. Michaelis situar los apócrifos al margen de las comunidades ordinarias: ni Iglesia universal, ni heterodoxia<sup>350</sup>. El peligro de los apócrifos está en petrificar sin discriminación ideas y concepciones en plena fermentación.

347. A. VÖÖBUS, *History of the Ascetism in the Syrian Orient .I. The origin of Ascetism...*, 141. cf. infra, p. 662, nota 398

348. H. LIETZMANN, *Geschichte*, II, 79.

349. *Ibid.*, 80.

350. W. MICHAELIS, *Die Apokryphen Schriften zum N.T.*, 217.

Las oraciones a Cristo en los apócrifos, aun dentro del marco de las celebraciones litúrgicas, muestran que se alejan fácilmente del estilo de la oración oficial, cuyo tenor teológico parece incompletamente asimilado, siendo así que gran número de ellas son perfectamente ortodoxas. De ahí a desviaciones que teólogos y concilios deploraron, como llamar a Cristo «Padre»<sup>351</sup>, no hay más que un paso, alegremente dado, como lo prueba la reacción de Orígenes.

Los apócrifos pudieron servir de catequesis a estos grupos de ascetas, lo que explicaría la abundancia de oraciones y el gran número de sermones que se encuentran en ellos. Unas y otros parecen destinarse a la formación espiritual. Muchos de los discursos tienen una indiscutible intención parenética. El conocimiento a fondo de la Escritura, que permite acercar ciertos himnos al *Magnificat* o al *Benedictus*, atestigua una singular familiaridad con los libros santos; la misma que, uno o dos siglos más tarde, se encontrará entre los monjes del desierto.

#### *Ascesis y oración.*

En el espíritu de los apócrifos, por el bautismo se hace el cristiano asceta. La vida ascética entraña señaladamente la castidad absoluta. *Christian faith and sexual continence were indetified*<sup>352</sup>, escribe Vööbus para la Siria cristiana de esta época. La virginidad es el estado normal del cristiano «para alcanzar la vida eterna»<sup>353</sup>. Ello hace que se exalte la maternidad virginal de María, no solamente en el Protoevangelio, sino también en los otros apócrifos. María es el modelo de los ascetas y el tipo de la vida cristiana. Por lo demás, la mujer desempeña un papel preponderante en los hechos apócrifos.

No se encuentra en los apócrifos un solo rasgo en que se rehabilite el matrimonio. Aun a las personas casadas se las exhorta a renunciar a toda vida sexual. Los jóvenes esposos que, después de una noche de continencia, han escuchado el cántico de Tomás, dan gracias a Dios por haber conocido la castidad absoluta como medio para la alcanzar la vida eterna<sup>354</sup>. Los argumentos traídos por

351. *Ac. Io.*, 30; 67.

352. *The origin of Ascetism...*, 76. Cf. también: *Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early syrian Church*, Estocolmo 1951, 21-34.

353. *Ac. Thom.*, 15.

354. *Ibid.*

los hechos de Tomás <sup>355</sup> contra la procreación no son de orden espiritual, sino puramente pragmático, y hacen pensar en las consideraciones de un misántropo o de un predicador mediocre. Habría podido esperarse desarrollar para los continentes la libertad que se les deja para vacar a la oración <sup>356</sup>, pero no hay nada de eso.

El repudio de toda vida sexual, la repulsa al matrimonio y a la procreación, la abstinencia completa de carne en los apócrifos, aparecen como las formas de la vida paradisíaca, vuelta a encontrar por el bautismo. El retorno al paraíso no es imaginado como escatológico, sino como inmediato. Antes del pecado, Adán era virgen <sup>357</sup>. En la concepción de los ascetas, el bautismo que reabre el paraíso a los neófitos, incluye el deber de llevar vida angélica.

Esta práctica de la castidad con repudio del matrimonio es vista con cierto realismo: Juan lucha, vuelve sobre el asunto en varias ocasiones; pero Cristo termina triunfando de sus vacilaciones, como lo cuenta él en su testamento espiritual antes de su muerte <sup>358</sup>. ¿Será ésta la razón de que el elemento erótico esté más marcado en los hechos de Juan?

La práctica de la pobreza es menos saliente y ocurre sobre todo en los hechos de Tomás. El apóstol reparte a los pobres el dinero que ha recibido para la construcción del palacio <sup>359</sup>. Sólo tiene un vestido para todas las estaciones <sup>360</sup>. Una oración de Tomás termina en plural y da gracias en favor de todos los que han abandonado patrimonio, casas, familias y bienes «para alcanzar al Señor» <sup>361</sup>. El asceta es un extraño y viajero en este mundo <sup>362</sup>.

La vida ascética implica igualmente el ayuno que desempeña papel importante en los apócrifos. Pedro, Pablo y Tomás ayudan a lo largo de toda su actividad misional. Los enemigos mismos de Tomás reconocen que ayuna y ora <sup>363</sup>. El ayuno acompaña y sostiene la oración. Una celebración litúrgica pone fin a un ayuno solemne en los hechos de Pedro <sup>364</sup>. El ayuno sostiene la acción apos-

355. Ibid., 12.

356. Es el tema de san Pablo, 1 Cor 7, 5, y de Taciano, en CLEM. ALEJ., *Stromat.*, III, 12, 8, 1.

357. Demostración por textos paralelos en E. PETERSON, *Frühkirche...*, 205-206.

358. *Ac. Io.*, 112-113. 359. *Ac. Thom.*, 19.

360. Ibid., 20. Cf. también 144. 361. Ibid., 60-61.

362. Tema caro a los apócrifos, sobre todo a los *Hechos de Tomás*; por ej., c. 4; 15; 95; 99; 117; 136. 363. Ibid., 20. 364. *Ac. Pet.*, 2; 3.

tólica y da todo su peso a las peticiones de la oración. No aparece tendencia alguna a espiritualizar el ayuno. Los apócrifos permanecen aquí fieles a la más pura tradición del judaísmo.

Esta vida espiritual está sostenida por un conocimiento singular de la Escritura, señaladamente del evangelio y del libro de los Hechos. El Antiguo Testamento sólo penetra un tanto en el Protoevangelio. Las oraciones, particularmente, atestiguan esta frecuentación, las citas afloran en él sin cesar <sup>365</sup>. Este conocimiento hace pensar en ciertas sectas actuales, en que la lectura no va acompañada de un estudio paralelo y los versículos se citan y recitan como en las sinagogas o a la manera de suras por una especie de encantamiento progresivo.

Sería difícil exagerar la importancia de los sacramentos en los hechos de Juan y Tomás <sup>366</sup>, aun cuando no es fácil precisar la medida en que oraciones y ritos se fundan en usos litúrgicos. El bautismo y la eucaristía constituyen juntos la iniciación cristiana. El papel del bautismo es determinante. La teología siria lo concibe como un retorno al paraíso. Este tema aflora en diversas oraciones <sup>367</sup>, como aparece ya en las *Odas de Salomón* <sup>368</sup>. Cristo aparece en él bajo las formas de un joven <sup>369</sup>, como lo fuera Adán antes del pecado y como el bautismo restaura al hombre nuevo. El bautismo parece administrarse la noche del sábado al domingo <sup>370</sup>, para subrayar su carácter pascual.

Al contrario de lo que pudiera imaginarse, no es tanto la oración litúrgica la que impregna la vida cristiana, cuanto la vida ascética la que se desborda sobre la liturgia y la aprisiona en sus ideas clave. Las concepciones del ambiente terminan por transformar y deformar la oración litúrgica, no obstante aprovechar sus formas, estilo y prosodia.

365. Por ej., *Ac. Io.*, 22; 34; 75-76; *Ac. Thom.*, 10; 47, etc.

366. Cf. supra, p. 617-622; 646-649.

367. Cf. supra, p. 630, 651.

368. Cf. supra, p. 474.

369. Por ej., *Ac. Io.*, 73; *Ac. Pet.*, 5; 21; *Ac. Thom.*, 34; 155. E. PETERSON ha explicado muy bien la significación de este tema en la literatura apócrifa y antigua, en *Frühkirche...* 196-197.

370. *Ac. Thom.*, 26 (Syr); papiro de Hamburgo, en E. PETERSON, *Frühkirche*, 201.

*Oración y teología.*

No habría que dejarse engañar por las elucubraciones expuestas en los apócrifos. Si se mira más de cerca, milagros y prodigios son tal vez menos descabellados de lo que puede parecer a primera vista. Sin alejarnos de la oración para ceñir mejor su significación, hay que poner de relieve la fe que la inspira. Aquí aparece una vez más hasta qué punto la oración supone una doctrina y expresa una teología.

El lugar de Cristo en la escena de los apócrifos es central, hasta el punto de casi borrar el papel del Padre. Aun cuando se lo reconoce, Dios permanece el Desconocido, el Incomprensible, hasta el punto de que raras veces es objeto de la oración. Los lazos de la fe se anudan con Cristo; la oración intensifica las relaciones entre el cristiano y el Señor. Es posible que ciertos textos y ciertas concepciones hagan de Él el *kultheros*, el héroe del culto<sup>371</sup>. Es incluso posible que la cristianización de la gnosis, que pone a Cristo en el centro, haga retroceder el tema de la madre<sup>372</sup>. En los hechos de Juan se manifiesta cierta identificación de Cristo y de Dios Padre, hasta el punto de hablar a Cristo-Padre<sup>373</sup>. Este modalismo no puede sorprendernos en grupos religiosos en que el fervor no procura necesariamente el conocimiento teológico. Sería fácil aducir ejemplos semejantes entre los padres del yermo.

La teología de los apócrifos es bastante incierta y poco profunda. Hablan de «la economía» según la tradición de la gran Iglesia, pero sin percibir su alcance ni medir sus dimensiones. Les falta el sentido de la historia. Pero ¿a qué hacer su proceso subrayando las desviaciones? ¿No es esto mirar el tapiz del revés? ¿No valdría más tratar de descubrir la vida y el pensamiento de una Iglesia en marcha, abierta a las influencias y tendencias exteriores cuya selección no estaba hecha, en que brota la cizaña con el grano hasta el punto de hacer difícil la discriminación?

La oración de los apócrifos se dirige ordinariamente a Cristo. Ello podría legitimarse respecto de la oración personal; en la oración litúrgica, traiciona la tradición. No puede invocar a la Iglesia universal. Es demasiado pronto para ver ahí una reacción contra

371. J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung...*, 149.

372. *Ibid.* 373. Cf. supra, p. 566.

el arrianismo<sup>374</sup>. ¿No se tratará del movimiento de toda piedad mal ilustrada, parasitada tal vez por las influencias heterodoxas a reducir la zona del misterio? La oración a Cristo pudo por lo demás invocar las aclamaciones e himnos a Cristo conocidos por la liturgia misma.

Los ascetas de los apócrifos son los herederos de los profetas de que habla la *Didakhé* y que no se extinguen con ésta. Se vuelven al *Kyrios*. El Cristo de su oración, el que cifra su fe y su espera, es el Cristo glorioso. Ésta es sin duda la razón de predicar sobre la transfiguración en la catequesis de Pedro<sup>375</sup> y de la importancia del tema de la resurrección en los apócrifos en general.

Ante el *Kyrios*, el cristiano cae de rodillas exclamando: «Señor mío y Dios mío.» Esta exclamación de la fe y de la oración da ritmo a la vida cristiana, como lo da a la oración a lo largo de los hechos de Tomás<sup>376</sup>. Ella expresa la fe en Cristo resucitado. Del prodigio pascual viene la luz que esclarece toda la escena de los apócrifos.

El *Kyrios* viene y se manifiesta. Las numerosas cristofanías, señaladamente en el momento del bautismo<sup>377</sup> y del martirio, expresan a su manera el paso y venida del Señor. Él conduce a los fieles desde la conversión al paraíso. Una oración eucarística implora esta venida<sup>378</sup>, lo cual no tiene nada de extraño si se piensa en el carácter escatológico de la eucaristía afirmado ya por la *Didakhé*. De esta fuente pudo sacar su profundidad mística la devoción a Cristo que, en ciertas oraciones, delata una experiencia espiritual.

Cristo habla por boca de su apóstol, hasta el punto de confundirse con Él o de sustituirlo, como sucede en el papiro de Hamburgo<sup>379</sup>. Cristo se manifiesta en los prodigios y resurrecciones. Frente a Simón Mago, Pedro atestigua no solamente la fe en Cristo, sino a Cristo mismo en acción, a Cristo bajo las especies del prodigio, a Cristo victorioso de las fuerzas satánicas. El poder que se manifiesta en la resurrección invade al mundo. Detrás del fervor por el apóstol, Tecla manifiesta el amor ofrendado a Cristo<sup>380</sup>.

374. La suposición de J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christ im lit. Gebet*, 151.  
375. *Ac. Pet.*, 20. 376. Cf. supra, p. 587-590.

377. Por ej., *Ac. Pet.*, 5; *Ac. Thom.*, 45. 378. *Ac. Thom.*, 49.

379. En E. PETERSON, *Frühkirche.*, 196-197.

Cf. también los *Hechos de Tomás*, 11.

380. *Ac. Paul.*, 9; 25; 40. Sobre la inspiración literaria, cf. R. SOEDER, *Die apok. Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur*, Leipzig 1934.



El Señor resucitado toma posesión de la tierra. Por esta razón envía a los apóstoles a los cuatro puntos cardinales, a Pedro a Roma, a Tomás a la India, que representaba para la época el fin del mundo. Su presencia gloriosa se manifiesta por doquier.

Esta irrupción del *Kyrios* en el espacio y el tiempo es la razón de predicar la continencia absoluta. Los últimos tiempos son realizados por la virginidad, por la victoria sobre la carne, en el momento en que los hombres ya no procrean, en expresión del evangelio según los egipcios<sup>381</sup>. La suerte del mundo está entre las manos de la mujer, no ya madre, sino virgen. Su condición deriva de la economía pascual, victoria sobre el pecado y la muerte, transmitidos por la generación.

Cristo está más especialmente presente en el mártir. Hallamos aquí un tema encontrado ya en las actas de los mártires. Cristo muere en el mártir<sup>382</sup>. No se trata de la idea del cuerpo místico, extrañamente ausente en los apócrifos<sup>383</sup>, sino de la identificación del mártir con el Cristo glorioso. Pedro muere como su Maestro sobre la cruz<sup>384</sup>, Tomás por una lanzada<sup>385</sup>, por analogía con el Señor. Pero la cruz no es tanto el patíbulo, cuanto el trofeo del *Kyrios* que viene<sup>386</sup>.

Las oraciones de los apóstoles en la cruz traducen a su manera esta visión cristiana, inspirada por la teología del judeo-cristianismo. La cruz se identifica con Cristo mismo. Los hechos de Andrés<sup>387</sup> desenvuelven el simbolismo de las cuatro dimensiones de la cruz que significan su extensión cósmica. Sea cual fuere el empleo de este tema por los gnósticos, lo cierto es que se enraíza en una teología estrictamente ortodoxa. Las oraciones sobre la cruz se dirigen a Cristo mismo, cruz gloriosa, sacramento de Cristo que viene<sup>388</sup>. La oración de Pedro y Andrés sobre la cruz reconoce la gloria del Señor, que se manifiesta en ella y por ella.

381. En E. PETERSON, *Die Frühkirche...*, 218.

382. Es, por ej., el sentido de *Quo vadis* de los *Hechos de Pedro*, 35.

383. Es por lo demás chocante hasta qué punto es individualista la espiritualidad de los apócrifos. Es un «sálvese el que pueda». El tema de la solidaridad mística está singularmente ausente.

384. *Ac. Pet.*, 36-37. 385. *Ac. Thom.*, 168.

386. No es nuestro propósito desarrollar la argumentación, bien llevada por E. PETERSON, *Frühkirche...*, 15-35, y J. DANÍELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 289-315.

387. *Ac. Andr.*, 19.

388. *Ac. Pet.*, 36.

El *Kyrios* inaugura los tiempos nuevos. El orden nuevo, orden de la fe, trastorna el de la carne. Tal es el sentido de la castidad, tal el de la cruz boca abajo en la crucifixión, que clava en ella el desorden de Adán e inaugura el retorno al paraíso. Tal es el sentido de muchos milagros: los animales que hablan o se ponen al servicio de Tomás<sup>389</sup> expresan a su manera el alcance cósmico de la redención<sup>390</sup>. Significan que llega el reino de Dios. Los animales participan en su advenimiento y se benefician, a par de los hombres, de la libertad otorgada por la salud.

No hay que engañarse acerca del alcance de los milagros más extravagantes; ellos expresan a su manera ingenua la fe en la redención universal y el advenimiento del reino de Dios sobre la tierra. Peterson ha hecho ver bien su espiritualización progresiva<sup>391</sup>.

Trátese de la luz que alumbra la noche y da vista a los ciegos<sup>392</sup>, de muertos que resucitan<sup>393</sup> o de puertas de la cárcel que se abren<sup>394</sup>, el sentido es siempre el mismo: Cristo resucitado ha librado al mundo de las tinieblas y le ha devuelto la libertad. La vigilia de oración del sábado al domingo, ligada principalmente al bautismo<sup>395</sup>, atestigua a su manera el carácter pascual y escatológico de la era cristiana.

Esta conciencia escatológica que atraviesa a todos los apócrifos da a la oración su hálito y tonalidad. Tenso hacia el *Kyrios*, confundido con Él, el cristiano busca en Él su sostén, socorro y descanso<sup>396</sup>. Él es el todo de su fe y de su oración. Esta convicción inspira el lirismo de las más bellas oraciones de los apócrifos dirigidas a Cristo.

Nada tiene de extraño que esta espera haga sentir todo su peso a la oración hasta el punto de desviarla, de torcer aparentemente el curso aun de la oración litúrgica misma. Es posible que se abran

389. *Ac. Thom.*, 39: 68.

390. Bien ilustrado por E. PETERSON, *Frühkirche...*, 219.

391. *Ibid.*, p. 191. 392. *Ac. Pet.*, 20-22.

393. *Ibid.* 394. *Ibid.*

395. *Ac. Paul.*, en el papiro de Hamburgo, en E. PETERSON, *Frühkirche* 201.

396. Basta, para convencerse de ello, ver las voces que los *Hechos de Tomás* llaman a Cristo «descanso» (*ἀνάπαυσις*), cuyo carácter litúrgico y escatológico aparece ya en la oración de Clemente, 59, 3: cf. Is 59, 15. El título es dado a Cristo por el Espíritu Santo en el evangelio de los nazarenos: *Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu enim es requies mea.* JER., *In Is.*, 11, 2.

paso concepciones extraeclesiales y hasta heterodoxas, pero su centro de gravitación es Cristo resucitado y el advenimiento del reino. «Este reino de Dios no es tema puramente futuro, como si se tratara simplemente de un párrafo del tratado *de novissimis*. Es una realidad presente, desde el momento que el nacimiento virginal de Jesús por María (la virgen María ha sido en todo tiempo patrona de las vírgenes consagradas) y la resurrección de Cristo de entre los muertos se han hecho realidad efectiva y señera»<sup>397</sup>.

Con su madeja de tendencias y concepciones, los apócrifos atestiguan una singular efervescencia espiritual que entraña valores religiosos indiscutibles: la irrupción de la redención en el mundo por Cristo, la asidura universal del cosmos por la resurrección, una *parresia* inquebrantable en Cristo y en su poder, la confianza en la invocación de su nombre, una devoción afectiva a Cristo presente en todas partes, la fe en una escatología que se está cumpliendo, la promoción de la mujer virgen como signo de salud.

Al acentuar estos valores, los apócrifos revelan elementos esenciales de la fe y oración cristianas. Hecha la tría, basta guardar el buen grano: la oración cristiana se manifiesta en ellos cristológica, pascual, cósmica y escatológica<sup>398</sup>.

397. E. PETERSON, *Frühkirche...*, 220.

398. No hemos podido extendernos aquí sobre el monaquismo primitivo de Siria, subyacente en los *Hechos* apócrifos. El lector hallará la exposición en nuestra contribución: *Sitz im Leben des actes apocryphes*, Actes du Congrès patristique, Oxford 1963 (aparecerá en TU).

## Capítulo V

### LA ORACIÓN LITÚRGICA

No entra en nuestro propósito rehacer el estudio de los orígenes del culto cristiano, sino descubrir la estructura de la oración litúrgica, centrada en la eucaristía, corazón de la oración cristiana. Justino es el primero que nos describe la celebración eucarística<sup>1</sup>. La *Tradición apostólica*, en el siglo III, nos ofrece la primera fórmula de anáfora. Ésta no es tanto el punto de partida de las diversas liturgias, cuanto el punto de llegada de una lenta elaboración, cuyas indicaciones dispersas es menester reunir para seguir su génesis.

#### I. ANTES DE LA TRADICIÓN APOSTÓLICA

La liturgia cristiana es tributaria de la oración y culto judíos. Jesús instituyó la eucaristía, en la última cena, dentro del marco de las comidas religiosas. El Talmud, compilación del siglo III, pero cuyas fuentes se remontan al siglo I a. C., nos ofrece en el capítulo de las bendiciones la descripción de las comidas de fraternidad, llamadas *habûrah*, que los rabinos solían tomar con sus discípulos para formar su comunidad. Jesús pudo utilizar su ritual el jueves santo<sup>2</sup>. Antes de la comida propiamente dicha, se tomaban entremeses, esperando que se completara la reunión. Estaba prohibido tomar nada sin una bendición. La prohibición era particularmente severa para las copas de vino que circulaban a la redonda, sobre las que se decía esta bendición: «Bendito seas tú, oh Señor Dios nuestro, que desde toda la eternidad, has creado el fruto de la viña.» Ésta es la primera copa de que habla Lucas (22, 17-18).

1. Cf. supra, p. 540-545.

2. Para la descripción de los *habûrah*, seguimos a G. DRX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1954, 50-102.

Luego se pasaba a la mesa, y los comensales se lavaban las manos con agua perfumada. La comida propiamente dicha comenzaba con una solemne fracción del pan; el cabeza de familia o el presidente de la comunidad decía: «Bendito seas tú, Señor Dios nuestro, rey de toda la eternidad, que has hecho producir el pan a la tierra.» En este momento pudo haber añadido Jesús: «Éste es mi cuerpo, que se da por vosotros. Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19). La comida avanzaba. Sobre todos los platos servidos se decía una bendición, como la que se encuentra en la *Tradicón apostólica* para el aceite y los frutos de la tierra. Hacia el fin de la comida, la última copa era bendecida muy solemnemente por el presidente, que pronunciaba una eucaristía, la acción de gracias propiamente dicha. Ésta se introducía por una invitación, que variaba según el número de conmensales: «Demos gracias». «Demos gracias al Señor Dios nuestro.» Los otros respondían: «Bendito sea el nombre del Señor, ahora y para siempre.»

Entonces el presidente decía o cantaba solo la acción de gracias <sup>3</sup>:

*El presidente:* Con vuestro beneplácito (todos se inclinaban, como se prescribe aún hoy día en la misa), bendiciremos al que nos ha concedido compartir sus propios bienes.

*La reunión:* Gracias a vuestra bondad vivimos.

Bendito seas tú, Señor, Dios nuestro, rey eterno, que alimentas al mundo entero con tu bondad, con tu gracia, con tu compasión y tierna misericordia. Tú das a toda carne su alimento, porque tu misericordia dura para siempre. Por tu gran bondad, el alimento no nos ha faltado nunca; no nos falte jamás, por el amor de tu gran nombre, pues tú conservas y sostienes a todos los seres vivientes, haces bien a todos y procuras el sustento de todo lo que creaste. Bendito seas tú, Señor, que das a todos su alimento.

Te damos gracias, Señor, porque diste en herencia a nuestros padres una tierra vasta, buena y deseable, y porque nos sacaste, Señor, Dios nuestro, de la tierra de Egipto, libres de la casa de servidumbre; te las damos también por tu alianza que has sellado en nuestra carne, por tu ley que nos has enseñado, por tus estatutos que nos has dado a conocer, por la vida, gracia y misericordia que has derramado sobre nosotros, y por el alimento con que nos has nutrido y nos sostienes constantemente, todos los días, en todo tiempo y a toda hora. Por todo esto, Señor, Dios nuestro, te damos gracias y te bendecimos. Bendito sea tu nombre por la boca de todos los vivientes, continuamente y

3. Tomamos la traducción de L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, París 1956, 159-160.

para siempre, según está escrito: Comerás y te hartarás y bendecirás al Señor Dios tuyo por la buena tierra que te ha dado. Bendito seas tú, Señor, por este alimento y por esta tierra.

Ten piedad, Señor, Dios nuestro, de Israel tu pueblo, de Jerusalén tu ciudad, de Sión morada de tu gloria, del reino de la casa de David, tu ungido, y de la grande y santa casa que fue llamada por tu nombre. ¡Oh Dios Padre nuestro!, aliméntanos, consérvanos, sosténnos, sopórtanos, levántanos y concédenos pronto, Señor, Dios nuestro, socorro en todas nuestras desgracias. Te suplicamos, Señor, Dios nuestro, que no tengamos necesidad de los dones de los hombres y de sus limosnas, sino solamente de tu mano protectora, que está llena, abierta santa y generosa, de manera que no nos avergoncemos ni quedemos confundidos para siempre.

Al hacer suya esta oración, que celebraba el vínculo entre la creación y la pascua y conmemoraba la liberación como una nueva creación del pueblo de Dios, Jesús hubo de anunciar la pascua nueva y definitiva, sellada con su sangre, y hacer circular la última copa: «Bebed todos. Ésta es mi sangre» (Mt 26, 27-28). Todo lo que precede nos descubre el modelo de la eucaristía cristiana. Durante algún tiempo estuvo ligada a la celebración, *κυριακὸν δεῖπνον*, una comida en que participaban los fieles por las provisiones que se traían. Las oraciones de la *Didakhé* se refieren a la celebración eucarística unida a una verdadera comida. Ésta tenía en la *Didakhé* una significación escatológica, que hallamos todavía en la celebración pascual del siglo II, si hay que creer un fragmento de Melitón <sup>4</sup>. La leche y la miel dadas a los neófitos en su primera comunión, en Roma, puede ser otro vestigio de ello.

El vínculo entre la eucaristía y la comida no duró mucho tiempo. Las comidas de caridad o ágapes son pronto una institución autónoma, cuyas preces y ritual se inspiran, como en los orígenes, en los *habúrah*. Con el abandono de la comida, las expresiones «fracción del pan» y «comida del Señor» desaparecen para caracterizar la eucaristía. La oración de acción de gracias sobre los dos elementos reunidos en una misma consagración, da a la celebración su estructura fundamental y su nombre de eucaristía, que se halla primero en Ignacio de Antioquía y luego en Justino <sup>5</sup>.

4. Para el texto descubierto en el papiro Bodmer XII, y su significación, cf. el comentario de O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?*, Friburgo 1960.

5. IGN., *Eph.* 13, 1; *Philad.*, 4; *Smyrn.*, 8, 1; JUST., *Apol.*, 65; 66.

La tradición litúrgica reduce la eucaristía a cuatro elementos que, en adelante, se encuentran con perfecta unanimidad: el ofertorio, la oración de acción de gracias, la fracción del pan y la comunión<sup>6</sup>. La descripción de Justino<sup>7</sup> no nos ofrece texto litúrgico. Precisa, sin embargo, que la oración de acción de gracias se dirige a Dios, padre del universo, como nos lo había indicado ya la oración de Clemente. El tema desarrollado se parece al de la oración judía. Justino afirma explícitamente el enlace entre la creación y la redención, que sustituye el de la creación y el éxodo. Toda la reunión participa en esta acción de gracias, que recapitula la historia de la salud, lanzando al fin la aclamación «amén» para expresar el asentimiento de la fe.

Ireneo elabora ya una teología de la eucaristía que explica los vínculos entre la creación y la redención. La eucaristía constituye las primicias de la creación, porque el pan y el vino son los signos del mundo creado. Cristo, primogénito en el orden de la creación, es también el primogénito de entre los muertos y, por ende, primicias de la nueva alianza. Ésta, por el pan y el vino consagrados, simboliza las primicias de la tierra nueva en que se instaura el reino escatológico<sup>8</sup>.

## II. ANÁLISIS DE LA TRADICIÓN APOSTÓLICA

Algunos años después de Ireneo, en los albores del siglo III, encontramos un documento de capital importancia, que es la *Tradición apostólica*. El libro atribuido a Hipólito sólo existe ya mezclado con diversas compilaciones litúrgicas, en que ha sufrido profundas modificaciones. Una traducción latina, desgraciadamente fragmentaria, conservada por el palimpsesto LV de Verona, fue encontrado y editado en 1900 por E. Hauler<sup>9</sup>. E. Schwartz<sup>10</sup> y R.H. Connolly<sup>11</sup>, por vías diferentes e independientes, se han esfor-

6. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 48.

7. Cf. supra, p. 540s. 8. Cf. supra, p. 549-553.

9. E. HAULER, *Didascalie apostolorum fragmenta veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae*, Leipzig 1900.

10. E. SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Estrasburgo 1910.

11. R.H. CONNOLLY, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents*, en *Texts and Studies*, 8, 4, Cambridge 1916.

zado en desprender el texto sepultado en las compilaciones, para devolvérselo a su autor, Hipólito de Roma. Esta atribución, aunque discutida por varios autores<sup>12</sup>, se ha impuesto a la generalidad. No hay, sin embargo, que olvidar, como ha advertido recientemente J.M. Hanssens<sup>13</sup>, que se trata de una reconstrucción, partiendo de documentos diferentes, de un texto hoy perdido.

La *Tradición apostólica* es la colección más antigua que poseemos de leyes canónicas y litúrgicas, y el primer ritual que contiene las preces del bautismo, eucaristía y ordenación. La primera parte (1-15) presenta, con las prescripciones sobre la consagración episcopal, el formulario concreto de la misa, que analizaremos, seguido de las oraciones de comunión. La segunda parte trata de la recepción de los convertidos en la Iglesia (16-23) y desarrolla el rito del bautismo y de la confirmación. La tercera parte trae diversas instrucciones muy preciosas sobre la organización de la vida cristiana: ayuno, ágapes, tiempos de la oración, santa reserva y consignación (24-37).

¿Cuál es el valor de esta obra? ¿Qué liturgia atestigua? Parece que Hipólito no fue romano, sino egipcio de origen, tal vez de Alejandría. Está fuera de duda que habitó en Roma bajo los pontificados de los papas Ceferino (199-217) y Calixto (217-222). Es igualmente seguro y universalmente admitido que formaba parte del clero romano en calidad de presbítero. Aquí acaban los datos indiscutidos. Nosotros respetaremos la «ley del mínimo» para juzgar la primera liturgia de la *Tradición apostólica* y situarla en la Iglesia a fines del siglo segundo.

Hipólito se adjudicó el papel de «guardián y consejero de todas las iglesias». Escribe, efectivamente, en el *Elenchus*<sup>14</sup>: «Obligados a ser guardianes de la Iglesia, no nos dormiremos ni omitiremos hablar el recto lenguaje. No nos cansamos de trabajar con alma y cuerpo a fin de ofrecer dignamente prendas dignas de reconocimiento a Dios nuestro bienhechor.» Estas afirmaciones esclarecen el prólogo y la conclusión de la tradición apostólica, donde se pide se reciban «con gracia y verdadera fe» las ordenaciones. «Éstas

12. R. LORENTZ, *De Egyptische Kerkordening en Hipp. van Rome*, Leiden 1929; H. ENGBERDING, en *Miscellanea Mohlberg*, J., Roma 1948, 47-71.

13. Es su principio de investigación en la obra de que nos hemos aprovechado, *La liturgie d'Hippolyte*, en *Orientalia Christiana Analecta*, Roma 1959.

14. HIP., *Elenchus*, I, 1, PG 16, 3020.

procurarán la edificación de la Iglesia y la vida eterna a los fieles»<sup>15</sup>. Hipólito no se engríe de autoridad alguna particular.

El autor no presenta la liturgia de la *Tradición* como una liturgia real de una iglesia determinada, ni siquiera de la iglesia romana, sino como una liturgia ideal, como modelo que debieran seguir las otras liturgias existentes, señaladamente la de Roma, para encontrar de nuevo la pureza de los orígenes apostólicos.

La parte redaccional de Hipólito es cierta, y se hace sentir más particularmente en las fórmulas relativamente largas, como la oración de ordenación y, sobre todo, en la anáfora. Aquí se encuentran muchas ideas caras a Hipólito, como lo pondrá de manifiesto el análisis. Por lo demás, el autor tiene cuidado de afirmar la libertad dejada a cada obispo para improvisar la oración eucarística, a condición de mantenerse en los límites de la ortodoxia. Si Hipólito fue de origen egipcio, se comprende mejor que vea en la liturgia alejandrina el modelo que, a sus ojos, se conservó más conforme al origen apostólico. La redacción de Hipólito no parece depender directamente ni de las liturgias orientales ni de la liturgia romana<sup>16</sup>.

#### La oración eucarística<sup>17</sup>.

Hipólito ofrece a propósito de la consagración episcopal un formulario de acción de gracias para la eucaristía. El palimpsesto de Verona ha conservado su traducción latina. Este texto directivo quiere ayudar a los que improvisaban más laboriosamente.

La ordenación — como el bautismo en Justino — tiene lugar en la antemisa. La descripción de la *Tradición apostólica*, después del beso de paz, comienza por el ofertorio<sup>18</sup>. La ofrenda de los fieles está sugerida por lo que se dice de los neófitos: «Es conveniente que los que han sido juzgados dignos [del bautismo] ofrezcan la oblación» (c. 20).

El obispo concelebra con los presbíteros presentes, extiende las

15. *Trad. ap.*, 37.

16. J.M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, 438. Añadamos que la anáfora de Hipólito se usa aún hoy día en el rito etiópico.

17. Para el análisis, cf. W.H. FRERE, *The Anaphora or Great eucharistic Prayer*, Londres 1938, 47-62.

18. *Trad. ap.*, 4.

manos sobre los dones y comienza seguidamente la oración de acción de gracias. Ésta se abre, como en el ritual judío de los *habûrah*, por una invitación que es casi la misma que está aún hoy día en uso. El texto latino dice:

—*Dominus vobiscum.*  
—*Et cum spiritu tuo.*  
—*Sursum corda.*  
—*Habemus ad Dominum.*  
—*Gratias agamus Domino.*  
—*Dignum et iustum est.*

Las respuestas sueldan la comunidad de oración y acción de gracias entre el obispo y el pueblo. *Dignum et iustum est* corresponde al ἄξιόν ἐστιν griego<sup>19</sup>. Es una aclamación por la que el pueblo da su asentimiento a una elección y cumple un papel activo en una liturgia (*leitourgia*).

Sigue la acción de gracias, cuyo texto latino ofrecemos aquí, poniendo enfrente las fuentes o la influencia.

#### I

<i>Gratias tibi referimus, deus per dilectum puerum tuum Iesum Christum Quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem</i>	Cf. <i>Const. ap.</i> , VIII, 12, 6-8 ; 30-35. Cf. SERAPION, 13. Gal 4, 4. Cf. HIP., c. Noet 17.
<i>et angelum voluntatis tuae ;</i>	Cf. ORIG., in <i>Lm. Ir.</i> 4, 6, frag. CI. <i>Lit. s. Iac.</i> , Brightm., 41. Is 9, 6. Cf. IREN., <i>Adv. h.</i> III, 17, 3 ; HIP., in <i>Dan.</i> , II, 32. HIP., c. Noet. 18.
<i>Qui est verbum tuum inseparabilem, per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit ; misisti de caelo in matricem virginis. Quique in utero habitus incarnatus est,</i>	HIP., <i>Ph. X</i> , 33. HIP., c. Noet. 14. Cf. IR., <i>Adv. h.</i> , III, 18, 3 ; HIP., c. Noet. 4 ; 17.
<i>et filius tibi ostensus est,</i>	Cf. HIP., c. Noet. 4 ; 11 ; 15 ; 17.

19. E. PETERSON, *Heis Theos*, Gotinga 1926, 176-180.

La oración litúrgica

*ex spiritu sancto et  
virgine natus ;*  
*qui voluntatem tuam complens*  
*et populum sanctum  
tibi adquirens,  
extendit manus,*  
*cum pateretur,*  
*ut a passione liberaret eos  
qui in te crediderunt:*

Cf. IR., *Demons.*, 40.  
Cf. HIP., c. *Noet.* 4 ; 17 ; *Elench.*  
VIII, 17 ; IX, 30.  
Cf. Ioh 4, 34 ; 6, 38 ; 17, 4 ; IR.,  
*Adv. h.*, IV, 11, 2.  
Cf. Lc 1, 17 ; 1 Petr 2, 9.  
Cf. *Ep. Barn.*, 14, 6.  
Cf. *Ep. Barn.*, 12, 2 ; JUST., *Apol.*,  
1, 38.  
IR., *Adv. h.* v, 17, 4 ; *Dem.*, 46 ;  
HIP., in *Dan.*, 4, 57.

II

*Quicumque traderetur  
voluntariae passioni,  
ut mortem solvat*

Cf. *Const. ap.*, VIII, 12, 36-37.  
*Lit. Alexand.*, Swainson, 50-51.  
*Ep. Barnab.* 5, 6-7 ; HIP., *Elench.*,  
X, 33.  
Cf. *Const. ap.* VIII, 12, 33.

*et vincula diaboli dirumpat  
et infernum calcat  
et iustos illuminet,  
et terminum figat  
et resurrectionem manifestat,  
accipiens panem,  
gratias tibi agens, dixit:  
accipite, manducate,  
Hoc est corpus meum  
quod pro vobis confringitur.  
Similiter et calicem, dicens:  
Hic est sanguis meus  
qui pro vobis effunditur.  
Quando hoc facitis,  
meam commemorationem facitis.*

Cf. SERAPION, 13 y *Dér-Balyzeh.*

1 Cor 11, 24.25. Cf. JUST., *Apol.*,  
1, 66 ; *Dial.*, 41 ; 177.

III

*Memores igitur mortis et  
resurrectionis eius,  
offerimus tibi panem et calicem,  
gratias tibi agentes,  
quia dignos habuisti  
adstare coram te et tibi  
ministrare.*

Cf. *Const. ap.*, VIII, 12, 38.

La oración eucarística

IV

*Et petimus  
ut mittas spiritum tuum  
sanctum  
in oblationem  
sanctae ecclesiae ;  
in unum congregans  
des omnibus  
qui percipiunt sanctis  
in repletionem  
spiritus sancti,  
ad confirmationem fidei  
in veritate,  
ut te laudemus et  
glorificemus ;  
per puerum tuum I. Xum  
per quem tibi gloria et honor  
patri et filio cum sancto Stu  
in sancta ecclesia  
et nunc et in saec. saec.  
Amen.*

Cf. *Const. ap.*, VIII, 12, 39, 50 ;  
*Dér-Balyzeh.*

Cf. SERAPION, 13.  
Cf. Ioh 11, 52.

Cf. *Dér-Balyzeh, Lit. s. Marc.*,  
Swainson, 57-58.

Es la oración litúrgica por excelencia, la que da gracias y consagra. La acción de gracias de Cristo y de la Iglesia constituye y efectúa la acción litúrgica. Hipólito nos ofrece un texto de un solo tenor, de una tirada, que se desenvuelve sin corte, sin la interrupción del *sanctus*, que está, sin embargo, atestiguado en esta época por Tertuliano y Orígenes. La estructura es cristológica y desenvuelve el misterio de la redención. Aquí encontramos punto por punto la enseñanza de Justino: relato de la institución, eucaristía-anamnesis, actualización de la muerte y resurrección de Cristo. Sólo la epiclesis al Espíritu no halla paralelo en la primera apología.

Podemos distinguir cuatro partes: el prefacio, el relato de la institución, la anamnesis y la epiclesis. La oración eucarística está dirigida a Dios, sin adición, como es tradicional. A Dios no se le llama «Padre», pero su paternidad resulta de la marcha de la oración: «Te damos gracias, ¡oh Dios!, por tu hijo (παῖς) amado, Jesucristo.» La mediación de Cristo se afirma desde el comienzo, lo que descarta el desenvolvimiento sobre el misterio de Dios, caro más tarde a las liturgias orientales. Hallamos también aquí aplicado a Cristo el nombre arcaico de παῖς.

La oración pasa inmediatamente al objeto principal de la acción de gracias: la obra de la salud llevada a cabo por Cristo, «a quien en estos últimos tiempos nos has enviado como salvador y redentor y mensajero de tu voluntad». La redención es debida a la iniciativa del Padre, que manifiesta en este paso gratuito su bondad inmensa para con los hombres. Esta perspectiva es cara a san Pablo.

Él es tu Verbo inseparable, por quien lo has creado todo y en quien te complaciste.

Hipólito describe en primer lugar el misterio de la persona del redentor. «El Verbo que no puede ser separado de Dios» profesa la divinidad de Cristo. Se había reprochado al autor de la *Tradición apostólica* haber separado al Verbo del Padre en su doctrina de la Trinidad. La fórmula de la anáfora es de perfecta ortodoxia.

El tema de la creación, tan importante en la liturgia judía, como hemos visto, que será muy desarrollado en las *Constituciones apostólicas*, queda un tanto escamoteado por Hipólito. Como Pablo y Juan, la anáfora atribuye la creación al Verbo. «En cuanto Verbo — dice Hipólito en el *Elenchus* —<sup>20</sup>, es el pensamiento inmanente del universo. Sólo a Él no lo engendra el Padre de la nada, porque el Padre es el ser mismo y de Él mismo procede el engendrado. Así proferido o producido, el Verbo crea al mundo, cuyo ejemplar lleva en sí mismo, y lo crea según la voluntad del Padre cuyo ejecutor es.»

La tendencia subordinacionista reprochada a Hipólito no aparece en la anáfora. El autor, después de Justino y Atenágoras, mantiene el vínculo entre la creación y la generación del Verbo creador.

A quien tú enviaste del cielo al seno de una virgen, fue concebido, se encarnó y se manifestó<sup>21</sup> como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de la virgen.

20. HIP., *Elench.*, x, 33, PG 16, 3448.

21. Aquí se trasluce una concepción cara a HIPÓLITO, que dice de Dios: «Cuando quiso y como quiso, al tiempo determinado por Él, hizo aparecer su Palabra, por la que lo hizo todo» (*Hom. contra Noet.*, 10).

Hay que notar, sin embargo, la discreción de Hipólito: su concepción del Logos que se hace Hijo por la encarnación no aparece apenas. Pero *intelligenti pauca*. Cf. B. CAPELLE, *Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 9 (1937) 109-124; J.M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, 434.

El Verbo es enviado. La expresión bíblica reaparece por segunda vez. La obra redentora comienza por el nacimiento virginal del Logos, más explanado aquí que en el símbolo bautismal. Esta generación temporal contrasta a par con la generación del Padre, no menos que con los otros nacimientos humanos, gracias a la intervención del Espíritu, a quien se nombra por primera vez.

Él cumplió tu voluntad y, para adquirir un pueblo santo, extendió las manos<sup>22</sup>, cuando sufrió para librar del sufrimiento a los que creen en ti.

La acción de gracias se desenvuelve como una confesión de fe con la que tiene semejanzas patentes. La encarnación sólo se menciona en función de la redención, la pasión, el sufrimiento del Verbo encarnado por obediencia al Padre. La obra de la salud es presentada en su significación interior como el cumplimiento de la voluntad o designio paterno<sup>23</sup>. El instrumento de la salud es la cruz, evocada por las «manos extendidas», tema caro a Hipólito. La imagen de los brazos extendidos expresa la voluntad de reunir a los hombres en un «pueblo santo»<sup>24</sup>. El sufrimiento de Cristo es presentado al creyente como una panacea contra el dolor.

La pasión voluntaria sirve en cierto modo de bisagra; y su repetición, de transición para introducir el relato de la institución.

El cual, en el momento de entregarse a una pasión voluntaria, para destruir la muerte y romper las cadenas del diablo, pisar el infierno, iluminar a los justos, fundar la alianza y manifestar la resurrección...

La anáfora introduce el relato de la institución por *quicumque traderetur*, lo que hace pensar en la fórmula de las liturgias orientales: «El día [la noche] en que fue entregado»<sup>25</sup>, insistiendo sobre el carácter voluntario de esta entrega, mientras que la liturgia ro-

22. La homilía pascual inspirada en HIPÓLITO, *De pascha* c. 50, dice: «En lugar de la mano perversa que se extendiera antaño en un gesto de impiedad, clavó su propia mano inmaculada en un gesto de piedad.»

La misma idea se encuentra en las *Odas de Salomón*, 35; cf. 21; 37. La actitud de las orantes en las catacumbas se inspira en este gesto, lo mismo que el del sacerdote en la misa. TERT., *De oratione*, 14.

23. Encuentro de dos temas que atraviesan el evangelio: el de la voluntad de Dios y el de su cumplimiento.

24. 1 Petr 2, 9; cf. Ex 19, 5-6.

25. *The Greek Liturgies*, ed. C.A. SWAINSON, Cambridge 1884, 50-51.

mana y las liturgias occidentales dicen: *Qui pridie quam pateretur*, la víspera de la pasión. Hipólito une los dos elementos: la entrega voluntaria y la pasión.

Los efectos de la pasión son enumerados en número de seis, según la soteriología primitiva, que recuerda la carta de Bernabé y la homilía de Melitón de Sardes. La enumeración está ligada por *et*, como en la himnología cristiana primitiva, y hace pensar en un himno litúrgico que presenta los frutos de la redención por orden progresivo y termina triunfalmente por la resurrección. Ello da movimiento y entusiasmo a la descripción.

Fiel a la teología antigua, la anáfora presenta la redención como una victoria, lograda tras dura lucha, sobre el demonio, una bajada a los infiernos para la liberación de los justos, cautivos del demonio, una iluminación de los justos y la instauración de la alianza. La guerra de liberación termina triunfalmente con la victoria pascual.

Tomando pan y dándote gracias, dijo: Tomad y comed, éste es mi cuerpo, que es roto por vosotros<sup>26</sup>. Igualmente el cáliz, diciendo: Ésta es mi sangre, que se derrama por vosotros. Cuando hagáis esto<sup>27</sup>, haced memoria de mí.

El relato de la institución se acerca a las anáforas del rito alejandrino y egipcio. El mandato de reiteración permite una transición armoniosa hacia la anamnesis y expresa al mismo tiempo que no se trata de un recuerdo puramente histórico, sino de una celebración sacrificial que contiene en la acción de gracias el misterio de la redención.

Acordándonos, pues, de su muerte y resurrección, te ofrecemos el pan y el cáliz, dándote gracias de que nos has juzgado dignos de estar delante de ti y de servirte<sup>28</sup>.

La acción de gracias incluye la anamnesis, porque es la celebración del misterio de la salud que acaba precisamente en la muerte

26. Este pormenor es extraño al canon romano. Se halla en las anáforas de rito alejandrino y egipcio. Cf. J.M. HANSSSENS, *op. cit.*, 440.

27. El verbo puede interpretarse como presente o como imperativo.

28. Esta acción de gracias del celebrante es una particularidad de las ordenaciones que dependen de Hipólito. Cf. J.M. HANSSSENS, *op. cit.*, 430.

y resurrección<sup>29</sup>, misterio pascual que ella actualiza. En contraste con los cultos paganos, esta memoria inscribe el misterio cristiano dentro de la historia: muerte y resurrección son hechos históricos antes de ser los misterios de la fe<sup>30</sup>; Cristo salva la historia penetrándola. Eso expresa el sacrificio de acción de gracias. A la anamnesis sucede la epiclesis al Espíritu Santo<sup>31</sup>.

Y te pedimos envíe a tu Espíritu Santo, en la oblación de la santa Iglesia. Congrega en la unidad a todos los santos<sup>32</sup> que la reciben. Sean llenos del Espíritu Santo para afirmar su fe en la verdad, a fin de alabarte y glorificarte por tu hijo Jesucristo, por quien tú tienes gloria y honor, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia; ahora y por los siglos de los siglos. Amén.

El Espíritu Santo no es invocado para consagrar la oblata, que se consagra por la anáfora anterior, sino para congregar la Iglesia de los santos<sup>33</sup>. Él es factor de unidad, de esta unidad significada por la eucaristía, tema caro a las liturgias orientales, particularmente al *Euclologio* de Serapión. Es también santificador, que concede el crecimiento en la fe<sup>34</sup> y santidad. La Iglesia es santa, como gusta de decir Hipólito, por la inhabitación del Espíritu en ella<sup>35</sup>.

La invocación del Espíritu al fin de la anáfora, ordinaria en la liturgia oriental, da además a la oración su estructura trinitaria, comparable a la de la confesión de la fe con la que se relaciona en Hipólito y en que el Espíritu desempeña el mismo papel.

La doxología trinitaria es la conclusión de toda la acción de gracias. Aquí encontramos una vez más la mediación de Jesucristo;

29. Las liturgias orientales desenvuelven esta *anamnesis* añadiendo la ascensión, la sesión a la diestra del Padre, el segundo advenimiento, terrible y glorioso. Cf., por ej., la anáfora de Basilio.

30. Y. BRILLOTH, *Eucharistical Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, traducido por A.G. Hebert, Londres 1956, 34.

31. G. DIX (*The Treatise on the Apostolic Tradition*, Londres 1937, 75-79) ha puesto en duda la autenticidad de la *epiclesis*, porque falta en el testigo más importante, el *Testamento de nuestro Señor Jesucristo*. El argumento no vale contra los otros testigos que la traen. Además, como nota B. BOTTE (*La Tradition apostolique*, París 1946, 23), se halla en el *Testamento*, pero en otro pasaje.

32. Expresión preferida por Hipólito; cf. *supra*, 673.

33. Esta petición es cara a las anáforas egipcia y alejandrina, J.M. HANSSSENS, *op. cit.*, 440.

34. Cf. *Anaphore de saint Marc*, ed. C.A. SWAINSON, 57-58.

35. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair*, París 1947, 54-55.



pero, a par, una formulación rigurosa de la Trinidad en la igualdad de personas, a las que se ofrece conjuntamente el sacrificio de acción de gracias<sup>36</sup>.

Hipólito añade *in sancta ecclesia*, que se halla ya en la carta a los Efesios<sup>37</sup>. La adición es cara a Hipólito y se halla también en otras oraciones de la *Tradición apostólica* y en sus otros escritos. La Iglesia es preocupación constante de Hipólito, que él toma de san Ireneo<sup>38</sup>. La fórmula parece querer conformar la anáfora a la estructura del símbolo bautismal<sup>39</sup>. Su origen parece alejandrino y no reaparece ya más en la liturgia romana.

La estructura de la anáfora, que no evoca los *mirabilia* de Dios, que va de la creación a Cristo, con ausencia del *sanctus*, ha intriguado a los historiadores. Jungmann la explica por la existencia de otro formulario, modelado por el de la sinagoga, con el que Hipólito evitaría toda coincidencia<sup>40</sup>.

#### *De la bendición al ágape.*

Aparte la ofrenda del pan y el vino, la *Tradición apostólica* conoce la del aceite<sup>41</sup>, del queso<sup>42</sup> y de las olivas<sup>43</sup> (c. 5-6). Hipólito presenta una bendición del aceite precisando que es sólo directiva. Lo importante era respetar su tenor. El aceite se ofrecía al comienzo de la misa o durante la celebración. Esta ofrenda era facultativa. La bendición seguía a la anáfora, pero es posible que

36. J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi...*, 135.

37. Eph 3, 21, pero falta τῆ ἁγία,

38. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint...*, 43-49.

39. Se ha querido explicarlo por la teología trinitaria, muy rudimentaria, que trata de superar el binomio Padre-Hijo. Cf. A. STUIBER, art. *Doxologie*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV, 219. Se halla también la doxología in s. *Ecclesia* en la liturgia de Siria, ed. F.E. BRIGHMAN, 288.

40. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 41. (versión española: *El sacrificio de la misa*, BAC, 1951).

La *Tradición apostólica* (c. 7) trae oraciones de comunión, que son repetición de la anáfora: Cristo no es llamado ya παῖς. La doxología no evoca ya a la Iglesia y se separa de las que son familiares a Hipólito. Siguiendo, pues, a gran número de autores, las tenemos por inauténticas y de fecha posterior.

41. «Materia remota de la extremaunción», dice J.M. HANSENS, op. cit., 413.

42. A propósito del uso litúrgico entre los artotiritas, cf. supra, p. 584, nota 178.

43. Propio del texto de Verona, J.B. BAUER, en «*Zeitschrift für katholische Theologie*» 74 (1952) 71-75, explica el origen y significación de las flores y frutos.

sólo tuviera lugar después de la comunión. La virtud atribuida al aceite era la salud del alma y del cuerpo; podía también servir de ungüento y bebida. Parece haber servido de «materia remota» del sacramento de los enfermos. Desempeña la misma función que en el *Eucologio* de Serapión. Es sorprendente que Hipólito relacione este aceite con el que servía para la unción de reyes, sacerdotes y profetas.

La bendición del queso y las olivas, que se lee en el palimpsesto de Verona, pertenecía a la *Tradición apostólica*. Hemos visto el vínculo del primero con la eucaristía en las actas de Felicidad y Perpetua<sup>44</sup>. La oliva pertenecía a la alimentación común de los romanos. La bendición de las olivas aquí consignada influyó sobre el pontifical ambrosiano. Hipólito conoce otras bendiciones que no enumera aquí. Puesto que las oraciones pueden ser improvisadas, se contenta con recordar la doxología que le es cara, común a todas las bendiciones (c. 6).

Podrían relacionarse con estas bendiciones la de las primicias, cuyo objeto es subvenir a las necesidades del clero. La oración se halla también en los eucologios bizantinos<sup>45</sup>. Desarrolla el tema de la creación, beneficio de Dios al hombre, que usa de ella «para su gloria». La oración, lo mismo sin duda que la práctica, se funda en un ritual judío. Conserva una forma arcaica al dirigirse a Dios por la mediación de Jesucristo, παῖς, sin la adición del Espíritu Santo ni de la Iglesia.

La elección de los frutos enumerados, que se halla también en casi todas las *Ordenaciones*, pudo ser determinada por la obligación para el beneficiario de comer lo que se le ofrecía<sup>46</sup>.

El ritual de la iniciación cristiana que sigue, comienza por la renuncia al demonio y la confesión trinitaria. Esta confesión de las tres personas divinas se acerca al texto de la anáfora: en uno y otro caso, se anuncia un mismo misterio que compone la fe cristiana jurada en el bautismo y profesada por la eucaristía. En su primera comunión, los neófitos reciben leche y miel, supervivencia de la comida — es la comida de los recién nacidos — que evoca, a par, la tierra prometida reabierto por el bautismo. La ofrenda del agua significa la purificación del hombre interior con miras a la comu-

44. Cf. supra, p. 584.

45. Texto griego en B. BOTTE, op. cit., 80.

46. J.M. HANSENS, op. cit., 154.

nión (c. 23). La descripción de la comunión posbautismal ofrece ocasión a la *Tradición apostólica* para hablar de la fracción del pan, que no había sido todavía mencionada. El obispo da por sí mismo el pan eucarístico diciendo: «El pan del cielo en Cristo Jesús.» El comulgante responde «amén».

Para el agua, la leche y el vino eucarísticos, el obispo es ayudado por presbíteros y diáconos. La fórmula es aquí trinitaria, según la formulación cara a Hipólito, solícito, a par, de afirmar la igualdad de las tres personas divinas y de añadir la Iglesia: «En Dios Padre omnipotente. El que recibe dice: Amén. Y en el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo y en la Iglesia. Y diga: Amén» (c. 23).

La *Tradición apostólica* nos ofrece, en fin, el rito del ágape, que distingue cuidadosamente de la eucaristía (c. 26). Aquí nos limitaremos a dar su ritual, con reserva de volver más adelante sobre su significación social. En tiempo de Hipólito, el ágape es una comida de caridad separada de la celebración eucarística, pero fiel a las oraciones judías de los *habûrah*<sup>47</sup>, cosa que ha podido inducir a error, dado caso que las mismas oraciones sirvieron ora para la comida, ora para la eucaristía misma.

El ágape nos interesa sobre todo por las oraciones que lo acompañan. Se celebra en casa del bienhechor que paga los gastos. Éste podía invitar a quien quisiera, con preferencia a pobres. Los catecúmenos estaban excluidos. La comida era normalmente presidida por el obispo y, en su defecto, por un presbítero o un diácono; también podía suceder que no asistiera ningún clérigo.

Fuera de este caso, la comida comenzaba por el rito de la fracción del pan, reservado, como en las comidas judías, al presidente. Éste lo bendecía, lo rompía, comía un trozo y distribuía los restantes entre los convidados. Luego circulaba una copa sobre la que el presidente decía una bendición. La comida iba siguiendo. Era frugal, pero siempre eran posibles los excesos. Las sobras eran llevadas a los ausentes o se las llevaban los convidados mismos.

Cuando presidía un obispo, a la caída de la noche traía un diácono una lámpara, sobre la que pronunciaba el presidente una bendición solemne. Este rito no figura en la traducción de Verona. La única que lo trae es la recensión etiópica de la *tradición*. Probablemente es auténtico.

47. Cf. también H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 202-203.

La oración de acción de gracias del obispo comienza, como el prefacio, por un diálogo entre el presidente y los asistentes. Se suprime el *sursum corda*. La oración misma está dirigida a Dios, según el estilo de las grandes oraciones litúrgicas, por mediación del hijo, Jesucristo, que no es llamado *παῖς*. Cristo es llamado «la luz incorruptible», imagen que ocurrirá frecuentemente en la antigua oración cristiana. La reunión termina con el canto de salmos, al que los asistentes parecen responder con la antífona aleluya. Lo mismo sucede después de la bendición de la última copa. Encontramos una vez más el uso de la aclamación aleluyática, tomada por la Iglesia a la sinagoga.

#### *Los tiempos de la oración*<sup>48</sup>.

En la estela de la eucaristía y de la palabra de Dios, la *Tradición apostólica* concede a la oración un puesto de preferencia. La oración imprime su ritmo a las horas del día, a la celebración doméstica y al ejercicio de la caridad. Vírgenes y viudas se consagran particularmente a la oración.

A la oración de la mañana va unida, en la iglesia, una instrucción sobre la que Hipólito vuelve dos veces (c. 31, 35). Todo el que pueda debe ir a «la asamblea, en que el Espíritu da fruto», para escuchar la palabra de Dios y «confortar su alma».

Se trata de una liturgia de la palabra, que se componía de una catequesis y oraciones comunes. Para la instrucción es menester ponerse a la escucha del Espíritu con una disposición de fe. A falta de instrucción común, se recomienda encarecidamente la lectura bíblica en casa.

Tendremos ocasión de volver sobre las horas de la oración, ligadas al misterio de la pasión y resurrección. La *Tradición apostólica* termina con la consignación de la frente que, practicada con espíritu de fe, es una fuerza contra los asaltos del demonio (c. 36). En la traducción latina de Verona se dice que esta consignación es llamada signo de la pasión<sup>49</sup>. Aquí termina la *Tradición apostólica*.

48. Comentario de B. BOTTE, en *La prière des heures*, París 1963, 101-115.

49. Para el problema crítico que plantea esta consignación, cf. J.M. HANSENS, op. cit. 161-165.

III. FORMAS DE LA ORACIÓN LITÚRGICA  
FUERA DE LA TRADICIÓN APOSTÓLICA

Nuestros conocimientos de la oración litúrgica no se limitan a la *Tradición apostólica*. La historia de los primeros siglos revela otros datos y permite medir la influencia de la sinagoga y aun de la antigüedad pagana sobre la oración cristiana. La doxología, la aclamación y el himno nos permiten analizar las formas de la oración litúrgica.

*La doxología*<sup>50</sup>.

La doxología aparecía tan importante para la liturgia y la fe, que, en tiempo del arrianismo, era uno de los terrenos «más ásperamente disputados»<sup>51</sup>. La hemos encontrado en las actas de los mártires<sup>52</sup> y en numerosos textos. Orígenes refiere que las más antiguas comunidades cristianas habían adoptado de la sinagoga el uso de terminar toda oración con una doxología<sup>53</sup>. Ésta era un reconocimiento de los atributos de Dios, señaladamente de su gloria. Esta glorificación del nombre de Dios, que se halla en el padre-nuestro, está explícitamente formulada en la *Didakhé*.

San Pablo había asociado a Cristo mediador con la gloria del Padre y había a veces tributado la gloria a Cristo mismo<sup>54</sup>. Clemente de Roma se dirige al Dios Pantocrátor por la mediación de Cristo, o «por el sumo sacerdote y protector de nuestras almas», a veces sin mencionar al Hijo. En estos dos casos la doxología parece dirigida a Cristo mismo<sup>55</sup>. La *Didakhé*, que permaneció fiel a uso judío, añade (9, 4) la mediación del  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ <sup>56</sup>.

La primera mención de la doxología trinitaria se encuentra en Justino a propósito de la eucaristía, pero en estilo indirecto, que no ofrece texto alguno. Clemente de Alejandría termina su *Quis dives*, que es una homilía, con una doxología al Padre por el  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$

50. Para el estudio de la doxología, cf. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, 618-630. Más reciente, el excelente art. de A. STUIBER, *Doxologie*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV, 210-226.

51. J. LEBRETON, op. cit., 618.

52. Cf. supra, 572s, 596s.

53. ORÍG., *De oratione*, 33, 6.

54. Cf. supra, p. 289-292.

55. *1 Clem.*, 20, 12; 50, 7.

56. Cf. también la oración de los fieles en el papiro *Dêr-Balyzeh*.

Jesucristo y el Espíritu Santo: «A Él [el Padre], por la gracia de su Hijo Jesucristo, Señor de vivos y muertos, y por el Espíritu Santo, sean gloria, honor, poder, grandeza eterna ahora y siempre, y en generaciones de generaciones, y por siglos de siglos. Amén»<sup>57</sup>.

El *Pedagogo* termina con una doxología que une al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo<sup>58</sup>. La doxología trinitaria que termina la oración de Policarpo no es segura y acaso proceda del siglo IV<sup>59</sup>. Lo mismo hay que decir de la doxología final. El prólogo del martirio de Felicidad termina con una doxología a Cristo; la conclusión le asocia al Padre y al Espíritu. Pero el terreno textual es movedizo, porque el uso litúrgico pudo sufrir modificaciones en textos que se empleaban para los actos de culto.

La *Tradición apostólica* ofrece, a par, un texto de doxología y una rúbrica sobre ella: «Para toda bendición se dirá: Gloria a ti, Padre, Hijo, con el Espíritu Santo»<sup>60</sup>. Aquí, sin mediación, se invoca directamente a la Trinidad. La mediación de Cristo se encuentra sin la adición, cara a Hipólito, *in sancta ecclesia* en la bendición de las primicias. Hipólito hubo de tomarla de la práctica existente. La bendición del lucernario termina por una doxología que procede de Egipto. En todos los demás casos, hallamos la doxología trinitaria con la mediación explícita de Cristo.

Al parecer, Hipólito conoce dos formas de doxología que encontramos en el tratado contra Noeto y en la *Tradición apostólica*: una doxología breve, dirigida al Padre por mediación del Hijo; la otra, solemne, en honor de la Trinidad, en que el Hijo no aparece como mediador, sino como objeto de adoración. Una y otra parecen ser, según J.M. Hanssens, de origen alejandrino<sup>61</sup>. Las dos fórmulas se fundieron ulteriormente en una compleja: «Por quien sea a ti, Padre, Hijo y Espíritu Santo, la gloria...» Se lee igualmente en la oración de Policarpo<sup>62</sup>. La formulación trinitaria pudo

57. CLEM. ALEJ., *Quis dives*, 42, 2.

58. CLEM. ALEJ., *Paed.*, III, 12, 101, 2.

59. J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi...*, 128, nota 11.

60. *Trad. ap.*, 6.

61. J.M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, 343-370; J.A. JUNGSMANN (*Die Stellung*, v\*) hace reservas.

62. Supra, p. 568 Cf. J. LEBRETON, *Histoire...*, 625. J.M. HANSENS, op. cit., 352.

Sobre la cuestión de la doxología y su génesis, cf. A. STUIBER, art. *Doxologie*, en *Reallexikon für Antike u. Ch.*, IV, 219, 223, y la nueva respuesta de J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung...*, v\*, que se opone a A. Stuibler.

tener origen en el rito bautismal en nombre de las tres personas divinas <sup>63</sup>.

Orígenes <sup>64</sup> pide que toda doxología sea dirigida al Padre por mediación de Cristo, glorificado con Él en el Espíritu Santo, que es honrado al mismo tiempo; ello da origen a la fórmula διὰ Ἰ. Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι.

Basilio <sup>65</sup> conoce otra formulación transmitida por Ireneo, Clemente de Roma, Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría: «Siguiendo a todos estos antecesores, recibimos nosotros mismos de los presbíteros de antaño una fórmula y regla de oración, por la que alabamos a Dios en los términos mismos de que ellos se servían, y así terminamos la carta que ahora os dirigimos: A Dios Padre, al Hijo, nuestro Señor Jesucristo, con el Espíritu Santo, sea gloria y poder por los siglos de los siglos. Amén.»

La controversia arriana tiende a alejar todo peligro de interpretación subordinacionista de las doxologías suprimiendo la fórmula: «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo.» Ordinariamente, las tres personas divinas se ponen en pie de igualdad. Casiano refiere que, en su tiempo, esta doxología trinitaria, el *Gloria Patri*, terminaba el canto de todos los salmos. Esta práctica une en un mismo uso la fe bautismal y la oración del pueblo de Dios.

### La aclamación <sup>66</sup>.

La aclamación es un grito del pueblo reunido que expresa su asentimiento, su alabanza o su anatema, su voto o su aprobación por respuestas (resposos) a estrofas rítmicas. Su uso es general en el paganismo, pero lo encontramos igualmente en Israel. Cristo mismo es aclamado al entrar en Jerusalén por el grito: «Hosanna al Hijo de David» <sup>67</sup>.

La Iglesia toma al judaísmo aclamaciones como amén, hosanna, aleluya, el trisagio de Isaías. La comunidad primitiva forma otras, como *marana ta*, atestiguada por san Pablo, el Apocalipsis y la

63. ORÍG., *De oratione*, 33.

64. Atestiguado por el *Eucologio* de SERAPIÓN y las *Const. apostólicas*.

65. BASIL., *De Spiritu S.*, 29, 73, PG 32, 264. La traducción está tomada de J. LEBRETON, op. cit., II, 628.

66. E. PETERSON, *Heis Theos*; TH. KLAUSER, art. *Akklation*, en *Realexikon für Antike und Christentum*, I, 216-233.

67. P. BRUNNER, en *Leiturgia*, I, Kassel 1954, 262.

*Didakhé*. La liturgia conoce el *Kyrie eleison*, las invocaciones que abren la anáfora y hasta las doxologías.

La aclamación ocurre regularmente en los cantos alternos de la Iglesia, que se remontan a los orígenes cristianos, en los primeros cantos de comunión anteriores al uso de los salmos. Se encuentran también en el exorcismo y en las llamadas a Dios o jaculatorias de los mártires bajo la tortura <sup>68</sup>. Los epitafios cristianos las toman de la liturgia.

Frente a la asamblea o reunión litúrgica y frente al mundo, estas exclamaciones expresan la soberanía de Dios que se manifestó por Cristo. Éste es el *Kyrios* que restauró la soberanía divina sobre la tierra y congregó al nuevo Israel <sup>69</sup>.

Él está presente en el culto cristiano. A Él se dirigen los fieles para atestiguar su presencia, su mediación y su señorío. Él es para los mártires y difuntos la prenda de la resurrección. La aclamación es, a su modo, una confesión de la fe.

### El himno <sup>70</sup>.

Los himnos son tan antiguos como la Iglesia. Estos *psalmi idiotici* <sup>71</sup>, opuestos a los salmos del Antiguo Testamento, están compuestos según las reglas de un arte cercano a las composiciones bíblicas, como el *Benedictus* y el *Magnificat*. Como lo ha demostrado Schirmann <sup>72</sup>, su forma poética continúa los *piyutim* de la sinagoga. Los himnos son homilias «inspiradas», que se mantuvieron en la literatura siríaca, en Efrén y Narsai.

Estas composiciones expresan el entusiasmo de las primeras generaciones cristianas. Las *Odas de Salomón* nos permiten repre-

68. Así de la oración litánica a Cristo hallada en la necrópolis de *Djebel Riha*, en C.M. KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Epigraphik*, Friburgo 1917, 151.

69. Cf. supra, p. 671-674.

70. No existe estudio de conjunto fuera de las enciclopedias. El estudio de J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, se limita casi exclusivamente a los apócrifos.

71. La expresión es del concilio de Laodicea, hacia 360, que prohíbe cantar en las iglesias himnos compuestos por particulares. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, I, París 1907, 1025.

72. J. SCHIRMANN, *Hebrew liturgical Poetry and Christian Hymnology*, en «The Jewish Quarterly Review» 44 (1953) 123. En L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960, 227.

sentarnos lo que podía ser esta himnología primitiva. Estos himnos cantan la fe en continuidad con la confesión y preparan la anáfora eucarística. Los hechos apócrifos de los apóstoles nos han ofrecido una imagen suya bastante exacta.

Plinio mismo alude al *carmen* que los cristianos cantan a Cristo. Es conocido el texto de Eusebio <sup>73</sup>: «¿Quién ignora los muchos cánticos e himnos escritos por los hermanos creyentes de los primeros tiempos, por los que cantan a Cristo como Verbo de Dios y lo celebran como Dios?» Hacia mediados del siglo III, Dionisio de Alejandría celebra al obispo Nepote de Arsínoe, en Egipto, aunque combate sus ideas milenaristas: «Lo amo por su fe, por su fervor en el trabajo, por el estudio que ha hecho de las Escrituras y por sus numerosos salmos, que son aún hoy día la alegría de muchos hermanos» <sup>74</sup>.

Se atribuye a Bardesanes la composición de 150 salmos <sup>75</sup>. Estos himnos, que son una enseñanza «inspirada», son vehículo de doctrina. Como hemos visto en los hechos apócrifos, los herejes los emplean para propagar sus ideas. Así, los obispos reunidos en Antioquía a mediados del siglo III refieren que Pablo de Samosata «condena por demasiado modernos y compuestos por hombres demasiado modernos los cánticos en honor de nuestro Señor Jesucristo» <sup>76</sup>. El concilio de Laodicea los prohibió <sup>77</sup>. Hoy sólo nos quedan raros testigos de esta himnodia primitiva. Dos textos: el Φῶς Ἰλαρον y el gloria, nos permiten formarnos una idea de estas composiciones <sup>78</sup>.

San Basilio <sup>79</sup> nos refiere, a propósito del *Phos hilaron*:

Nuestros padres no tuvieron por bien recibir en silencio la gracia de la luz vespertina; sino que, apenas aparecida, daban gracias. A la verdad, no podemos decir quién sea el autor de las palabras de acción de gracias del lucernario; el pueblo, sin embargo, repite este antiguo himno:

Luz alegre de la gloria santa del Padre inmortal,  
del celeste, santo, bienaventurado Jesucristo,

73. EUS., *Hist. eccl.*, v, 28, 5-6. 74. *Ibid.*, vii, 24, 4.

75. En EFRÉN, *Serm. adv. haer.*, 53; *opp. syr.*, 2, 12-13.

76. EUS., *Hist. eccl.*, vii, 30, 10. 77. Cf. *supra*, p. 683, nota 71.

78. Puede compararse el himno a Cristo que termina el *Pedagogo* de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA.

79. BASIL., *De Spiritu S.*, 29, 33.

llegado que hemos a la puesta del sol,  
viendo la luz vespertina,  
cantamos un himno al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo de Dios.  
Digno eres de ser cantado en todos los tiempos,  
con voces santas,  
Hijo de Dios, que das la vida.  
Por eso el mundo te glorifica.

Versión sobre el texto griego, *Enchiridion Patristicum*, 108.

Como la bendición del lucernario en la *Tradición apostólica*, el *Phos hilaron* ve en la luz el símbolo de Cristo enviado por el Padre <sup>80</sup>. Acaso reaccione contra el culto del sol, tan extendido entre los paganos <sup>81</sup>. El himno se dirige a Cristo, pero termina con una doxología trinitaria, en que las tres personas están coordinadas <sup>82</sup>. Una estructura semejante encontraremos también en el gloria.

El gloria, llamado también doxología mayor, es un himno griego que formaba parte del oficio de la mañana y no de la liturgia eucarística. Existen varias recensiones, una de las cuales se halla en las *Constituciones apostólicas* <sup>83</sup>. La forma más antigua parece ser la que se halla en el *Codex Alexandrinus* <sup>84</sup>, entre los cánticos litúrgicos anexionados al salterio. Es difícil, sin embargo, concluir la antigüedad de todos los elementos que lo componen <sup>85</sup>.

El gloria está compuesto de tres partes: el cántico de los ángeles la noche de navidad (Lc 2, 14), las aclamaciones a Dios y las invocaciones a Cristo. No es raro ver que una cita bíblica abra una oración cristiana. Las *Constituciones apostólicas* conocen una oración de la tarde, que se corresponde con el gloria y comienza por: *Laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini* <sup>86</sup>.

80. El Cristo-Helios se halla en un mosaico sobre las bóvedas de la pequeña cámara funeraria de los Julii, de comienzos del siglo IV. Para su simbolismo, cf. CIP., *De dom. oratione*, 35.

81. F. DÖLGER, *Lumen Christi*, en *Antike und Christentum*, v, 1-43.

82. Se leerá otro texto en C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, PO 4, París 1924, 282.

83. *Const. ap.*, vii, 47.

84. La demostración ha sido hecha por B. CAPELLE, *Le texte du Gloria in excelsis*, en «Revue d'histoire eccl.» 44 (1949) 439-457.

85. El testigo más antiguo de la versión latina se halla en el antifonario de Bangor (siglo VII), en F.E. WARREN, *The Antiphony of Bangor*, Londres 1893-1895. En el versículo final se añade el Espíritu Santo.

86. *Const. ap.*, vii, 48, 1. Se hallan reminiscencias del gloria.

El cántico de los ángeles anuncia la realización del designio de salud, que comienza con el nacimiento del Salvador. La oración de la Iglesia celebra el misterio que le dio nacimiento. Celebra la gloria del Padre y la paz de los hombres a quienes la benevolencia abre las puertas del reino.

El resto del himno desenvuelve los dos puntos encontrados ya en el *Phos hilaron*. Corresponden a los dos elementos, a los dos pilares que sostienen la economía de la salud: el Padre y su Cristo. El Padre, principio y término de la salud, es celebrado en primer lugar. La oración es primeramente alabanza que culmina en la acción de gracias. Los nombres de Dios se enumeran en un orden progresivo: Señor, rey del cielo, Dios, Padre omnipotente. Hallamos una vez más el nombre arcaico de *Pater pantocrator*.

La evocación de Dios, creador del universo, preludia la redención y prepara la transición a Cristo, mediador del orden de la salud, que conduce a su Padre. El gloria le asocia el Espíritu Santo, que se sitúa en el mismo orden de la economía.

El himno cristológico enumera los títulos de Cristo: es el *Kyrios*, con toda la densidad que Pablo da a la expresión y que se vuelve a encontrar al final. El «monógeno» es un título caro al *Eucologio* de Serapión y expresa la naturaleza profunda de Jesucristo. Sigue una acumulación que canta en tres versículos progresivos, partiendo de un enunciado precedente, la obra de la salud con el estribillo *eleison ymas*, aclamación que se encuentra también en el culto de los emperadores<sup>87</sup>.

Frente a la idolatría, en potente contraste, la conclusión del gloria afirma que sólo Cristo es *Kyrios*. El acorde final termina con la gloria de Dios Padre, fin de toda oración y de toda economía cristiana.

El himno, en definitiva, es una síntesis de la confesión de fe y de la oración. Es el cántico de la Iglesia que responde a Dios. Es *theologia*, en el sentido de alabanza universal que Cirilo de Jerusalén<sup>88</sup> da a esta expresión. Él prepara o termina la acción de gracias eucarística, porque aclama el misterio de la salud.

87. E. PETERSON, *Heis Theos*, 164-167.

88. CIR. JER., 5 *cat. myst.*, 6 PG 33, 1113, que aplica la palabra a la alabanza eucarística.

#### IV. IDEAS FUNDAMENTALES DE LA ORACIÓN LITÚRGICA

Dos perspectivas se manifiestan en los textos litúrgicos: una teológica que da a la oración dirigida al Padre una estructura trinitaria; otra cristológica y mística que se dirige a Cristo. Un fenómeno análogo se encuentra también en las dos formas del símbolo de la fe: una centrada sobre el dogma trinitario, otra sobre Cristo. No hay que esquematizar hasta el punto de oponer las dos perspectivas, sino buscar por lo contrario discernir dos aspectos complementarios de una misma realidad, que se esfuerzan por ceñir un mismo misterio.

##### ORACIÓN LITÚRGICA Y MISTERIO DE LA SALVACIÓN

*Cum altero assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*<sup>89</sup>: esta decisión del concilio de Cartago de 397, al que asistió san Agustín, cuyo contexto histórico hemos visto ya<sup>90</sup>, recuerda una verdad afirmada ya por san Pablo<sup>91</sup> y expresada por los textos litúrgicos. Ninguna de las oraciones de la *Tradición apostólica* se exceptúa de esta regla. Aun cuando se nombra a Dios, el objeto de la oración no es Dios en general, menos aún el Dios de los filósofos, sino el Dios cristiano, Padre de Jesucristo.

La oración litúrgica supone siempre el dato revelado que le da la existencia entablando las relaciones con el Dios que se ha manifestado. Se funda en la economía de salvación que es el camino por donde Dios ha venido al hombre, y expresa la adhesión de la fe a una revelación histórica que le permite encontrar al Dios revelado.

Para el cristiano, este Dios que se revela es el Padre de Jesucristo. Pero, antes de manifestarse en su persona, se expresó en la creación y en la historia, orientadas hacia Cristo como su consumación. La oración litúrgica se complace en remontar el curso de la historia hasta sus orígenes, dando a Dios el nombre de *Pantocrátor*, Padre de la creación.

El nombre del Padre está inscrito en la naturaleza del Hijo antes de estarlo en la naturaleza de la creación. Pablo ha podido

89. MANSI, III, p. 884.

90. Cf. supra, p. 646.

91. Col 3, 16; Eph 5, 20.

decir: «Todo ha sido creado por Él para Él.» Lo que es continuo de la creación a la redención, es la mediación que obra y que desde la creación cumple el designio del Padre. La unidad está en el punto de partida y se mantiene en el desenvolvimiento de la economía de la salud hasta la consumación en el retorno al Padre.

La oración del pueblo de Dios se inscribe siempre en una historia que, por la fe, es la historia que explica al mundo y al tiempo, y que Ireneo, después de san Pablo, llama la «economía». Ella lo abraza todo, el mundo, los hombres, la creación y la redención: «Sólo hay un Dios, el Padre... y un solo Cristo, Jesús nuestro Señor, que viene a lo largo de toda la economía universal y lo recapitula todo en sí mismo»<sup>92</sup>.

La oración litúrgica esquematizada reduce esta historia a la fórmula: *A Patre, per Filium, in Sancto Spiritu... ad Patrem*, que se encuentra poco más o menos en todas las fórmulas<sup>93</sup>. No es más que el desenvolvimiento histórico del designio de la salud, que revela por etapas el misterio trinitario. Así pues, la liturgia es siempre desvelamiento, epifanía de Dios por Jesucristo, a la que asiente el pueblo de Dios en la oración. Toda anáfora es confesión de fe, y toda confesión de fe es anáfora, porque sitúa al fiel en la historia de la salud. Es el amén de la fe, siempre proclamado en la reunión litúrgica y ante el mundo. Por esta razón encontramos en las anáforas litúrgicas la estructura de la confesión de la fe. El fundamento es el mismo en uno y otro caso.

El término hebreo *yadah*, como su homólogo griego *ὁμολογεῖν* y el castellano «confesar», contiene tres elementos: reconocer los pecados, confesar la fe y alabar a Dios. El término resume, pues, la justificación por Cristo, la confesión de la obra de la salud, la de Dios y la de su Hijo, la creación nueva en el Espíritu. La confesión es, por ende, a par de una proclamación, un himno, una alabanza ante Dios, ante la comunidad y ante el mundo.

Aun la oración a Jesús supone siempre esta fe trinitaria o «económica», siquiera no sea explícita, pues en otro caso no sería ortodoxa. La oración litúrgica tiene siempre una dimensión trinitaria, se dirige al Padre por el Hijo, porque la Iglesia sólo ora por

92. IR., *Ad. haer.*, III, 16, 6.

93. C. VAGAGGINI, *Initiation théologique à la liturgie*, I, París 1959, 139-145. (versión española: *El sentido teológico de la liturgia*, BAC, Madrid 1959).

medio de aquel cuyo cuerpo es ella, y en el Espíritu, el que suscita precisamente toda oración que se resume en el «*Abba*, Padre».

La economía de la salud establece igualmente el vínculo entre la liturgia de la palabra y la liturgia del pan; en uno y otro caso se expresa una misma epifanía de la palabra de Dios en el curso de la historia, en una persona, en el signo del pan y del vino. En uno y otro caso, el misterio proclamado suscita una respuesta que se le da y constituye la oración del pueblo de Dios. La acción de gracias, la eucaristía, acción de gracias por excelencia que impera todas las otras, se funda en Cristo, en quien, por la encarnación, la palabra de Dios y la respuesta del hombre son una misma cosa.

La oración de la Iglesia, como la eucaristía, es a par anamnesis, acción de gracias y anticipación. La oración cristiana «conmemora siempre», porque es memoria, es la que recuerda. El Padre a quien invoca es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. «También yo te invoco — oraba Ireneo —, Señor Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob y de Israel, que eres Padre de nuestro Señor Jesucristo»<sup>94</sup>. La oración de la Iglesia estriba sobre toda su historia de familia, desde la que precedió a Cristo y preparó su venida, desde la fundación del mundo, porque es respuesta a la revelación que se extiende a toda la duración de la historia.

La Iglesia puede repetir la oración de los salmos<sup>95</sup>, oración de su infancia, como Cristo la hizo suya, porque Él es la revelación de Dios, de su amor creador y redentor, reconocido en la oración y la fe, revelación a la que el hombre responde con alegría por la ofrenda de sí mismo. Los salmos mismos se fundaban en los *mirabilia* operados por Dios y, de la confianza en Dios que se había manifestado por las obras de su misericordia, sacaban la espera que daba nuevo impulso al pueblo hacia la realización mesiánica. «Ninguna otra oración — dice el padre Bouyer<sup>96</sup> — es un reconocimiento tan perfecto de lo que Dios ha hecho ya, a par de una semilla que debe florecer en la plenitud de lo futuro.»

La oración de la Iglesia trasciende la de los judíos, porque se funda en la mediación de Cristo, en quien se han manifestado

94. IR., *Adv. haer.*, III, 6, 4.

95. Cf. B. FISCHER, *Les Psaumes, prière chrétienne. Témoignages du II<sup>e</sup> siècle*, en *La prière des heures*, 85-99.

96. L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, París 1956, 285.

la palabra y acción de Dios. Cristo da a los salmos su cumplimiento y plenitud. La liturgia descubre en ellos, como repite tan a menudo san Agustín en sus comentarios al salterio, la voz y la oración de Cristo, cabeza y miembros. «Hay, pues, un hombre único que dura hasta el fin de los tiempos, y son siempre sus miembros los que gritan»<sup>97</sup>.

La oración litúrgica es además acción de gracias, porque es descubrimiento de Cristo como *χρῆσις*, como don de Dios, acción viva de gracias al Padre. Él es la imagen de Dios impresa en la creación que lleva sus rasgos. Así, la oración de la Iglesia celebra la profusión maravillosa y universal de la gracia que restaura al mundo y a la humanidad en una creación y en una humanidad nuevas. La Iglesia llama el día de la resurrección de Cristo día octavo, el que acaba la obra de la creación. Es el día y la cifra cristiana por excelencia, el día pascual, la cifra del renacimiento cristiano, inscrita en los baptisterios, en la fe y la oración cristianas.

Esta acción de gracias va acompañada de júbilo y alegría, porque expresa la fe en la economía de la salud, realizada por el misterio pascual. Es la actitud fundamental de la Iglesia y sus miembros en presencia de Dios. Es la oración suscitada por el Espíritu en nosotros. Es el amén de la respuesta cristiana a las obras de Dios. Ella hace de cada cristiano un *εὐχάριστος* (Col 3, 15).

La oración litúrgica es, finalmente, anticipación, ella forja a la Iglesia. El pueblo cristiano reunido en nombre de Cristo confiesa la obra de la salud, el señorío de Dios, de Cristo y del Espíritu sobre la tierra. La epiclesis al Espíritu Santo no tiene en la *Tradición apostólica* tanto la función de transformar la oblata cuanto la de congregar a los hombres en un solo cuerpo. El Espíritu hace a la Iglesia. Desde el siglo II, la petición de Lucas: «Venga tu reino», se sustituye por esta otra: «Venga a nosotros tu Espíritu y purifiquenos.»

El Espíritu da a toda oración litúrgica su dimensión eclesiológica. Esta unidad, simbolizada por el pan único roto para todos, fundamento y alimento suyo, debe expresarse visiblemente en el cuerpo único que formamos todos. La imagen de la *Didakhé* que compara la Iglesia a los granos de trigo recogidos de los montes para formar un solo pan, ilustra la realización escatológica en que los disper-

97. AGUSTÍN, *In Ps.* 85, 5, PL 37, 1085.

sos hallarán su unidad<sup>98</sup>. La oración de la Iglesia trata de apresurar esta reunión universal, esta *κοινωνία* del pueblo de Dios en la *agape* del Padre, que es su principio y fin. El *marana ta* de las primeras generaciones que atestigua la irrupción del eón nuevo, está ya irisado por el alba pascual; anuncia el día sin término, la ciudad de Dios, la congregación universal.

El centro de la oración litúrgica sigue siendo Cristo, cuyo cuerpo es la Iglesia. Réstanos determinar su puesto en la oración de la Iglesia.

#### CRISTO EN LA ORACIÓN DE LA IGLESIA<sup>99</sup>

Orígenes protestó contra los que dirigían su oración a Cristo<sup>100</sup>, a reserva de invocarlo él mismo, señaladamente al fin de sus homilías. ¿Era una reacción contra los apócrifos que habían multiplicado las oraciones litúrgicas a Cristo? Sea lo que fuere, el gloria mismo, como hemos visto, consagra una parte entera a la glorificación de Cristo. En la anáfora de Hipólito dirigida al Padre Cristo parece invadir toda la oración. Lo mismo acontecerá en la de Serapión. Tenemos, pues, que plantearnos la cuestión: ¿Cuál es el puesto de Cristo en la oración litúrgica?

Lo que caracteriza la oración cristiana respecto de la de Israel es la mediación de Cristo. La Iglesia puede repetir los salmos de la sinagoga, utilizar las oraciones de los *ḥabûrah*, hacer resaltar la iniciativa del Padre y respetar el desarrollo histórico de la economía; siempre es cierto que el papel de Cristo es central y decisivo en su oración. Él esclarece toda la línea del tiempo desde los orígenes del mundo hasta su consumación; Él desvela el misterio del Padre y del Espíritu.

Aun cuando la anáfora de las *Constituciones apostólicas*, fiel al ritual de los *ḥabûrah*, se extiende sobre el misterio de Dios y las obras de la creación antes de llegar a Cristo, ello no debe engañarnos. Toda esta preparación evangélica se esclarece y adquiere su significación a

98. Ésta es por lo menos la explicación dada por H. RIESENFELD, *Das Brot von den Bergen*, en «Eranos» 54 (1956) 142-150.

99. El estudio fundamental sobre la cuestión es la tesis de J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, aun cuando ciertas afirmaciones sean discutibles.

100. ORÍG., *De oratione*, 15, 16. Piensa sobre todo en la oración litúrgica. Cf. infra, p. 737-741.



la luz de Cristo. Esta conclusión se desprende de la anáfora de Hipólito, a la que se ha llamado cristológica, no para oponerla a la de las *Constituciones apostólicas*, sino para afirmar que pone a Cristo en el centro de la historia de la salud. Todo se aclara partiendo de Cristo, que esclarece el misterio del Padre y desvela, con el Espíritu, su designio.

El problema de la oración litúrgica es simétrico a la fórmula bautismal, que conoció sin duda en sus orígenes dos formulaciones, fundidas más tarde. El bautismo — como la oración — «en nombre de Jesús» entraña la confesión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y es así que por Cristo conocemos la Trinidad.

La anáfora de Adday y de Mari ha conservado la doxología trinitaria de Pablo que expresa esta verdad: «La gracia del Señor Jesucristo, la caridad del Padre, la comunión del Espíritu Santo sean con vosotros»<sup>101</sup>. Esta doxología que supone una confesión de fe cristológica es el nudo y cifra de la fe, del culto y oración. La liturgia posterior trastornó el orden para encontrar, como el símbolo bautismal, la estructura trinitaria que comienza por el Padre. El cambio de perspectiva no constituye un cambio de doctrina.

La mediación universal de Cristo brilla por doquiera en la oración litúrgica. El consejo paulino<sup>102</sup> sigue siendo su línea de conducta: «Cantad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados por el Espíritu; cantad y celebrad al Señor con todo vuestro corazón. Dad gracias siempre y en todas partes a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo.»

Cristo es el «sumo sacerdote» del culto cristiano en expresión de Clemente de Roma<sup>103</sup>, el *catholicus Patris sacerdos*<sup>104</sup>, según la palabra de Tertuliano. Él es, más particularmente, el sacerdote y la víctima del sacrificio al Padre. Así, la oración anafórica, la eucaristía que da gracias al Padre por sus beneficios, aun siguiendo el orden histórico, coloca en su cima, como centro y nudo, el don del Hijo de Dios. Como la confesión de la fe, enumera los principales misterios de la vida de Cristo: concepción virginal, nacimiento por obra del Espíritu Santo, muerte voluntaria, bajada a los infiernos y resurrección.

La obra de Cristo manifiesta en su muerte su eficacia reden-

101. 2 Cor 13, 13.      102. Eph 5, 20.      103. 1 Clem., 60.  
104. TERT., *Adv. Marc.*, IV, 9, PL 2, 376.

tora y recibe en la resurrección su recompensa: Dios hace Señor a Cristo. La Iglesia no se contenta con dar gracias por ello, sino que celebra a Cristo como su salvador, su cabeza y su rey; le canta en aclamaciones como al triunfador y *Kyrios*. El *Dignus es* resuena ya en el Apocalipsis. Es la aclamación del triunfador por parte del pueblo, que figura en buen lugar en la liturgia.

Numerosos son los himnos dirigidos a Cristo. Eran lo suficientemente característicos del culto cristiano para que los paganos mismos los mencionaran. Plinio el Joven<sup>105</sup>, hacia el año 130, escribía, al emperador: *Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.*

Estos himnos en coros alternos en honor de Cristo habían, pues, llamado la atención de los paganos hasta el punto de retenerlos o consignarlos en una pesquisa oficial.

Los himnos a Cristo de esta época no han llegado hasta nosotros fuera de algunas excepciones. Los raros vestigios conservados atestiguan los honores divinos tributados a Cristo. Es el caso del himno citado por san Pablo que Clemente de Alejandría permite completar<sup>106</sup>, es el caso del *Phos hilaron*. En el gloria, el homenaje rendido al Padre es simétrico al que se dirige a Cristo. Los cantos de comunión muy antiguos celebran la pasión y resurrección, que constituyen el misterio pascual y el objeto del homenaje rendido a Cristo.

Este homenaje va hasta la adoración. Así lo atestiguan textos litúrgicos poco posteriores a la *Tradición apostólica*. San Basilio recuerda que la elevación de las «cosas santas» es una costumbre inmemorial<sup>107</sup>. San Cirilo de Jerusalén<sup>108</sup> recomienda a los neófitos: «Cuando hayas comulgado en el cuerpo de Cristo, acércate al cáliz de la sangre; no extiendas las manos, sino inclínate en señal de adoración y veneración; responde: Amén y sé santificado al recibir también la sangre de Cristo.»

Si es el término de la oración con el Padre y el Espíritu, Cristo es considerado por la liturgia como la cabeza y alma de la

105. PLIN., *Ep.* X, 96, 7.

106. CLEM. ALEX., *Protrep.*, VIII, 84, 1, 2. El estudio ha sido hecho por F.J. DÖLGER, *Sol salutis*, 364-379.

107. BAS., *De Spiritu Sancto*, 27, PG 32, 188.

108. CIR. JER., *5 cat. myst.*, 22, PG 33, 1125.

oración. La oración a Cristo sigue siendo excepción<sup>109</sup>. Aparece, desde el diácono Esteban, más particularmente entre los mártires. ¿Cómo explicarla?

La oración a Cristo se funda en la solidaridad de la cabeza con sus miembros y se enciende en la esperanza de su retorno. El sentido profundo de la anamnesis en la oración litúrgica es la fe en la presencia agente de Cristo en los misterios sagrados, que da a los fieles la seguridad cuando están reunidos en torno de Cristo invisiblemente presente. Ello hace decir a G. Dix<sup>110</sup>: «Lo importante que hay que notar desde nuestro punto de vista inmediato es que la Iglesia prenicénica, cuando habla de la eucaristía como de una acción, como de algo que es “hecho”, la concibe principalmente como la acción de Cristo mismo que ofrece continuamente, por su cuerpo y en su cuerpo que es la Iglesia, su carne para la vida del mundo. Así se perpetúa en el tiempo por medio de la anamnesis su acto redentor eternamente aceptado y acabado.» La anáfora de Serapión, poco posterior a esta época y cuyas raíces se hunden en los siglos precedentes, expresa esta misma verdad en una oración: «Hable en nosotros el Señor Jesús con el Espíritu Santo y Él te cante himnos por nosotros»<sup>111</sup>. Así pues, la oración de la Iglesia es la oración de Cristo. Ello hará decir a Agustín<sup>112</sup> en un comentario célebre: «No podía Dios hacer don mayor a los hombres que hacer cabeza de ellos al Verbo por el que creó todas las cosas, y juntarlos a Él como miembros, para que fuera Hijo de Dios e Hijo del hombre, un solo Dios con el Padre, un solo hombre con los hombres, de suerte que, cuando hablamos a Dios en la oración, no separemos de ahí al Hijo; y cuando ruega el cuerpo del Hijo, no separe de sí su cabeza, y Él mismo sea el solo salvador de su cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, el que ore por nosotros y ore en nosotros y a quien oremos nosotros.»

Esta solidaridad con Cristo es particularmente intensa en los mártires. Como hemos visto, las actas antiguas subrayan la identificación del mártir con Cristo. Cristo revela en él su presencia de

109. Cf. la nueva posición de J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung...*, xv.

100. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 254. Dix da en nota los autores que atestiguan este punto de vista: Clemente de Roma, Justino, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Cipriano.

111. En *Prières des premiers chrétiens*, n. 191.

112. AGUSTÍN, *In Ps.* 85, 1, PL 37, 1081.

resucitado. Esta identificación crea una intimidad, suscita la seguridad e inspira la oración. El mártir y el fiel se dirige a Cristo que vive, sufre y ora en nosotros.

Presente en la Iglesia según su promesa, en el curso del tiempo hasta su consumación, el *Kyrios* vino, viene y vendrá. El Apocalipsis se cierra con la oración de la espera que sostiene a la Iglesia: «Sí, ven, Señor Jesús.» Aclamaciones e himnos anticipan la ciudad futura. En la oración la Iglesia repite su papel de eternidad. Ella atestigua, a par, en el curso de la historia que corre, otro mundo y otra ciudad. La pascua eucarística y la fe cristiana dan incesantemente a la Iglesia nuevo impulso hacia la era de los cumplimientos, proclamando al mundo la realeza del Señor que vendrá a la hora de la parusía.

Por esta razón, como el día del bautismo, la Iglesia ora vuelta hacia oriente, por causa de Cristo, luz del universo nuevo. Así afirma el cristianismo de los primeros siglos su espera del retorno del que volverá de oriente, de la misma manera que subió al cielo. La cruz, trofeo de Cristo resucitado, fijada en el ábside de las iglesias y en las moradas cristianas, era el símbolo de esta fe escatológica. La Iglesia es el pueblo de la espera<sup>113</sup>. Su oración se orienta hacia el esposo que vendrá para conducir la esposa al Padre.

#### ORACIÓN LITÚRGICA Y VIDA CRISTIANA

La oración litúrgica no se corta de la vida, sino que, al consagrar el tiempo, la consagra toda entera. Ella se extiende a las necesidades de la vida cotidiana, y sostiene al mártir, en el momento en que todo cristiano es un mártir en potencia. Por esporádicos que sean los datos que poseemos sobre la piedad, es importante reunirlos para teminar el cuadro de la oración litúrgica.

#### *La liturgia santifica el tiempo.*

La Iglesia antigua toma de la sinagoga no solamente el ritual y estilo de su oración, sino también la concepción religiosa del tiem-

113. Es la tesis de F.J. DÖLGER, *Sol salutis*, 220-242, que ha sido completada por el estudio de E. PETERSON, *Das Kreuz und das Gebet nach Osten*, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 15-35.

po. Éste es sagrado para el israelita, porque en él se da la mano la eternidad de Dios con la actualidad, y en él visita Dios a su pueblo. Para Israel el instante presente se sitúa en la duración continua que va desde el comienzo al fin del tiempo, de la creación a la venida del Mesías. El culto judío era una reconstrucción de la historia; los grandes hechos de Dios eran en él evocados no como pasados, sino como presentes siempre. Reyes, patriarcas y profetas no eran hombres del pasado, sino que permanecían siempre presentes.

En la comida de la pascua que practicó Jesús y celebra la salida de Egipto, el pasado era presente y se actualizaba: cada convidado se consideraba como un liberado. El pasado vivía, pues, en las reuniones judías, a par que el porvenir en germen. El momento más santo de este tiempo que corre y en que reside la eternidad era el sábado, que celebraba el descanso del día séptimo. Pero el judío encontraba formalmente al Dios vivo tres veces al día, en los momentos mayores de la jornada, que correspondían a las divisiones mayores del tiempo<sup>114</sup>.

La Iglesia antigua hereda esta concepción, pero el centro del tiempo se desplaza. En adelante está constituido por el misterio pascual, en que se juntan pasado, presente y futuro, nudo de la fe y esperanza cristianas. El misterio pascual imprime ritmo al tiempo de la Iglesia, al día, a la semana, al año y a la historia. Se ha operado un deslizamiento del sábado al domingo, de la pascua a las pascuas. O, más exactamente, por la venida del Mesías, la era de las preparaciones ha cedido el paso a la era de los cumplimientos. Ahí está la novedad cristiana, en la visión de la historia y no en la estructura del rito.

El misterio pascual caracteriza «el día del Señor» o al señor de los días<sup>115</sup>, en que Cristo resucitó. Los cristianos lo celebran desde el período apostólico. Es vital para la fe: «Nosotros debemos celebrar el día del Señor — dicen los mártires de Abitinas —. No podemos vivir sin celebrarlo»<sup>116</sup>. Él representa en adelante el sábado nuevo y perfecto.

«Como los judíos fueron infieles, el Verbo trasladó la fiesta

114. Cf. R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, París 1960, 63. A. HAMMAN, *Le rythme de la prière chrétienne ancienne*, en «La Maison Dieu» 64 (1960) 6-28.

115. EUS. ALEJ., *Sermones*, 16, 1, PG 86, 416.

116. En *La geste du sang*, París 1953, 197-203.

del sábado al amanecer de la luz y, como imagen del verdadero descanso, nos dio el día salvador, dominical y primero de la luz, en que el Salvador del mundo, después de cumplir todas sus obras entre los hombres, venció a la muerte, abrió las puertas del cielo, dejando atrás la creación de los seis días y recibiendo el sábado bienaventurado y el descanso beatífico»<sup>117</sup>. Esta afirmación de Eusebio podía corroborarse por la enseñanza de Orígenes.

El domingo, como el sábado, es una celebración del pasado, del presente y del porvenir. Según Justino<sup>118</sup>, recapitula todo el pasado desde el día primero, el orden de la creación y el de la redención que se corresponden. Contiene un misterio, que es anticipar el sábado eterno. Es, según el comentario de Basilio<sup>119</sup>, «la imagen del siglo que sigue al tiempo presente, del siglo que no tiene ocaso, ni sucesión, ni fin, ni declive. Es, pues, necesario que la Iglesia nos enseñe a sus hijos a rezar de pie las oraciones de este día, a fin de que, por este frecuente recuerdo de la vida eterna, no descuidemos los medios que conducen a ella.» Todo ayuno está desterrado de él, porque la alegría debe caracterizar su celebración y hasta la jornada entera, más particularmente las comidas domésticas<sup>120</sup>.

Esta celebración del día «en que se levantó nuestra vida por Cristo y su muerte»<sup>121</sup> influye en adelante sobre el tiempo cristiano. De una parte sobre el año con la celebración de la fiesta de pascua que conocemos desde la más alta antigüedad; de otra, sobre la celebración eucarística y hasta sobre toda reunión de oración.

En el siglo II estalla entre Antioquía y Roma una controversia a propósito de la fecha de la pascua<sup>122</sup>. Unos y otros invocan una tradición apostólica. La liturgia de las que celebran la pascua el 14 nisán nos es conocida. Comenzaba por el ayuno. La noche la ocupaba un oficio de vigilia, durante el cual se leía el relato del Éxodo 12, seguido de una homilía. Dominaba la idea de la parusía que daba carácter escatológico a la celebración. Se bautizaba a los catecúmenos. Al canto del gallo se rompía el ayuno por

117. EUS., *In Ps.* 91, PG 23, 1169. 118. JUST., *Dial.*, 24.

119. BASIL., *De Spiritu S.*, 66, PG 32, 191.

120. CIPR., *Ad Donat.*, 16. En BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, 219.

121. IGN., *Magn.*, 9, 1.

122. La posición de Policrates en EUS., *Hist. eccl.*, V, 23.

el ágape, seguido de la eucaristía, misterio de la muerte y resurrección de Cristo <sup>123</sup>.

La celebración pascual del domingo da ritmo a la semana. A partir del siglo IV, los demás días se cuentan en función del domingo. En la nueva organización de la semana, el ayuno hebdomadario tomado de Israel, se fija en el miércoles y viernes, como lo atestiguan la *Didakhé* <sup>124</sup>, el *Pastor* de Hermas <sup>125</sup>, Clemente de Alejandría <sup>126</sup> y Tertuliano <sup>127</sup>, que los designan como días de ayuno y oración de carácter penitencial.

En la antigüedad cristiana, la jornada conserva los tres momentos fuertes de la oración, según la *Didakhé* <sup>128</sup> que prescribe el rezo del padrenuestro, oración de la comunidad. Para las horas de la oración, la *Tradición apostólica* <sup>129</sup> sigue el ritmo de los romanos, que repartían el día en cuatro horas (*prima, tertia, sexta, nona hora*), y la noche en cuatro vigiliat: la *prima vigilia*, por la tarde; la *secunda*, a media noche; la *tertia*, al canto del gallo; la *quarta*, a la aurora.

Las oraciones de la mañana y de la tarde tenían carácter más solemne, comunitario, según una tradición antigua. Tertuliano <sup>130</sup> las llama *legitimae orationes* y les reconoce un carácter litúrgico porque eran celebradas por el pueblo de Dios reunido. Lo mismo hay que decir de Clemente <sup>131</sup> y Cipriano <sup>132</sup>.

Existía por la mañana una oración común, compuesta de instrucción y rezo. La *Tradición apostólica* <sup>133</sup> subraya su eficacia: «Cuando el fiel ha orado en la iglesia, es capaz de escapar a la malicia del día.» Las *Ordenaciones* que dependen de Hipólito aluden a ello.

La oración de la tarde tiene su origen en la bendición de la lámpara al ponerse el sol, uso judío que hemos encontrado ya en la *Tradición apostólica* <sup>134</sup>. Las *Constituciones apostólicas* <sup>135</sup> añaden a la bendición de la lámpara uno o varios salmos, una moni-

ción diaconal, una oración litánica, un himno y una bendición final. Esta ceremonia hubo de inspirar el *Phos hilaron*. Ella dio origen a la bendición del cirio durante la vigilia pascual. Tras el simbolismo de la luz, rito y oraciones expresan que Cristo es la luz del mundo, una luz sin ocaso.

La oración de la tarde que, desde la *Tradición apostólica* <sup>136</sup> tiene sentido escatológico, preludio del oficio de vigilia que celebraba el aniversario de los mártires <sup>137</sup>, la preparación para el bautismo <sup>138</sup> y sobre todo la celebración pascual <sup>139</sup>. Un fragmento de Melitón de Sardes atestigua el carácter escatológico de esta vigilia pascual <sup>140</sup>.

Como la celebración eucarística, la oración de las horas conmemora los misterios de Cristo. Mientras el piadoso israelita evocaba la historia del mundo y de su propia elección, el cristiano medita el cumplimiento de las promesas en «el cordero perfecto» <sup>141</sup>. Sigue las etapas del misterio de Jesús desde su pasión a su resurrección. Cipriano ve en las tres oraciones del día la evocación del misterio de la Trinidad. La organización de la oración cotidiana, pública o personal, encamina a la Iglesia y al universo hacia el día universal de la resurrección y de la luz eterna.

La oración a horas fijas no es la única herencia judía. Hay que añadir la oración antes de las comidas <sup>142</sup> y la lectura de las Escrituras <sup>143</sup>. En el momento de las comidas la familia cristiana conmemora por la acción de gracias el misterio eucarístico. Las oraciones de la *Didakhé* dan a la comida un carácter pascual. La existencia de la oración antes de las comidas está sólidamente asentada. El Pseudo-Atanasio nos refiere una oración de la mesa <sup>144</sup>; a partir del siglo IV, esas oraciones se multiplican.

Todas estas oraciones dan ritmo a la jornada y al tiempo, de suerte que Clemente de Alejandría <sup>145</sup> pudo concluir: «Toda la vida del creyente es una celebración sagrada.» Ella forma, en efecto,

123. El ritual ha sido reconstruido por B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953.

124. *Didakhé*, 8, 1.

125. HERMAS, S., 5, 1, que atestigua el uso del ayuno sin precisar los días.

126. CLEM. ALEJ., *Strom.*, VII, 12, 75, 2-3.

127. TERT., *De or.*, 19.

128. *Did.*, 8, 3.

129. *Trad. ap.*, 35.

130. TERT., *De or.*, 25. Cf. también P. SALMON, *La oración de las horas*, en A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona <sup>2</sup>1967, p. 855.

131. CLEM. ALEJ., *Strom.*, VII, 7, 35.

132. CIPR., *De oratione dom.*, 34.

133. *Trad. ap.*, 31.

134. *Trad. ap.*, 26.

135. *Const. ap.*, VII, 48-49.

136. *Trad. ap.*, 35. Cf. también LACT., *Inst.*, VII, 19.

137. Cf. C. MARCORA, *La vigilia nella liturgia*, Milán 1954, 72.

138. *Trad. ap.*, 20.

139. TERT., *Ad uxor.*, 2, 5.

140. Cf. la brillante demostración de O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?*, Friburgo 1960.

141. *Trad. ap.*, 35. Cf. también TERT., *De orat.*, 25; *De ieiunio*, 10.

142. E. VON DER GOLTZ, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, en *Texte und Untersuchungen*, 21, Leipzig 1906.

143. *Trad. ap.*, 35.

144. S.-AT., *De virginitate*, 12, PG 28, 266 y 269.

145. CLEM. ALEJ., *Strom.*, VII, 7, 35, 6.

parte del universo santificado por Dios, rescatado por Cristo, cuya ofrenda sacrificial a la hora nona da ritmo y santifica en adelante el tiempo de la Iglesia.

### Oración litúrgica y caridad <sup>146</sup>.

La eucaristía obliga al cristiano a una caridad concreta. Ya Santiago <sup>147</sup> había unido caridad y culto: «El culto puro y sin mancha ante Dios Padre consiste en socorrer a los huérfanos y viudas en su tribulación y mantenerse limpio de la corrupción de este mundo.» Sería, añade el apóstol, amarga ironía dirigir el saludo litúrgico: «Id en paz» a hermanos necesitados <sup>148</sup>. Los cristianos de los primeros siglos llevan, con destino a los necesitados, una oblación que se integra en la celebración de la eucaristía. Justino <sup>149</sup> y Tertuliano <sup>150</sup> lo atestiguan. Cipriano <sup>151</sup> reprende a una cristiana con bienes de fortuna que no ha traído su ofrenda: «Tus ojos no ven al necesitado y al pobre, porque están oscurecidos y cubiertos de noche espesa. Eres afortunada y rica, te imaginas celebrar la cena del Señor sin tomar parte en la ofrenda. Vienes a misa sin ofrecer nada y suprimes la parte del sacrificio que pertenece al pobre.» La anáfora de Serapión <sup>152</sup> hace explícitamente memoria «de los que han aportado dones».

El ágape o comida de caridad que se practica desde los orígenes cristianos, unido a la eucaristía o separado de ella, adquiere rápidamente una significación social <sup>153</sup> en favor de los pobres. La *Tradición apostólica*, que nos ofrece su ritual, precisa que, en las invitaciones, se da la preferencia a los pobres. Se recomienda la moderación, de modo que pudieran hacerse distribuciones a los ausentes. Esta distribución incumbía al presbítero y, sobre todo, al diácono, intendente de la caridad, cuyo ministerio elevaba la bene-

146. Se hallarán numerosas sugerencias en BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsala 1951. Cf. también nuestro art. *Liturgie et action sociale*, en «La Maison-Dieu» 36 (1953) 151-172.

147. Iac 1, 27. Cf. nuestro análisis, supra, p. 222.

148. Ibid., 2, 16.

149. JUST., *I Apol.*, 13; 67. Cf. también *Orac. Sibyll.* 8, 402-411. La *Visio Pauli*, 40.

150. TERT., *Apol.*, 39, 1-11.

151. CIPR., *De opere et eleem.*, 15, PL 4, 612-613.

152. *Prières des premiers chrétiens*, n. 191.

153. *Trad. ap.*, 26.

ficiencia a la altura de una acción litúrgica. La comida era a menudo sustituida por una distribución de víveres <sup>154</sup>.

Tertuliano <sup>155</sup> ha descrito el carácter litúrgico de esta caridad, que era una celebración: «Nuestro convite que procede de un deber religioso nada admite de bajo, nada de inmoderado. No nos sentamos a la mesa sin haber probado de antemano la oración a Dios; sólo se come lo que sacia a los hambrientos; sólo se bebe lo que es útil a los castos. Se hartan como quienes se acuerdan de que aun por la noche han de adorar a Dios; hablan como quienes saben que el Señor los oye... Según cada uno puede por las Sagradas Escrituras o por su propio ingenio, se le invita a que cante alabanzas a Dios en medio de todos.»

Los *Cánones* de Hipólito <sup>156</sup> hacen de esta distribución a los pobres un elemento obligado de la oblación eucarística. Los *Cánones apostólicos* <sup>157</sup> prescriben separar una parte de los diezmos para los pobres. La caridad inspira igualmente la comida de las viudas <sup>158</sup>, las organizadas en favor de los pobres, los días conmemorativos o aniversarios de los difuntos <sup>159</sup> y de los mártires <sup>160</sup>.

Las primeras generaciones cristianas no conciben la celebración litúrgica sin testimoniar de manera tangible su solidaridad pensando en los pobres y víctimas de las calamidades y persecuciones. Ofrecen sus dones para prolongar la «cena del Señor» en el sacramento de caridad.

La alegría debe caracterizar estas manifestaciones de la caridad, como caracteriza la eucaristía. «Sólo debéis alegraros — escribe ya el evangelio de los nazarenos — cuando convidéis a vuestros hermanos al ágape» <sup>161</sup>. Los *Hechos* apócrifos conocen la misma alegría litúrgica <sup>162</sup>.

Las primeras generaciones cristianas unen, como los judíos, ayuno y oración. A ellos juntan la limosna, y hasta practican el ayuno para socorrer a los pobres, como lo afirma la *Apología* de Arístides <sup>163</sup>. Parece que el *Pastor* distribuye en limosnas el equivalente

154. Ibid., 26. 155. TERT., *Apol.*, 39.

156. *Can. Hipp.*, 32, 160-163.

157. Apud J.M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, p. 154.

158. Parece tener su raíz en el Nuevo Testamento, Act 6, 1.

159. TERT., *De monog.*, 10; *De cor. mil.*, 3.

160. *Mart. Pol.* 18. CIPR., *Eph.*, 34 (39), 3; 37 (12), 3.

161. JER., *In Ep.*, III, 5, PL 26, 520.

162. *Ac. Thom.*, 50. 163. ARÍST., *Apología*, 15, 7.

de lo que ha ahorrado los días de ayuno. La *Didascalia de los apóstoles*<sup>164</sup> ordena dar a los pobres la parte economizada por el ayuno del miércoles y viernes. A los que no tienen nada les recomienda ayunar a fin de poder subvenir a las necesidades de los hermanos menesterosos. Esta concepción del ayuno reaparecerá en la liturgia de la cuaresma, especialmente en el sacramentario leoniano<sup>165</sup>.

La Iglesia antigua se adapta así a la pedagogía de Dios, que alimenta al pueblo que escoge, viviendo la caridad en lo concreto de la vida cotidiana. Por el gesto de la caridad da testimonio de un misterio que hace de ella el «cliente de Dios».

#### *De la liturgia al martirio*<sup>166</sup>.

El martirio prolonga la confesión de la fe y la celebración litúrgica ante el mundo. Él es la confesión viva ante el sanhedrín y los procuradores romanos de que Cristo —y no el César— es el *Kyrios*, el señor de los señores, el rey de reyes. Por la efusión de su sangre el mártir afirma que Cristo muerto y resucitado ha inaugurado otro orden, un mundo nuevo, el reino de su Padre que ha abierto a los fieles. Confiesa, pues, la irrupción de la economía de la salud en el tejido de la historia humana.

El martirio expresa en la vida lo que la aclamación y la doxología proclamaban en la oración de la asamblea litúrgica. «La boca que responde amén al trisagio, dice Tertuliano<sup>167</sup>, no tiene derecho, en la hora del martirio, a adorar ni confesar por la eternidad a nadie más que a Dios y su Cristo.» Esta fidelidad a la confesión litúrgica se encuentra hasta en las fórmulas empleadas por los mártires, ora se trate de la oración de Policarpo sobre la pira, ora de las reminiscencias litúrgicas de los otros confesores de la fe.

La confesión de la sangre recibe, por lo demás, su consagración por la celebración de los días aniversarios, como lo muestra el martirio de Policarpo<sup>168</sup>: «De este modo, pudimos recoger los

164. *Didascalia apost.*, v, 1, 4-6.

165. La cuestión ha sido objeto de un estudio exhaustivo, A. GUILLAUME, *Jeûne et charité*, París 1954, 51-135.

166. Cf. nuestro art. *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, en «Nouvelle Revue Théologique» 75 (1953) 739-745.

167. TERT., *De spect.*, 25, PL 1, 732-733.

168. *Mart. Polyc.*, 18, 2.

huesos del mártir... y los depositamos en lugar conveniente. Allí, según nos fuere posible, reunidos con júbilo y alegría, nos concederá el Señor celebrar el natalicio del martirio de Policarpo, para memoria de los que ya acabaron su combate y ejercicio y preparación de los que tienen aún que combatir.» La expresión «con júbilo y alegría» tiene, como hemos visto<sup>169</sup>, una resonancia litúrgica. La celebración eucarística sobre el sepulcro de los mártires está ya atestiguada por san Cipriano<sup>170</sup>.

La *Oratio ad sanctorum coetus*<sup>171</sup> de Constantino nos ofrece una descripción de esta liturgia. Cerca del sepulcro, los fieles cantan «himnos, salmos y alabanzas en honor de aquel que lo ve todo»; luego, «en memoria de estos hombres». Seguidamente se celebra la eucaristía. Como hemos visto, se añade a menudo «una comida moderada en favor de los pobres y desgraciados»<sup>172</sup>.

Esta celebración sobre la tumba sellaba martirio y eucaristía. Los confesores de la fe eran realmente «mártires», testigos del misterio de la muerte y resurrección de Cristo ritualizado por la eucaristía. El martirio aparecía a la antigüedad cristiana «como una especie de testimonio permanente dado a la actualidad del misterio y, más precisamente, a la manera como esta actualidad de la muerte y de la vida en Cristo juntamente, debe ser realizada en nosotros»<sup>173</sup>.

Hay más. La idea de que el mártir nos ayuda a realizar el misterio cristiano da origen al culto de los mártires. Sus actas son leídas durante las celebraciones a continuación de los libros sagrados. Los mártires son invocados con discreción en las fiestas aniversarias por la piedad de los fieles. Esta oración de invocación está, por lo demás, atestiguada por los *graffiti* de las catacumbas. «Pedro y Pablo, rogado por Nativo en la eternidad»<sup>174</sup>.

169. *Supra*, p. 196

170. CIPR., *Eph.*, 34 (39), 3.

171. Sobre la autenticidad, cf. H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Gotinga 1954, 129-160. Texto en B. DE GAFFIER, *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, en «La Maison Dieu» 52 (1957) 28-29.

172. El mismo testimonio en la *Didascalia de los apóstoles*, vi, 22, y en las *Const. ap.*, vi, 30.

173. L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, París 1956, 272.

174. F. VAN DER MEER - CH. MOHRMANN, *Atlas de l'antiquité chrétienne*, París-Bruselas 1960, 47.

## La liturgia en la vida.

Nos gustaría asir más íntimamente el alma de la vida cristiana y seguir la influencia de la oración litúrgica en la vida de los fieles. Para ello es menester reunir todos los indicios esparcidos por los papiros, los *óstraka* o las inscripciones<sup>175</sup>.

En 1708 declara Montfaucon no haber visto nunca un papiro. A partir del siglo XIX, las excavaciones han descubierto gran cantidad de ellos, a veces rollos completos, a menudo simples fragmentos. El precio relativamente alto obligaba a los menos afortunados a echar mano de *óstraka* o cascotes de arcilla. Hay que añadir las inscripciones de casas e iglesias y sobre todo los epitafios que guardan la memoria de hermanos y mártires. La riqueza de la epigrafía nos trae la expresión más espontánea y menos estereotipada de la oración antigua. Ciertos epitafios de ortografía incierta, en que el griego se mezcla con el latín, expresan la piedad de los medios populares.

Todos estos documentos han venido a enriquecer nuestro conocimiento de la antigüedad cristiana. Se escalonan del siglo II al IV, sin que sea siempre fácil fijar su fecha. La escritura permite por lo menos determinar la fecha del manuscrito o la época de la inscripción, lo cual no precisa todavía la edad de la oración misma. Aquí nos limitaremos a los testigos de los cuatro primeros siglos, que nos ponen a la escucha del pueblo cristiano.

Lo que llama primeramente la atención es la influencia de la liturgia sobre la piedad de los fieles. Volvemos a encontrarnos con las aclamaciones. El saludo litúrgico de paz es un lugar común de los epitafios cristianos. Las casas llevan frecuentemente: "Ιηθους, *Alleluia*, o bien: «Jesús, Hijo de Dios, *Alleluia*.» Estas aclamaciones de los cristianos se encuentran también sobre los utensilios domésticos, las joyas, los sellos y anillos.

Un papiro célebre de Fayum<sup>176</sup>, de comienzos del siglo IV, termina así:

Gloria al Padre. *Alleluia*.

Gloria al Hijo. *Alleluia*.

175. Hemos reunido cierto número en nuestra obra *Prières des premiers chrétiens*, n. 89-154.

176. *Prières des premiers chrétiens*, n. 101.

Gloria al Espíritu Santo.  
*Alleluia. Alleluia. Alleluia.*

Hallamos igualmente la doxología, el *trisagio*, el *marana ta*, el *Kyrie eleison*. «Señor Jesucristo, ten piedad de toda la familia Gerontios. Amén»<sup>177</sup>. El comienzo del gloria orna el frontispicio de una morada cristiana. Otras veces es el *trisagio*.

La liturgia ofrece a los fieles citas bíblicas, en que el salterio ocurre con particular frecuencia. Existen verdaderos centones de versículos psálmicos<sup>178</sup>. La palabra de la Escritura tiene un valor casi milagroso y se le tributa un culto casi sacramental. Una cristiana se contenta con transcribir sobre un papiro el comienzo de los evangelios de Mateo, Lucas y Juan<sup>179</sup>.

Es fácil encontrar sobre los *óstraka* y en la piedra las características de la oración litúrgica dirigida al Padre. Muchos epitafios comienzan con la invocación trinitaria<sup>180</sup>; ésta orna la inscripción de un tal Eusebio, que hace mención de la restauración de un cementerio. Muchos epitafios se dirigen a Dios, a Cristo asociado a Dios o solo y, a veces, al Espíritu Santo.

La oración invoca a Cristo como pastor, como pez, por referencia a la eucaristía o como acróstico del nombre de Cristo, que se encuentra ya en la inscripción de Pectorio. La eucaristía aparece en los dos epitafios célebres de Abercio y Pectorio<sup>181</sup>, como una prenda de resurrección.

Las briznas de oraciones litúrgicas trazadas por los fieles sobre algún *óstrakon* atestiguan que vivían de las celebraciones a lo largo del día y de la semana. Estos documentos expresan igualmente los sentimientos de confianza cuando piden socorro. Una invocación<sup>182</sup> desgrana la intercesión en favor de los vivos:

Oh Señor, mi Dios y mi esperanza, vela sobre Tecla y sus hijos, vela sobre Ana y su esclava, vela sobre *Apphous*, vela sobre *Sakkaon*, vela sobre Dionisio y sus hijos, vela sobre Hélade, vela sobre Ptolemeo, vela sobre cada uno de ellos.

177. *Atlas de l'antiquité chrétienne*, 51.

178. Por ej., *Prières des premiers chrétiens*, n. 117.

179. *Ibid.*, n. 95.

180. *Ibid.*, 121, 122-127.

181. *Ibid.*, 132, 133.

182. *Monumenta Ecclesiae liturgica*, ed. CABROL-LECLERCQ, *ibid.*, París 1914, ccvi.

En otra parte se pide protección contra las pruebas o fuerza para llevar las cruces:

¡Oh Dios de las cruces  
que nos sobrevienen,  
protege a *Apphounos!*  
Amén <sup>183</sup>.

Ciertas cuentas y facturas comienzan con una oración, como para consagrar la vida más material. Otros cristianos encomiendan a Dios el viaje que emprenden. Las oraciones de exorcismo, particularmente numerosas, se esfuerzan en conjurar la acción del demonio. Si algunas pueden parecer sospechosas de magia o superstición, otras son una confesión de fe en Cristo. «Yo te invoco, oh Dios de todo... cuyo nombre está por encima de todo mandato, poder, señorío y de todo nombre, que estás sentado por encima de los querubines. Yo te invoco por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo amado» <sup>184</sup>.

Las inscripciones de casas que se reducen a veces a un simple signo dibujado, una cruz, un monograma de Cristo o la sigla XMI, «Cristo nacido de María», se esfuerzan sin duda por alejar los espíritus malignos en un mundo pagano y hostil: «Jesucristo, rey de reyes, señor de señores, estén tus ojos abiertos noche y día sobre esta casa» <sup>185</sup>. Aquí también la inscripción protectora es una cita. Estas inscripciones tienen a menudo valor de exorcismo.

Los epitafios merecen una mención especial por los datos que nos procuran. Ya hemos visto la significación social de la comida llamada *refrigerium* en favor de los pobres. Esta comida fraterna era una comunión con el difunto, un preludio del banquete celeste. Las inscripciones e iconografía de los cementerios atestiguan la fe en la vida eterna de los que son en adelante admitidos al banquete celeste. Una fórmula litúrgica se repite a menudo en los epitafios:

Acuérdate de tu sierva Crísida,  
dale un lugar de luz,

183. *Ibid.*, CCVI.

184. CH. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, 191-192.

185. *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlín III, 2674. La cita es de 1 Reg 8, 29.52.

el lugar de refrigerio en el  
seno de Abraham, de Isaac y de Jacob <sup>186</sup>.

El culto de los muertos es en cierto modo simétrico del de los mártires. En uno y otro caso se proclama la fe en la resurrección. En los epitafios se dan pocas oraciones por los muertos. Los de Abercio y Pectorio recurren a la oración de los vivos. Frecuentemente las inscripciones populares imploran la intercesión de los muertos. Por ellas pasa una vibración del corazón que no engaña.

Ruega por tus padres.  
Ruega por tus hijos.  
Ruega por el único vástago que has dejado <sup>187</sup>.

Como los mártires, los difuntos son un testimonio permanente dado a la actualidad de la muerte y resurrección de Cristo, ritualizada en la eucaristía y que proclaman los elegidos llegados al umbral de su propia resurrección.

El estudio de las prolongaciones de la oración litúrgica en las diversas fases de la vida cristiana nos retrae a nuestro punto de partida: el misterio de Cristo. Su oración es la oblación del mundo asumido, su oblación es en adelante la oración de acción de gracias que congrega al pueblo nuevo hasta la hora del retorno. Ella imprime ritmo a la existencia cristiana con sus alegrías y dolores, sus luchas y asechanzas. Los fieles sacan de ella, para todas las horas, la fuerza para luchar, la certidumbre para vencer, la seguridad de la fe y la esperanza, más fuertes que la prueba y la muerte.

186. *Corpus inscriptionum graecarum*, Berlín, x, iv, 9533; *ibid.*, 9122, 9130, 9116.

187. F. CABROL, art. *Acclamation*, en *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*, I, 245-247.



cias, no se ha consagrado ninguna monografía a ninguno de los tratados sobre la oración, fuera de la que estudia a Orígenes, de fecha ya remota <sup>4</sup>.

## Capítulo VI

### LOS PRIMEROS TRATADOS SOBRE LA ORACIÓN <sup>1</sup>

El siglo III manifiesta una intensa fermentación intelectual en la Iglesia, que aparece en la elaboración teológica y espiritual. La doctrina sobre la oración solicita la reflexión de los teólogos y maestros espirituales de la época de Tertuliano y Orígenes. Los primeros tratados se esfuerzan en elaborar una doctrina sobre la oración, en que los espíritus de oriente y occidente afirman su propio genio. África pone el acento sobre el aspecto moral y práctico; Alejandría, sobre el aspecto místico de la oración.

El análisis de los primeros tratados entraña un doble interés: ilustra el esbozo de una primera teología de la oración y circunscribe el puesto que ésta ocupa en las comunidades de África y Alejandría. El padrenuestro es necesariamente comentado, porque es el *breviarium totius evangelii* <sup>2</sup>, el fundamento de toda elaboración teológica. Este comentario forma parte de la iniciación bautismal, que llevaba siempre consigo la explicación del padrenuestro a los catecúmenos.

Nosotros concentraremos nuestra exposición sobre la doctrina de la oración, sin explayarnos demasiado sobre el padrenuestro, que fue ya comentado en la primera parte <sup>3</sup>. Aquí sólo puede tratarse de un esbozo. Éste tentará tal vez a algún joven investigador a encontrar en él un tema de tesis, dado caso que, según nuestras noti-

1. La oración entre los padres de los tres primeros siglos ha retenido poco la atención de los patrólogos. Citemos, sin embargo: F.H. CHASE, *The Lord's Prayer in the Early Church*, en *Texts and Studies*, I, 3, Cambridge 1891. Existe un estudio de conjunto sobre el tratado de la oración, harto tendencioso respecto de ciertos autores, como Orígenes, de O. DIBELIUS, *Das Vaterunser: Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*, Giesen 1903.

La dependencia de Tertuliano, Cipriano, Cromacio y Agustín respecto de un comentario perdido de Teófilo de Antioquía ha sido afirmada por G. LOESCHCKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien*, Berlín 1908.

2. TERT., *De oratione*, I.

3. *Supra*, p. 102-138.

### I. EL «DE ORATIONE» DE TERTULIANO <sup>5</sup>

Tertuliano se convirtió a fines del siglo II. Carácter hirviente y espíritu práctico, trató de las numerosas cuestiones ascéticas y morales que se planteaban a la reflexión cristiana. El presbítero de Cartago aporta a ellas el vigor de un moralista austero. El *De oratione* fue escrito entre 200 y 206, cuando Tertuliano no había aún abandonado la Iglesia católica. El autor mismo cuenta en el *De baptismo* <sup>6</sup> que comentaba el padrenuestro a los catecúmenos. El análisis del padrenuestro, las directrices prácticas que añade dan a su tratado el sesgo de una homilía que termina por una doxología. De ello tenemos otros ejemplos en Cirilo de Jerusalén y Teodoro de Mopsuesta, en Ambrosio y Agustín.

El primer tratado sobre la oración es esencialmente práctico. El moralista habla en él más que el teólogo. No hay hálito místico que levante la exposición. Tertuliano aparece en él como maestro de novicios que instruye a los principiantes en la vida espiritual y disciplina eclesiástica.

Tertuliano pone primeramente de relieve la entera novedad de la oración cristiana. «En el evangelio está aprobado nuestro Señor Jesucristo, espíritu con que prevaleció, palabra con que enseñó y razón que vivifica» <sup>7</sup>. Hay que verter el vino nuevo en odres nuevos y echar la pieza nueva al vestido nuevo <sup>8</sup>.

El tratado se divide en dos partes: el comentario del padrenuestro (1-9), y las prescripciones morales sobre la oración (10-29). La doctrina sobre la oración se desprende sobre todo del comentario al padrenuestro. A lo largo de toda su exposición Tertuliano tiene presente el sermón de la montaña (Mt 6, 5-8).

4. D. GENET, *L'enseignement d'Origène sur la prière*, Cahors 1903.

5. El *De oratione* ha gozado de varias ediciones recientes: R.W. MUNCEY, Londres 1926; G.F. DIERCKS, Bussum 1947; en fin, E. EVANS, Londres 1953, que hemos aprovechado. El trabajo fundamental sobre la liturgia de Tertuliano es el de E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie*, Bruselas 1947.

6. TERT., *De baptismo*, 20.

7. *De oratione*, I. 8. *Ibid.*

Aun dando una fórmula precisa, Cristo enseña ante todo al cristiano la oración interior, «pues sabe que Dios lo puede oír y ver en todas partes, aun en los lugares más ocultos»<sup>9</sup>. Aunque breve, el padrenuestro es rico en densidad. «Contiene casi toda la enseñanza del Señor y la disciplina de su Iglesia. Es el resumen de todo el evangelio.»

El texto del padrenuestro analizado se acerca a la recensión de Mateo, sin identificarse, no obstante, con ella. Si en el comentario no se formula la petición del Espíritu Santo, Tertuliano la conoce, como lo prueba su discusión con el marcionismo<sup>10</sup>. Más chocante es aún la inversión del orden de las peticiones: la voluntad de Dios se pone antes de su reino<sup>11</sup>.

El nombre de padre caracteriza al Dios de los cristianos. Él contiene y expresa nuestra filiación adoptiva. La paternidad expresa a par la piedad y el poder divino. Invocar al Padre es invocar a par y necesariamente a su Hijo. Es al mismo tiempo confesar a la Iglesia, que nos introduce en la comunión divina. «Nombrar al Padre y al Hijo es proclamar a la madre, sin la cual no hay ni Hijo ni Padre»<sup>12</sup>, pues por la Iglesia nos hacemos hijos de Dios. Tal es la novedad del evangelio que no han conocido los judíos.

«Santificado sea tu nombre» afirma primeramente un hecho: Dios es santo. Es la confesión de los ángeles repetida por el trisagio de la liturgia. Al asociarnos a ellos, desempeñamos nuestro papel de eternidad. Dios es también santo en sentido activo: Dios santifica. Rogamos por nosotros y por los demás, «hasta por nuestros enemigos»<sup>13</sup>. Así pues, el padrenuestro es una oración ecuménica.

«Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.» La vo-

9. Ibid.

10. TERT., *Adv. Marc.*, 4, 26.

11. Se ha reconstruido el padrenuestro de Tertuliano como sigue: *Pater, qui in caelis es. Sanctificetur nomen tuum. Fiat voluntas tua in caelis et in terra. Veniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Dimitte nobis debita nostra (quod remittere nos quoque profitemur debitoribus nostris). Ne nos inducas in temptationem, sed devehe nos a malo.*

Tertuliano no habla de la doxología final, que no parece haber tenido curso en África. Sobre el comentario del padrenuestro, cf. B. SIMOVIC, *Le Pater chez quelques Pères latins*, en «La France franciscaine» 21 (1938) 192-222, 145-164.

12. *De or.*, 2. Empleamos ordinariamente, para los tres tratados sobre la oración, nuestra traducción aparecida en *Le Pater expliqué par les Pères*, nueva edición, París 1962.

13. *De or.* 3.

luntad de Dios es nuestra salud. Es menester cumplirla a ejemplo de Cristo, que pasó por la agonía de Getsemaní, en la palabra, la acción y el sufrimiento. Tal es la gracia que pedimos<sup>14</sup>.

Tertuliano interpreta el reino pedido de manera escatológica. La petición aviva la espera en el corazón del cristiano. La oración quiere apresurar el advenimiento del reino. La evocación de los mártires recuerda que vivimos en tiempo de persecución. Aun cuando la oración no nos obligara a ello, «nosotros mismos hubiéramos lanzado ese grito, apresurándonos por llegar a nuestras esperanzas»<sup>15</sup>.

«Después de las cosas del cielo las de la tierra»<sup>16</sup>, dice Tertuliano. Lo que no impide que comience por interpretar de manera espiritual el pan de cada día, que es Cristo, y especialmente la eucaristía. «Cristo es nuestro pan porque Cristo es la vida y el pan es la vida»<sup>17</sup>.

Esto se explica tanto más cuanto que se trata de una catequesis mistagógica. Tertuliano tiene incluso una explicación muy hermosa: «Pedimos vivir continuamente en Cristo e identificarnos con su cuerpo»<sup>18</sup>. Pero halla absolutamente válida la interpretación literal. Insiste sobre los límites del cuidado por el pan cotidiano, que debe ceñirse al día de hoy; lo mismo sobre la lección de confianza: el pan es el don que los hijos esperan de su padre<sup>19</sup>.

En el «Perdónanos nuestras deudas» hay confesión y petición de perdón. Tertuliano, como hará luego Cipriano, evoca la parábola de los criados insolventes. Añade que nuestro perdón nos obliga a perdonar<sup>20</sup>.

Tertuliano parafrasea la petición referente a la tentación: *ne nos patiaris induci*<sup>21</sup>. La tentación, más que probar la fe, la pone de manifiesto. El autor no se plantea las dificultades que entraña esta petición. Tampoco se explana más sobre la última petición, sino que subraya el valor inspirado de la oración dominical, en que el

14. *De or.* 4.

15. Cf. Heb 11, 23; *De or.*, 5.

16. *De or.*, 6.

17. *De or.*, 6.

18. Cf. H. PÉTRÉ, *Les leçons du Panem nostrum quotidianum*, en «Rech. de sc. rel.» 40 (1952) 67, que lee ahí una petición para que se conserve la pureza adquirida.

19. *De or.*, 6. 20. *De or.*, 7.

21. *De or.*, 8. Para la transmisión del texto, cf. A.J.B. HIGGINS, *Lead us not into temptation*, en «Journal of Theol. St.» 46 (1945) 179-183.

Hijo pone en nuestros labios la oración que debemos formular<sup>22</sup>. Ello le da su valor y eficacia.

La segunda parte está consagrada a las directrices eminentemente prácticas. No nos permiten profundizar más la doctrina sobre la oración. Las noticias sobre las condiciones de la oración no carecen de interés.

El Señor, que dijo: «Pedid y recibiréis», nos autoriza a formular nuestra oración de manera diferente según las necesidades humanas. Para que esta oración sea aceptada, es menester ante todo perdonar y desterrar del corazón toda cólera, reconciliarnos con nuestros hermanos y purificarnos de toda mala intención. «Un espíritu manchado no puede ser oído por el Espíritu Santo»<sup>23</sup>. Lo que se debe purificar no son las manos, sino el corazón. Tertuliano refiere en esta ocasión la costumbre cristiana de levantar y extender las manos durante la oración, «como Cristo las extendió sobre la cruz»<sup>24</sup>. Para él, esta postura es una confesión de Cristo. En otra parte atestigua el uso de volverse durante la oración hacia oriente: «la figura del Espíritu Santo ama el oriente, figura de Cristo»<sup>25</sup>.

El autor del *De oratione* pasa seguidamente revista a ciertas desviaciones que lindan con la superstición, como quitarse el manto para orar<sup>26</sup>. Dios escucha una oración humilde y modesta, sin gritos, porque «Dios oye no la voz, sino el corazón»<sup>27</sup>. Tertuliano reprende a los que se niegan a dar el ósculo de paz so pretexto de haber ayunado: Más vale ayunar con discreción y no hacer alarde de ello. Y añade: «El ósculo de paz sella la oración»<sup>28</sup>.

A las vírgenes y mujeres casadas pide el moralista se velen durante la oración, y se extiende complacientemente en dar consejos a unas y otras<sup>29</sup>.

El domingo ora el cristiano de pie, los días de ayuno y de vigilia de rodillas, en señal de penitencia para alcanzar el perdón<sup>30</sup>. La genuflexión expresa igualmente la adoración: «¿Quién dudará en prosternarse delante de Dios, por lo menos para la primera oración, por la que entramos en el día?»<sup>31</sup>. Respecto de las horas de oración, Tertuliano repite el consejo paulino de orar «en todo tiempo

22. *De or.*, 9.      23. *De or.*, 10.      24. *De or.*, 11.  
25. *Adv. Valent.*, 3.      26. *De or.*, 15.      27. *De or.*, 17.  
28. *De or.*, 18.      29. *De or.*, 20-22.      30. *De or.*, 23.  
31. *Ibid.*

y en todo lugar». Menciona la manera romana de dividir el día en cuatro partes. Aparte la oración de la mañana y de la noche, recomienda orar por lo menos tres veces al día en memoria de la Trinidad<sup>32</sup>.

A la oración va unida la hospitalidad<sup>33</sup>. Pero hay que compartir el pan espiritual antes que el material y, por ende, orar primeramente con su huésped. Esta oración termina con el ósculo de paz y el saludo: «La paz sea en esta casa.» Tertuliano nos refiere la costumbre de añadir al padrenuestro la aclamación del aleluya y el canto alterno de los salmos, cuando se hallan varios fieles reunidos<sup>34</sup>.

La oración es el sacrificio de la nueva alianza. «Nosotros somos sus verdaderos adoradores y verdaderos sacerdotes, porque, orando en espíritu, ofrecemos a Dios la oración que más le place, puesto que la instituyó Él mismo... Con esta ofrenda recibiremos todo de Dios»<sup>35</sup>. Sería ingenuo concluir de ahí que Tertuliano ignore o desestime la eucaristía, de que ha hablado más arriba, pero que no entra aquí en su propósito. Tertuliano quiere subrayar la eficacia de la oración cristiana, y lo repite todavía al final en una fórmula admirable: «La oración es el solo poder capaz de vencer a Dios»<sup>36</sup>.

La oración del creyente se asocia a la de toda la creación e imita a Cristo mismo que oró. Rimada por las estaciones y viglias, la vida cristiana se prepara en la espera escatológica, sobre la que Tertuliano insiste una vez más<sup>37</sup>.

Tal es el primer tratado cristiano sobre la oración, rico, a estilo de su autor, en fórmulas brillantes, lapidarias y llenas hasta estallar, abundante también en datos preciosos sobre la antigüedad cristiana; tratado más disciplinar que teológico, más pragmático que místico. Sería vano buscar en él la vibración de una experiencia espiritual o una doctrina sobre la vida de oración. Es el catecismo del padrenuestro y de la oración cristiana.

32. *De or.*, 24.      33. *De or.*, 25.      34. *De or.*, 27.  
35. *De or.*, 28.  
36. *Sola est oratio quae Deum vincit. De or.*, 29.  
37. *De or.*, 29.

II. EL «DE DOMINICA ORATIONE» DE CIPRIANO<sup>38</sup>

Cipriano es pastor en toda la acepción del término. Su intento no es componer un tratado sobre la oración, sino ofrecer un comentario al padrenuestro. Tiene delante el libro de Tertuliano. Sin seguirlo servilmente, depende de él<sup>39</sup>. Desarrolla, sin embargo, aspectos ajenos a su maestro. Su estudio tiene, por lo demás, dimensiones más considerables que la obra de Tertuliano. Parece haberlo escrito hacia el año 252. San Hilario lo apreciaba hasta el punto de dispensarse explicar a su vez el padrenuestro<sup>40</sup>, en su comentario de san Mateo.

Los preceptos divinos deben guiar la fe y esperanza de los cristianos, señaladamente los que nos vienen de Cristo mismo. Él nos ha enseñado la manera de orar a su Padre. «Él, que habita en nuestro corazón, se expresa también en nuestra palabra»<sup>41</sup>. Como Tertuliano, Cipriano recuerda que el Padre hace de nosotros adoradores en espíritu y en verdad. Jugando con la palabra *in spiritu*, el obispo de Cartago dice que el padrenuestro está inspirado por el Espíritu prometido y enviado por el Hijo<sup>42</sup>, alusión sin duda a la palabra de Pablo sobre el Espíritu que ora en nosotros. Así pues, la oración del Señor aparece desde el comienzo en una iluminación trinitaria.

Antes de comentar el padrenuestro, Cipriano enumera algunas condiciones que hacen fructuosa su recitación. Nuestra oración personal debe ser modesta y reservada, silenciosa como la de Ana, madre de Samuel<sup>43</sup>. El padrenuestro recuerda igualmente que el cristiano ora siempre en plural aun en su oración personal. «Nuestra oración es pública y comunitaria y, cuando oramos, no oramos por uno solo, sino por todo el pueblo, pues somos uno con todo el pueblo»<sup>44</sup>. Así pues, el cristiano es siempre miembro, y recuerda

38. Cipriano tiene menos suerte que Tertuliano. No existe ninguna ed. reciente del *De dominica oratione*, y hay que referirse a la PL 4, 520, o a la edición del *Corpus ecl. lat. script.* hecha por G. HARTEL, Viena 1868.

39. Sobre la dependencia de Cipriano de Tertuliano, cf. H. JANSSEN, *De litteraire eigenwaarde van Cyprianus' tractaat, over het Gebed des Heeren*, en «*Studia Catholica*» 16 (1940) 273-286.

40. *Comm. in Matth.*, 5, 1. San Agustín remite frecuentemente a él durante su lucha con los pelagianos, *C. duas epist. Pelag.*, 4, 9, 25; 10, 27; *C. Julianum*, 2, 3, 6; *De dono persev.*, 2, 4.

41. *De dom. or.*, 3.

42. *Ibid.*, 2.

43. *De dom. or.*, 5.

44. *De dom. or.*, 8.

a todo el cuerpo que forma con todos, «como Cristo mismo nos llevó a todos en uno»<sup>45</sup>. Esta idea de la unidad eclesiástica es particularmente cara a Cipriano<sup>46</sup>. A la oración eclesiástica está garantizada la eficacia, como lo prueba ya el ejemplo de los tres jóvenes en el horno, y luego el de la comunidad primitiva.

Cipriano ofrece la recensión recibida del padrenuestro con la variante *et ne nos patiaris induci in tentationem*. La explicación de Tertuliano se ha convertido en texto. Es el primer testimonio que tenemos de esta traducción.

El hombre nuevo puede en verdad llamar a Dios padre. Este nombre contiene una acción de gracias y una confesión de la fe. Dios es el padre común, aun de los judíos prevaricadores. En el padrenuestro está, consiguientemente, incluida una oración por la conversión de los judíos. Esta idea misional que aparece por vez primera en Cipriano, le es particularmente cara. La indulgencia y ternura de Dios nos permiten llamarle «Padre». Nobleza obliga. Nosotros debemos también portarnos como hijos, como templos de Dios, «a fin de poner de manifiesto que Dios habita en nosotros»<sup>47</sup>.

«Santificado sea tu nombre»<sup>48</sup>. Esta petición no pretende añadir nada a la santidad de Dios, sino que implora para nosotros la perseverancia en la santidad del bautismo, en Cristo y el Espíritu Santo. Esta santificación corre parejas con la purificación. Oramos «día y noche» para purificarnos de nuestras faltas diarias, a fin de que Dios sea para nosotros santidad y vida.

Cipriano restablece el orden del texto de Mateo. Como Tertuliano, explica de manera escatológica la petición del reino: pedimos reinar con Dios. Pero Cristo mismo es el reino de Dios, que viene todos los días. Pedimos, pues, a par, el reino celestial y el terrenal.

El comentario sobre la voluntad de Dios está particularmente desarrollado<sup>49</sup>. La voluntad del hombre es débil y sólo puede apoyarse sobre la misericordia de Dios. Cristo mismo durante toda su vida, particularmente en Getsemaní, nos dio el ejemplo, hasta en la flaqueza humana, de la absoluta sumisión a su Padre. Como Tertuliano, Cipriano ve en el cielo y la tierra la oposición del espí-

45. *CIPR., Epist.*, 63, 13, 1.

46. Basta referirse a su obra *De unitate ecclesiae*.

47. *De dom. or.*, 11.

48. *De dom. or.*, 12.

49. *De dom. or.*, 14-17.

ritu y de la carne. La segunda pide obedecer al primero. Otra explicación de la misma petición repite la preocupación misional cara a Cipriano. Los que no están aún integrados en el reino de los cielos son «tierra». El padrenuestro pide que sean «del cielo» por el agua y el Espíritu <sup>50</sup>.

Como Tertuliano, Cipriano interpreta el pan de manera espiritual y ve en él a Cristo y la eucaristía. Cambiando de parecer, el obispo de Cartago deduce de esta petición que sólo debemos preocuparnos del pan de cada día y no acumular provisiones, pues las riquezas no sólo son despreciables, sino peligrosas <sup>51</sup>: ellas representan «las pompas del mundo», a las que ha renunciado el bautizado. Cipriano saca de ejemplos escriturarios una lección de confianza en la providencia.

«Perdónanos nuestras deudas.» El hombre es pecador y peca diariamente. Debe, pues, recurrir a la misericordia divina; pero, ante todo, según una idea cipriánica <sup>52</sup>, debe vivir en paz y concordia con el hermano. Porque «nuestra paz y armonía fraternal, la unidad del pueblo por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es más grande que el sacrificio» <sup>53</sup>. La reconciliación y la paz son una condición preliminar a toda oración eficaz.

«Y no permitas seamos inducidos a tentación» <sup>54</sup>. El demonio sólo tiene poder para probarnos, ya para castigarnos, ya para nuestra exaltación. La tentación nos recuerda nuestra debilidad y nos incita a «velar y orar».

La última petición suplica a Dios nos libre del mal y resume, según dicho del obispo, toda la oración pidiendo la protección de Dios. Cipriano concluye, como Tertuliano, que el padrenuestro es la síntesis de todo el evangelio <sup>55</sup>.

Este comentario, nutrido de citas bíblicas, es esencialmente práctico y moral. Apenas abandona el terreno de la parénesis. Al fin de su comentario vuelve Cipriano sobre el ejemplo de Cristo. Él oró frecuentemente, por sus discípulos, por la Iglesia, y sobre la cruz. No rogó por sí mismo, pues era sin pecado, sino por nosotros, por la salud y la paz. Cipriano no parece acordarse de la oración de adoración y alabanza que Cristo hombre presentó a su Padre <sup>56</sup>.

50. *De dom. or.*, 14.

51. *De dom. or.*, 20. Bien visto por H. PÉTRÉ, loc. cit., 76.

52. Cf., por ej., *Epist.*, 54 (51), 1.3; 68 (67), 5. 53. *De dom. or.*, 23.

54. *De dom. or.*, 25-26. 55. *De dom. or.*, 27. 56. *De dom. or.*, 30.

El comentario termina con algunos consejos prácticos. La oración gana en eficacia por las buenas obras y, señaladamente, por la limosna, que tanto ama el obispo de Cartago <sup>57</sup>. Como Tertuliano, Cipriano evoca las tres oraciones del día, que son como el «sacramento trinitario». A la hora tercia se evoca la venida del Espíritu Santo; a la sexta, el milagro de Pedro; a la hora nona, la muerte de Cristo sobre la cruz <sup>58</sup>.

La oración de la mañana recuerda la resurrección, la de la tarde y la noche encierra una significación escatológica. Cipriano concluye afirmando que el cristiano debe orar «sin cesar», porque Cristo es para él «sol y día» <sup>59</sup>.

Comparado al de Tertuliano, el tratado de Cipriano podría también estar inspirado por las ceremonias del bautismo que comprendían una explicación del padrenuestro. Su tratado es menos áspero, más abierto que el que le sirvió de modelo. Es sobre todo más pastoral, solícito de ver orar a los fieles <sup>60</sup>, más cuidadoso del carácter social de la oración, de la dimensión comunitaria de toda oración <sup>61</sup>, enseñada por la oración dominical. Por primera vez descubrimos una preocupación misional: la conversión de judíos y gentiles no abandona al espíritu del obispo. Otros aspectos de la teología, como la unidad y concordia y paz de la Iglesia, se afirman en el comentario. La unidad de la Iglesia que forma un solo cuerpo en Cristo, aparece en él como el quicio de su teología. Mejor que en Tertuliano, aparece en Cipriano la doctrina que tensa la oración y hace de ella un lugar teológico. El tratado de Cipriano prueba que la *lex orandi* es *lex credendi*. Menos realista que Orígenes, se complace en ver la Iglesia ideal. Como el presbítero de Alejandría, Cipriano aspira con entusiasmo al martirio y establece, como Ignacio, el paralelo entre el sacrificio eucarístico y el martirio <sup>62</sup>. Hay que prepararse a él en la oración y pedir diariamente la perseverancia <sup>63</sup>. Con su gusto por las visiones, puede hallarse en Cipriano la efervescencia espiritual de las actas de Perpetua y Felicidad <sup>64</sup>.

57. Es el tema del opúsculo *De opere et eleemosyna*.

58. *De dom. or.*, 34. 59. *De dom. or.*, 35-36.

60. Cf. *Eph.*, 11 (7), 3.

61. Sería fácil multiplicar los ejemplos de esta preocupación, que aparece en las cartas de Cipriano; por ej., *Eph.*, 11 (7), 8; 31 (30), 6.

62. *Eph.*, 37 (15), 2; 58 (56), 1.2. *De dom. or.*, 24.

63. *De dom. or.*, 18. Cf. *Eph.*, 77, 7.

64. *Eph.*, 81.

Su última palabra es una oración de acción de gracias: *Deo gratias*.

La iniciación a la oración de los padres africanos halla su complemento en la escuela de Alejandría que nos resta por estudiar.

### III. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Si Clemente de Alejandría no compuso ningún tratado propiamente dicho sobre la oración, su descripción del verdadero gnóstico en el libro VII de los *Stromata* ha sido considerada como «la primera exposición cristiana y teológica sobre el tema»<sup>65</sup>. Esta afirmación, harto optimista, debería ser matizada. W. Völker, en sentido opuesto, estima que es imposible<sup>66</sup> exponer la oración según Clemente, dado lo esporádico y fragmentario de las alusiones. La influencia ejercida por Clemente, en oriente y occidente, señaladamente sobre su discípulo Orígenes, es demasiado grande para pasarla en silencio. Por difícil que sea la empresa, se nos impone para medir más adelante la originalidad de la enseñanza de Orígenes.

Nuestro análisis versará principalmente sobre el libro VII de los *Stromata*. A fin de no engañarnos sobre su objeto preciso y limitado, tenemos que recurrir al *Protréptico* y al *Pedagogo*, que describen el camino espiritual del cristiano. El *Protréptico* es el libro del umbral, en que Clemente presenta a los paganos el Logos encarnado como cantor y maestro del mundo nuevo. El autor se complace en comparar a Cristo con el sol que ilumina al mundo. El Verbo iluminador ilumina a todo hombre que quiere recibirlo. Este tema de la luz será repetido por el *Pedagogo* en la exposición del bautismo.

De camino cita el *Protréptico* un himno bautismal primitivo, uno de cuyos fragmentos habría pasado ya a la carta a los efesios. Gracias a Clemente conocemos un estico más, en que Cristo es llamado «sol de la resurrección», pues hemos sido bautizados en la resurrección del Salvador.

65. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet...*, 261.

66. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlín 1952, TU 57, 410. Lo que no impide a un autor contemporáneo ver, en ese mismo libro VII de los *Stromata*, a coherent doctrine of prayer, G. JAY, en la edición *Origin's Treatise on Prayer*, Londres 1954, 26. Remitimos a la edición y numeración de O. STAHLIN, en *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. CLEM. ALEX., 1, 2, 3.

Despiértate, tú que duermes,  
levántate de entre los muertos,  
y Cristo será tu luz,  
sol que es de la resurrección,  
engendrado antes del lucero de la mañana<sup>67</sup>.

Ciertas afirmaciones de los *Stromata* han podido hacer creer a lectores apresurados o demasiado sistemáticos que Clemente se aislaba de la oración común de la Iglesia. El *Protréptico* muestra que no solamente conoce los himnos litúrgicos, sino que describe la oración común como una sinfonía de todas las voces dispersas, que han hallado su unidad en el Logos<sup>68</sup>.

Apresurémonos, los que somos el gran número, a reunirnos en un solo rebaño según la unidad de la sustancia monádica; puesto que nos hace bien, persigamos a nuestra manera la unidad y unámonos a la mónada buena. Así, la unión de muchas voces, una vez que su disonancia y dispersión se han sometido a una armonía divina, constituyen finalmente una sola sinfonía; y el coro, obedeciendo a su corego y maestro, el Logos, sólo halla descanso en la verdad misma cuando puede decir: «*Abba*, Padre»; entonces esta voz, conforme enteramente a la verdad, la acoge Dios con placer como la primera alegría que le procuran sus hijos<sup>69</sup>.

Esta fraternidad con Cristo en la oración al Padre constituye la comunidad cristiana. Ella establece una confianza muy íntima con Cristo que conduce al creyente a su Padre. Clemente expresa esta confianza en una oración a Cristo comentando el salmo 21, 23: «Contaré tu nombre a mis hermanos, te alabaré en medio de la junta.»

La oración de Clemente que sigue es probablemente un himno primitivo inspirado en Isaías<sup>70</sup>, que describe la epifanía de Dios por mediación de Cristo. Aquí reaparece el tema del Logos-luz.

67. *Prot.*, IX, 84, 1-2. Hemos impreso en cursiva el versículo conservado por Clemente. Cf. también el análisis de F.J. DÖLGER, *Sol salutis*, 365. Hemos retraducido los textos de Orígenes y Clemente que no figuraban ya en las *Prières des premiers chrétiens*.

68. Aquí parece hacerse sentir la influencia de IGNACIO (*Eph.*, 4, 1). Cf. DÖLGER, *Sol salutis*, 125.

69. *Prot.*, IX, 88, 2-3.

70. Cf. en este sentido E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet...*, 138. El texto parece muy bien compuesto, muy armoniosamente balanceado, para que pueda ser un simple vuelo lírico, como quería J. KROLL, *Die christliche Hymnodik...*, 12.

Canta y explícame  
a Dios tu Padre.  
Tus explicaciones me salvarán,  
tu canto me instruirá.

Hasta este día he andado errante  
a la búsqueda de Dios.  
Desde que tú me iluminas, Señor,  
encuentro a Dios gracias a ti,  
y recibo al Padre por ti.  
Soy heredero contigo,  
porque no te has avergonzado de tu hermano <sup>71</sup>.

El *Pedagogo* prolonga la enseñanza del *Protréptico*. Quiere proseguir la educación espiritual de los cristianos y permite suplir ciertas omisiones, ciertas elipsis de los *Stromata*. Este tratado de moral cristiana concede buena parte al bautismo y a la eucaristía que constituyen la comunidad cristiana. La ética cristiana se funda en los grandes temas que serán desarrollados por los *Stromata*: ejercicio de la presencia de Dios <sup>72</sup>, función educadora del Verbo encarnado, presente en la vida cotidiana de los cristianos, que conduce al fiel como condujo al pueblo de Dios.

Siguiendo a Ireneo <sup>73</sup>, frente a los mismos gnósticos, desenvuelve Clemente la unidad del designio de Dios, que viene del Dios único para formar una Iglesia única.

¡Oh misterio admirable! Sólo hay un padre del universo, solo hay un Logos del universo, y el Espíritu Santo es también único y el mismo en todas partes. Sólo hay una madre virgen, a la que yo gusto de llamar la Iglesia. Sólo esta madre no tuvo leche, porque sólo ella no fue mujer, sino virgen y madre, pura como una virgen, amante como una madre; ella llama a sus hijos y los alimenta con leche santa, que es el Logos hecho niño <sup>74</sup>.

Este bello texto evoca la maternidad de la Iglesia con una ternura conmovedora. «Es la Iglesia visible, única, que lleva en su

71. *Prot.*, XI, 113, 4-5.

72. *Paed.*, II, 44, 2.

73. Por reacción sin duda contra el marcionismo, CLEMENTE defiende, como Ireneo, la unidad del designio de Dios que se desenvuelve desde Abraham a la Iglesia, en la unidad del Verbo, ya presente en los patriarcas y que se encarna para enseñar a los hombres que Dios es bueno. *Paed.*, I, 7, 55 — 58, 2. Cf. también los capítulos 6, 12,

74. *Paed.*, I, 6, 42, 1-3.

seno a todos los cristianos y los alimenta a todos con el Verbo único» <sup>76</sup>.

Clemente desenvuelve largamente el sentido de la eucaristía. Ella crea la intimidad entre el creyente y Cristo, en quien debe imitar «la imagen inmaculada a la que debemos procurar con todas nuestras fuerzas asemejar nuestra alma» <sup>76</sup>. No se trata solamente de una imitación, sino también de una inhabitación en nosotros de este Logos encarnado <sup>77</sup>. Esta intimidad se expresa en la oración de la que se tratará menos en los *Stromata*. El *Pedagogo* dirige a Cristo incluso una doxología <sup>78</sup>.

El didáscalo de Alejandría pronuncia a menudo el nombre de Jesús y lo comenta con un fervor que anuncia a Orígenes. Este entusiasmo pasa al himno final a Cristo <sup>79</sup>, en que algunos han querido ver el cántico de alabanza de la escuela de Alejandría. Himno inspirado por la Biblia y por Platón, de tierna devoción, en que reaparecen los temas eucarísticos de Cristo «leche de los pequeñuelos» con que la Iglesia, joven esposa, alimenta a los suyos. Clemente repite en él el tema de la infancia espiritual desarrollado antes <sup>80</sup>. Los títulos de Cristo se suceden, devanando la letanía de las alabanzas al Salvador, en que «un entusiasmo sincero rueda en el flujo de imágenes atrevidas» <sup>81</sup>.

La exposición del *Pedagogo* termina con una oración a Cristo: después de haber celebrado al Verbo, sólo nos resta rogarle. La oración de Clemente, dirigida primeramente a Cristo, le junta luego al Padre y al Espíritu <sup>82</sup>.

Sé propicio, ¡oh divino Pedagogo!, a tus hijos pequeños, ¡oh padre!, auriga de Israel, hijo y padre, a la vez ambas cosas, Señor. Danos que, siguiendo tus mandamientos, alcancemos la semejanza de la imagen y,

75. J. LEBRETON, *De la fin du 2<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne*, en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, tomo 2, París 1946, 235.

76. *Paed.*, I, 2, 4, 1-2.

77. *Paed.*, II, 4, 43, 1. Cf. también III, 1, 5; 2, 5, 3.

78. *Paed.*, III, 12, 101, 2.

79. *Paed.*, III, 12, 101, 3. El *Parisinus* 451 omite, es verdad, el himno. Cf. la edición de O. STAEHLIN, LXXVI y 291. La autenticidad no es por ello discutida.

80. *Paed.*, I, 6, 42, 1-2. Cf. también *Paed.*, I, 12, 1; 24, 1-3. Análisis acertado por H.I. MARROU, *Introduction au «Pédagogue»*, libro I, en *Sources chrétiennes*, 70, París 1960, 23-26.

81. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, 597.

82. *Paed.*, III, 12, 101, 1-2.

según nuestras fuerzas, sintamos la bondad de Dios y no la dureza del juez.

Concedéndonos vivir en paz, ser trasladados a tu ciudad, atravesar con calma las aguas del pecado, tranquilamente llevados por el Espíritu Santo, su sabiduría inefable. Danos cantar noche y día un cántico de acción de gracias, y cantarlo hasta el último día. Recibe nuestra alabanza, ¡oh solo padre e hijo!, hijo pedagogo y maestro nuestro, juntamente con el Espíritu Santo.

En esta oración final asocia Clemente en un mismo reconocimiento y en una misma adoración al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo. El Hijo le ha revelado la perfección divina y le ha traído todo don. El Espíritu Santo está unido con ellos. Su presencia es menos frecuente en la oración, pues su teología está todavía menos elaborada.

Es menester tener presente esta enseñanza de Clemente para abordar los *Stromata* y reponerlos en su verdadero contexto.

#### *El libro VII de los «Stromata».*

El libro VII es una apología, y no una exposición doctrinal<sup>83</sup>. Clemente responde al cargo de impiedad frecuentemente formulado por los paganos contra los cristianos. Hablando a espíritus imbuidos de filosofía, emplea su lengua y ello puede explicar ciertas formulaciones estoicas. Sería falsear la mente de Clemente limitar su pensamiento sobre la oración a este solo libro.

La exposición de Clemente permite medir la importancia que concede a la oración en la ascensión espiritual. Frente a los paganos, el designio de Clemente, según propia afirmación, es «probar que sólo el gnóstico posee la santidad, solo él rinde a Dios el culto verdadero que conviene a su grandeza»<sup>84</sup>.

Se ha querido hacer del gnóstico de Clemente una especie de aristócrata espiritual. Lo más probable es que la gnosis aparece en los *Stromata* como fruto de la gracia y de la oración<sup>85</sup>. Una vez

83. Esto ha sido analizado con perspicacia por W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Cl.*, 410. Este último ataca a E. DE FAYE y a G. BARDY mismo (art. *Clément d'Alex.*, en *Dict. de Spiritualité*), a quien censura haber exagerado la influencia estoica sobre Clemente, sin tener suficientemente en cuenta el público a quien se dirigía el didáscalo.

84. *Strom.*, VII, 1, 1.

85. *Strom.*, VII, 31, 7.

recibida, el gnóstico continúa rogando por el crecimiento de la gnosis<sup>86</sup>. Su vida entera da gracias por la gnosis<sup>87</sup>.

Este culto espiritual del gnóstico no está ya ligado a un lugar, a un «recinto de piedras». Hemos visto que Clemente no ignora el culto eucarístico y hasta alude a él al hablar de los presbíteros<sup>88</sup>. Conoce muy bien la estructura eclesiástica y las funciones que incumben a los diversos miembros de la jerarquía<sup>89</sup>. Pero, fiel a la exégesis alejandrina, preconizada por Filón, se complace en alegorizar y espiritualizar con la preocupación constante de dialogar con los gentiles que reducen su religión a ritos.

Para Clemente, la Iglesia no es tanto un lugar, cuanto la «congregación de los escogidos»<sup>90</sup>. «Este es el templo mejor hecho para recibir la grandeza y dignidad de Dios»<sup>91</sup>. Si Clemente no ignora el aspecto comunitario de la Iglesia, se detiene sobre todo en el aspecto personal: «El templo más agradable a Dios es el alma del justo, en que el conocimiento de Dios tiene su santuario y consagración»<sup>92</sup>.

El altar de ese templo «es la reunión de todos los que se entregan a la oración, no formando, por decirlo así, más que una voz y un espíritu»<sup>93</sup>. El evangelio puso fin a los sacrificios comunes a judíos y gentiles.

¿En qué consiste la oración del verdadero gnóstico? Clemente se detiene bastante sobre este punto<sup>94</sup>. No está ligada a un tiempo, a un lugar ni a una fórmula. Es un estado que abarca la vida entera y transforma al hombre total<sup>95</sup>.

Dios que mora en el gnóstico está en todas partes, lo sabe todo, sabe la necesidad del fiel antes de que éste se la exprese<sup>96</sup>. Él transforma por la gracia la vida entera del creyente, sus actividades y energías<sup>97</sup>. Él mora en el verdadero gnóstico por la caridad<sup>98</sup>. Por esta invasión de Dios, la vida entera es una oración continua<sup>99</sup>.

86. *Strom.*, VII, 46, 4. 87. *Strom.*, VII, 35, 3.

88. *Strom.*, VII, 43, 1. 89. *Strom.*, VII, 3, 3.

90. *Strom.*, VII, 29, 4. 91. *Strom.*, VII, 29, 4.

92. *Strom.*, VII, 29, 4-5. 93. *Strom.*, VII, 29, 6.

94. *Strom.*, VII, 35, 1 — 49, 8. 95. *Strom.*, VII, 35, 1, 3.

96. *Strom.*, VI, 101, 3. No hay que deducir de ahí la inutilidad de la oración. Clemente condena formalmente tal deducción.

97. *Strom.*, VII, 54, 1.

98. *Strom.*, VI, 102, 1.

99. Este tema ha sido estudiado por G. BÉKÉS, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Roma 1942, 89-94.



Este tema es un *leitmotiv* de todo este libro de los *Stromata*. Reaparece en muchas ocasiones. «La vida es una larga oración y una conversación con Dios»<sup>100</sup>. La vida cristiana es un estado contemplativo, sometido a los preceptos del Logos, «puesto que la caridad la une íntimamente a Dios»<sup>101</sup>. El gnóstico practica el ejercicio de la presencia de Dios y se acuerda del Verbo siempre presente en su vida.

«La vida entera es un largo día de fiesta»<sup>102</sup>, es como una celebración pascual continua<sup>103</sup>, porque atestigua la resurrección y se ilumina con la luz de Cristo resucitado. El cristiano está en comunión incesante con Dios, su existencia se pasa en su intimidad. Y la existencia entera es una oración, porque se recibe en la fe como un don siempre presente por el Verbo interior<sup>104</sup>. Es adoración y acción de gracias por haber conocido la vida verdadera<sup>105</sup>.

Clemente conoce la oración interior y la oración vocal<sup>106</sup>. La insistencia sobre la oración silenciosa es tal vez una reacción contra los pitagóricos, que pedían una oración en voz alta para alejar la sospecha de magia<sup>107</sup>. Para orar interiormente basta bajar al santuario de la propia alma, invocar al Padre «con gemidos inenarrables»<sup>108</sup>, ponerse silenciosamente<sup>109</sup> en la presencia de Dios sin articular la menor palabra<sup>110</sup>. Esta oración exige la sumisión de toda la vida a la fe recibida.

La oración interior no excluye la oración vocal ni la comunitaria. Clemente conoce la oración a horas fijas, que compara al servicio de los ángeles<sup>111</sup>. Él, ángel de la tierra, ora con los ángeles. Aun cuando ore solo, su oración está poblada de los ángeles de

100. *Strom.*, VII, 35, 6; 39, 6; 49, 3; 73, 1.

101. *Strom.*, VI, 100, 3.

102. *Strom.*, VII, 47, 3. La idea de que la vida entera es una fiesta fue tomada ya por Filón a Aristóteles. Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1936, 163. Según I. HEINEMANN (*Philon's griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962, 108-109), Filón la habría tomado al pensamiento cínico. La idea se repite en Orígenes.

103. *Strom.*, VII, 76, 4. 104. *Strom.*, VII, 35, 1-3.

105. *Strom.*, VII, 49, 6-8; 35, 1 y 3.

106. *Strom.*, III, 37, 1-2.

107. F. DÖLGER (*Sol salutis*, 66) ve aquí una influencia bíblica; cf. la misma obra, más adelante, p. 308.

108. *Strom.*, VI, 102, 1.

109. Este tema de la oración silenciosa se repite a menudo, *Strom.*, VII, 2, 3; cf. 39, 6.

110. *Strom.*, VI, 49, 6.

111. *Paed.*, II, 79, 2; *Strom.*, VII, 49, 4; 78, 6.

Dios que le asisten. Por la oración se convierte en émulo de ellos<sup>112</sup>.

El gnóstico se adapta a los usos y costumbres de la comunidad; tiene harto vivo el sentido de la Iglesia para hacerlo por pura condescendencia, dígame lo que se quiera sobre el particular. Ora en los tiempos fuertes del día<sup>113</sup>, vuelto hacia oriente, símbolo «del que es nuestro día», y de donde vino la luz que ha brillado sobre nuestras cabezas<sup>114</sup>, de donde vendrá otra vez el *Kyrios*, que *ascendit ad orientem* (Ps 67, 34) y de oriente volverá de la misma manera<sup>115</sup>. Ora con los brazos y levantados los ojos al cielo. Clemente ve en esta actitud un símbolo<sup>116</sup> del deseo de Dios que levanta al alma. Celebra el día del Señor en que los fieles festejan la resurrección<sup>117</sup>. Practica la oración en la mesa, en el trabajo, de viaje, antes del sueño, y en todo momento da gracias<sup>118</sup>. Conoce y alaba frecuentemente la oración de la noche y compara a los veladores con los ángeles de Dios<sup>119</sup>. Esta oración a horas fijas y tiempos dados, manifiesta el estado de intimidad con Dios. Las tres oraciones del día simbolizan los tres grados progresivos en las moradas celestes<sup>120</sup>.

La oración es el sacrificio espiritual del gnóstico, el culto del Nuevo Testamento<sup>121</sup>. Se alimenta de las alabanzas de Dios que repite, de las Sagradas Escrituras que lee antes de las comidas, de los salmos e himnos que canta, ya a la mesa, ya antes de dormirse, y, en fin, de las oraciones de la noche<sup>122</sup>.

La acción de gracias reaparece constantemente en los *Stromata*<sup>123</sup>. Para Clemente, como para san Pablo, es un estado permanente del cristiano. Es la percepción de la fe y de la gnosis y alabanza que brota de ellas. El gnóstico «da gracias por los dones y bienes recibidos»<sup>124</sup>. En la acción de gracias anticipa el porvenir

112. *Strom.*, VII, 57, 5.

113. *Strom.*, VII, 40, 3; 80, 3-4; cf. *Paed.*, II, 96, 2. A saber, ahora 3.ª, 6.ª y 9.ª, 80, 3-4.

114. *Strom.*, VII, 43, 6. La cuestión está desarrollada en F. DÖLGER, *Sol salutis*, 148-149. Para la mirada al cielo, cf. *ibid.*, 311.

115. Sobre la interpretación escatológica de esta orientación, cf. E. PETERSON, *Frühkirche...*, 15-35. 116. *Strom.*, VII, 40, 1.

117. *Strom.*, VII, 76, 4.

118. *Strom.*, VII, 49, 6-7; cf. *Paed.*, II, 43, 1 — 44, 2.

119. *Strom.*, II, 145, 1; cf. *Paed.*, II, 44, 1; 79, 2 y 3.

120. *Strom.*, VII, 40, 3.

121. *Strom.*, VII, 32, 4.

122. *Strom.*, VII, 49, 4.

123. *Strom.*, VI, 113, 3.

124. *Strom.*, VII, 35, 3; cf. VI, 105, 1.

mismo. «Da gracias por el pasado, el presente y el porvenir, que le son igualmente presentes por la fe»<sup>125</sup>.

Clemente insiste a menudo sobre la oración de petición<sup>126</sup>. Es inexacto pretender que el gnóstico cesa de pedir. Toda petición debe ser formulada con espíritu de fe para que sea escuchada<sup>127</sup>.

El gnóstico implora la purificación de sus pecados, condición de todo progreso espiritual. A pesar del conocimiento, sigue luchando con el pecado. Pide, pues, primeramente la remisión de sus faltas y luego, no pecar más<sup>128</sup>. Pide la inteligencia de la creación divina<sup>129</sup>, y, finalmente, la gracia de hacer el bien, porque la vida moral y recta debe andar parejas con la vida de oración<sup>130</sup>. Para ello, la oración va acompañada de austeridad y ascesis. Pide sobre todo los bienes del alma que el Verbo interior le hace desear<sup>131</sup>. Pide la estabilidad de lo que posee, la actitud para los bienes que espera y la eternidad para los que recibirá<sup>132</sup>.

La acción de gracias y la súplica se refieren también a otros. Ruega por la fe<sup>133</sup> y conversión de los otros. El creyente incluye al mundo entero en su oración<sup>134</sup>. Ora también por sus enemigos<sup>135</sup>.

Es, por tanto, erróneo afirmar, como pretendió Fénelon<sup>136</sup>, que Clemente no conoce la oración vocal, cuando existe en él un maravilloso intercambio entre la oración interior y la oración vocal. Una y otra son expresión de una misma fe, de un mismo estado y de una misma solicitud.

La oración da acceso a Dios<sup>137</sup>, es una contemplación de Dios<sup>138</sup>. Ella establece «una comunicación íntima y silenciosa del alma con Dios»<sup>139</sup>. Se convierte en un estado permanente, en una εὐχὴ, en

125. *Strom.*, VI, 113, 3; VII, 47, 4-5.

126. *Strom.*, VI, 29, 3.

Nos parece que el padre HAUSHERR (*Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma 1960, 143) reduce demasiado este lugar cuando plantea la cuestión: ¿Cesa el gnóstico de pedir nada a Dios, por estar dispuesto a renunciar a la misma salud eterna?» Es sacar una cita del contexto que matiza su alcance.

127. *Paed.*, III, 101, 1; *Strom.*, VI, 29, 3.

128. *Strom.*, VI, 102, 1.

129. *Strom.*, VII, 60, 1; cf. 83, 3; VI, 102, 1.

130. *Strom.*, VI, 102, 1; cf. también V, 16, 7; VII, 38, 4; 46, 4.

131. *Strom.*, VI, 77, 3.

132. *Strom.*, VII, 38, 4; 39, 3; 44, 3; 46, 3; 79, 3.

133. *Strom.*, VII, 41, 6. 134. *Strom.*, VII, 41, 4.

135. *Strom.*, VII, 62, 2.

136. FÉNELON, *Le Gnostique*, 9, ed. Dudon, París 1930, 201.

137. *Strom.*, VII, 42, 1. 138. *Strom.*, VII, 49, 4.

139. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, I, París 1947, 113.

una nueva naturaleza que asemeja al creyente con los ángeles, lo identifica con Cristo comunicándole el poder de Dios<sup>140</sup>. El poder del Señor, que es el poder del Espíritu Santo<sup>141</sup>, forma la unidad de la existencia cristiana en el gnóstico: «Medita su divinización, estimando que no existe otro mal que la ignorancia [la no-gnosis] y el obrar que no es según el Logos verdadero. Da gracias continuamente a Dios por todo, por la exacta inteligencia [de la palabra del Logos], por la lectura divina [de las Escrituras], por la búsqueda verdadera [según la regla de la fe], por la oblación santa [de la eucaristía y las obras], por una oración bienaventurada. Esta alma alaba, celebra, bendice, canta; no pierde nunca el contacto con Dios»<sup>142</sup>. Durante esta oración se cumple la contemplación de Dios que san Buenaventura llama la *cognitio Dei experimentalis*<sup>143</sup>. Se trata de un conocimiento místico que termina «viendo a Dios», poseyéndolo. Estas expresiones no deben entenderse de una perfección puramente intelectual, sino experimental y mística<sup>144</sup>. Poseer o ser poseído por Él es la aspiración del verdadero gnóstico. Clemente lo expresa bajo forma de oración<sup>145</sup>:

Yo me libraré a mí mismo del deseo, Señor, perteneciéndote. La economía de este mundo es hermosa, todo está bien ordenado, nada sucede sin razón. Es menester que yo te posea, Dios omnipotente. Y aun cuando estoy aquí bajo, estoy cerca de ti. Quiero desterrar el temor para acercarme a ti. Quiero contentarme con poco y discernir el bien de lo que es sólo apariencia suya.

Este progreso es primeramente progreso de la oración, pues la oración encamina al verdadero gnóstico hasta la cima mística, hasta esta intimidad experimental de la oración contemplativa<sup>146</sup>.

La oración sólo puede alcanzar esta cima por el ejercicio de la caridad. Clemente muestra a menudo, diga lo que quiera E. von der Goltz<sup>147</sup>, cómo la oración desemboca en la vida. No insiste única-

140. *Strom.*, VII, 38, 4; cf. IV, 40, 1.

141. Cf. G. BÉKÉS, *De continua oratione...*, 69.

142. *Strom.*, VI, 113, 3. Cf. G. BÉKÉS, *De continua oratione...*, 93.

143. *Comment. in III lib. Sent.*, sent. 3, dist. 35, art. 1, qu. I, edit. Quaracchi, III, 774.

144. Se trata de conocimiento místico y no extático, como nota W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker...*, 425-427.

145. *Strom.*, IV, 148, 2.

146. *Strom.*, VII, 49, 6.

147. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet...*, 262.

mente sobre «el alma pura e inmaculada», sino también sobre «la caridad sin límites». Los *Stromata* consagran un capítulo entero a la práctica de la beneficencia para con los que sufren o están necesitados<sup>148</sup>. Tema caro, tratado en el *Quis dives salvetur*.

Clemente no se contenta con enseñar la oración por los enemigos, sino que pide que se dé aun a quien nos persigue y aborrece, cuando el enemigo y perseguidor necesitan nuestra ayuda<sup>149</sup>. Así perdona los agravios y daños de que ha sido víctima<sup>150</sup>. Ya el *Pedagogo*<sup>151</sup> había citado la palabra de la Escritura: «La oración agradable a Dios es una obra buena.» Y Clemente ilustra este axioma con una cita de Isaías: «Cuando vieres a un desnudo, vístelo, y no desprecies la carne de que estás formado»<sup>152</sup>.

Hay para sorprenderse de que haya podido reprocharse a Clemente falta de realismo<sup>153</sup>. A quien lo lee con atención le impresiona lo contrario. G. Békés ha sido más exacto al caracterizar la oración de Clemente como existencial<sup>154</sup>. Realismo que se manifiesta en su manera de unir la acción a la oración, reconciliar la oración con todos los estados de vida. Tenemos que precisar este último punto. En contraste con diversas corrientes, encratita y gnóstica que aparecían en las actas o hechos apócrifos, Clemente piensa que la vida de oración es perfectamente conciliable con la vida de matrimonio, la procreación de los hijos y las solicitudes de la familia. Es idéntica para hombres y mujeres<sup>155</sup>. Para aspirar a la santidad, no es menester buscar la vida solitaria. «¿Por qué no tomar una esposa, si el Verbo se lo manda, y es como conviene?»<sup>156</sup>. No se trata de huir de la carne, sino de santificarla<sup>157</sup>. El obstáculo espiritual no está en la condición de vida, sino en la esclavitud que transforma el medio en fin. Lo esencial es triunfar de los deseos del mundo mientras el gnóstico permanece aún en la cárcel de la carne. Casado o no, el hombre debe ser «dueño del placer, lo mismo

148. CLEMENTE conoce el papel social del diácono, que da a la caridad un carácter casi litúrgico. El pobre se hace para el bienhechor un intercesor cerca de Dios. (*Quis dives salvetur*, 34, 35.)

149. *Strom.*, VII, 69, 2-3. 150. *Strom.*, VII, 69, 3.

151. *Paed.*, III, 89, 3. No ha sido posible identificar el pasaje a que se refiere aquí Clemente; tal vez a Prov 15, 8.

152. Is 58, 7.

153. E. VON DER GOLTZ, *Das Gebet...*, 262.

154. G. BÉKÉS, *De continua oratione...*, 94.

155. *Paed.*, I, 10, 1. 156. *Strom.*, IV, 126, 1.

157. *Paed.*, II, 1, 2-3.

que del dolor»<sup>158</sup>, y permanecer inseparablemente unido a Dios en la caridad.

A Clemente, finalmente, le preocupa el aspecto escatológico de la oración, poco desarrollado por W. Völker. El evangelio, dice Clemente, compara las almas gnósticas con las vírgenes prudentes que esperan al Señor<sup>159</sup>. Clemente analiza con finura esta espera, alegorizando la virginidad: «Son vírgenes sin duda. ¿No se abstienen de todo mal? ¿No esperan al esposo con las aspiraciones del amor? ¿No encienden sus lámparas para la contemplación?».

Y la redacción vuelve una vez más a la oración, oración de espera a la que dan todo su relieve las persecuciones de los cristianos a que aluden:

Señor, hace tiempo deseamos recibirte. Hemos vivido conforme a tus mandatos, no hemos traspasado ninguno de tus mandamientos. Por eso te suplicamos cumplas tus promesas. Te pedimos lo que es útil, no lo que es agradable, porque es conveniente pedirte lo más hermoso. Recibiremos como bienes todo lo que tú nos envíes, por amargas que sean las pruebas a que nos puedas someter. Tu providencia las dispone para afirmar nuestro valor<sup>160</sup>.

Tales son las múltiples facetas de la enseñanza de Clemente de Alejandría sobre la oración. No sería razón reprocharle no haber desenvuelto todos los aspectos del tema. Seríamos injustos si no tratáramos de esclarecer los *Stromata* con ayuda de los otros escritos, o afirmando que Clemente desestima la oración litúrgica o vocal.

El análisis permite por lo menos evidenciar el puesto central que Clemente asigna a la oración. Ésta es para él «el bien más precioso y la esencia misma del cristiano»<sup>161</sup>. Pertenece a la médula de su fe y de su vida cristiana. Como en Pablo, aflora espontáneamente en el curso de sus escritos<sup>162</sup>. Oración existencial, que compromete al cristiano entero, en toda su condición terrenal, y lo conduce hasta la cima de la vida espiritual.

La oración del gnóstico parece ser a primera vista un tanto alta-

158. *Strom.*, IV, 126, 2. 159. *Strom.*, VII, 72, 5.

160. *Strom.*, VII, 72, 6. Cf. también F.J. DÖLGER, *Sol salutis*, 218. Clemente habla de ello otras veces; por ej., *Strom.*, V, 17, 3.

161. La palabra es de W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker...*, 546.

162. Por ej., *Paed.*, I, 84, 3; III, 101, 1; *Strom.*, VII, 72, 6.

nera, solícita ante todo de una dignidad<sup>163</sup>, que nos parece rígida; tal vez reduce con exceso el puesto de la humilde súplica del mendigo a la puerta de Dios, imagen tan cara a san Agustín<sup>164</sup>. Hay que conceder que no siempre domina la inspiración bíblica. El padrenuestro no se cita nunca.

Pero, concedida su parte al abogado del diablo, Clemente aparece, no obstante, como hombre de oración. Él es sin duda el padre de la oración continua que florecerá con los monjes en los desiertos, tan cercanos a la metrópoli de Alejandría<sup>165</sup>. Su oración conoce un fervor lírico, en grado menor que Orígenes, pero cierto; una devoción al Verbo encarnado de acentos de una ternura que no engaña. Es difícil no ver ahí una real experiencia mística.

El pensamiento de Clemente ha ejercido una influencia duradera, no sólo sobre Orígenes, sino también sobre Casiano y Diádoco de Foticea<sup>166</sup>. A Orígenes tocará desenvolver el pensamiento y enseñanza de quien le había primero guiado, y fue el primero que se esforzó en elaborar una doctrina sobre la oración, dándole, según la palabra de A.L. Lilley, una *systematic consistency*<sup>167</sup>.

#### IV. ORÍGENES

La oración en Orígenes no ha llamado la atención de los historiadores más que la llamara la de sus predecesores. Los raros autores que hablaron de ella al comienzo del siglo no hicieron sino desarrollar las tesis de Harnack, que no veía en el presbítero alejandrino más que al filósofo de la religión. Si se leen atentamente las bibliografías que minuciosamente se han redactado en los últimos tiempos<sup>168</sup>, los estudios sobre la oración de Orígenes se reducen a una honrada tesis escrita a comienzos del siglo<sup>169</sup>.

163. *Ström.*, VII, 39, 1. Cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker...*, 420.

164. *Serm.* 56, 6, 9, PL 38, 381. Cf. también *Serm.* 114, 5, PL 38, 654: *Dic-turus es panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ubi sunt divitiae tuae? Ecce mendicatus.*

165. La sugerencia para nuestro gusto, ha sido hecha muy tímidamente por I. HAUSHERR, *Noms du Christ...*, p. 143.

166. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker...*, 633, 635. Cf. también C. MONDÉSERT, *Introduction au Protreptique*, en *Sources Chrétiennes*, París 1949, 25-26.

167. A.L. LILLEY, *Prayer in Christian Theology*, Londres 1925.

168. Remitimos al lector a dos estados bibliográficos casi contemporáneos: M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe*, París 1958, 33-68; H. CROUZEL, *Origène et «la connaissance mystique»*, París-Brujas 1960, 539-578.

169. D. GENET, *L'enseignement d'Origène sur la prière*, Cahors 1903. Po-

Walther Völker, tan benemérito del renacimiento de los estudios sobre la teología espiritual de Orígenes, nota que es menester esclarecer su tratado sobre la oración por la obra entera del exegeta alejandrino, para comprender sus alusiones y medir su importancia<sup>170</sup>.

A petición de Ambrosio<sup>171</sup>, a quien había reducido del gnosticismo a la Iglesia, y de Taciana, compuso Orígenes un breve tratado sobre la oración, que esperaba rehacer más adelante. Este proyecto no pudo realizarlo nunca. Se trata, pues, de una redacción; no de un sermón, sino de una catequesis que comenta el padrenuestro<sup>172</sup> según las leyes de la mistagogia. El libro responde al mismo tiempo a las objeciones de Ambrosio, tan viejas como el tema, referentes a la eficacia de la oración. La obra está metódicamente construida<sup>173</sup>. Krüger ha podido llamarla, no sin alguna hipóbole, «la perla entre todos los escritos del Alejandrino»<sup>174</sup>.

Orígenes remite al comentario sobre el Génesis, comenzado en Alejandría y terminado en Cesarea por los años 231-232. El Alejandrino anuncia el comentario sobre el Éxodo emprendido antes del 240. Podemos pues, con P. Koetschau, colocar el tratado de la oración entre los años 233-234<sup>175</sup>. Fue escrito en Cesarea y se resiente tal vez de las recientes pruebas por que pasa Orígenes en su insistencia sobre el deber de perdonar.

Jerónimo no inventarió este escrito entre las obras de Orígenes; pero se encuentra en la obra de Pánfilo, *Apologia pro Origene*, 8.

dría añadirse H. KOCH, *Kennt Origenes Gebetsstufen?*, en «Theol. Quartalschrift» 87 (1905) 592-596. L. CIGANOTTO, *Della preghiera, Saggio di ascetica Origeniana ricavato dal libro «De oratione»*, en «Bessarione» 2, 9 (1905) 193-204; 2, 10 (1906) 137-150; 3, 1 (1906) 52-70; 3, 2 (1907) 46-62. No hemos podido consultar este autor.

170. Remitimos ordinariamente a la obra de W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubinga 1931.

171. Ambrosio fue siempre un gran bienhechor de Orígenes. Él le pagó diez estenógrafos y otros tantos copistas, con algunas muchachas calígrafas (EUS., *Hist. eccl.*, VI, 23).

172. Orígenes sigue un plan bastante semejante al de Tertuliano en el *De oratione*, que sin duda conoció. A no ser que uno y otro se refieran a un esquema que les procurará la catequesis primitiva. Cf. C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, 89.

173. Se trata de una obra de madurez, que permite a Orígenes formular su doctrina sobre la oración, siempre presente en sus homilias y comentarios.

174. En O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, Friburgo 1914, 174.

175. P. KOETSCHAU, *Origenes*, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Berlín 1899, LXXV. Seguiremos esta edición para el texto. En PG 11, 416.

La autenticidad no ofrece duda alguna. La transmisión del texto es deficiente. Se nos ha conservado por un solo manuscrito, el *Codex Holmiensis*, del siglo XIV, hoy en la biblioteca del Trinity College de Cambridge. Desgraciadamente, el manuscrito presenta lagunas que figuraban ya en el arquetipo, y no es posible llenar.

Comenzaremos por analizar el tratado sobre la oración. Para comprender todo su alcance, será menester esclarecerlo por los otros escritos de Orígenes, sus comentarios y homilias señaladamente, en que se expresa la piedad y la fe de este hombre de oración.

ANÁLISIS DEL ΠΕΡΙ ἙΥΧΗΣ <sup>176</sup>

El tratado de Orígenes se divide en tres partes. Estudia primeramente la oración en general (3-17), examina las objeciones contra su eficacia, presenta el ejemplo de Cristo y de los ángeles y precisa las cuatro formas de la oración. La segunda parte comenta la oración del Señor (18-30). Orígenes compara las recensiones de Mateo y Lucas y comenta el texto de Mateo. La tercera parte es un apéndice en forma de conclusión que vuelve sobre las condiciones de la oración y ofrece preciosos datos sobre la vida espiritual del siglo III (31-33).

*Oración en general.*

La introducción liga la oración a la gracia. El hombre no puede nada sin la ayuda de «la gracia inmensa y múltiple» que Dios reparte por Jesucristo, ministro de esta gracia infinita entre nosotros, y por el Espíritu que coopera a ello <sup>177</sup>. La gracia hace posible a la fe lo que es imposible a la naturaleza.

La gracia enseña a Orígenes a discurrir sobre la oración y a mostrar, «cómo se debe, lo que se debe orar» <sup>178</sup>. El didáscalo no se explana sobre lo que se debe orar, pues lo contiene la oración del Señor, sino que acumula citas escriturarias, sacadas principalmente del sermón de la montaña y de san Pablo <sup>179</sup>, para descubrir cómo se debe orar.

176. Existen varias traducciones de que nos hemos aprovechado: la de G. BARDY, *Origène. De la prière. Exhortation au martyre*, París 1932; la de E.G. JAY, *Origen's Treatise of Prayer*, Londres 1954, con una excelente introducción.

177. *De or.*, 1, 1. 178. *De or.*, 2, 1. 179. *De or.*, 2, 2.

El Espíritu viene en ayuda de la impotencia del hombre que sólo sabe «pedir para orar como se debe». Y Orígenes comenta la perícopa de la carta a los Romanos, que él aprecia mucho, donde Pablo dice: «El Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» <sup>180</sup>. Él grita en el corazón de los bienaventurados: «*Abba, Padre*» <sup>181</sup>. Él presenta a Dios nuestros propios gemidos. Él formula la oración y el cántico que nosotros dirigimos «al Padre en Cristo». Orígenes formula a su vez la dimensión trinitaria de la oración cristiana. Y el maestro alejandrino termina el preámbulo pidiendo la iluminación del Padre, la enseñanza del Verbo primogénito y la acción del Espíritu Santo <sup>182</sup>.

Luego emprende Orígenes el estudio semántico de las palabras εὐχή y προσευχή con un rigor científico sorprendente para la época <sup>183</sup>. Εὐχή expresa la oración o el voto hecho a Dios para obtener un beneficio, mientras que la palabra προσευχή rara vez tiene sentido de voto. El ejemplo de Ana <sup>184</sup> es cernido en la criba de una minuciosidad un tanto especiosa.

Después de este estudio liminar, Orígenes responde a las objeciones que le había presentado Ambrosio contra la utilidad de la oración. Estas objeciones se encontraban o corrían entre los filósofos paganos, como Epicteto <sup>185</sup> y entre los epicúreos. Debían sin duda de correr también por las calles. Orígenes apunta igualmente a los gnósticos, entre los cuales se había extraviado Ambrosio, que, a lo que parece, jugaban con la palabra «oración». Por esta razón el didáscalo había fijado cuidadosamente su sentido <sup>186</sup>.

Las objeciones propuestas se reducen a dos según el fragmento de la carta de Ambrosio citado al final <sup>187</sup>:

La oración sería inútil a causa de la presciencia de Dios que conoce el porvenir, y de su providencia que lo ordena. Sería vana, en segundo lugar, a causa de la predestinación divina, cuyos decretos son inmutables y «separa a los pecadores desde el seno de su madre».

La respuesta de Orígenes distingue los seres que tienen su movi-

180. Rom 8, 21. 181. *De or.*, 2, 3.

182. *De or.*, 2, 6. 183. *De or.*, 3, 2.

184. 1 Sam 1, 9-11; *De or.*, 4, 1-2.

185. *Diatribas*, 1, 6, 40. De la absoluta independencia del hombre saca Epicteto la conclusión: «Límpiate a ti mismo [las narices]» (ibid. 30). Cf. J. LEBRETON, *Histoire...* II, 48.

186. Así E.G. JAY, op. cit., 93, nota 2.

187. *De or.*, 5, 6.

miento de fuera y los que son movidos por una naturaleza interior<sup>188</sup>. En los seres razonables este movimiento es interno y libre. Él constituye el libre albedrío<sup>189</sup>. Por lo demás, el sentido común que alaba o reprende, admite por el mero hecho esta libertad. Dios ha dispuesto el mundo en función de este libre albedrío y lo ha previsto en la armonía del universo. Su previsión no impide el libre funcionamiento de nuestros actos. De donde se sigue que Dios previó e incluyó en el orden del conjunto la oración inspirada por disposiciones de fe. En apoyo de su demostración cita Orígenes los ejemplos de Josías, Judas y Pablo<sup>190</sup>.

Otros objetantes parecen criticar el uso de la oración al salir el sol. ¿Se ha visto en ello un retorno al paganismo? Siempre es cierto que, para el presbítero alejandrino, la luna y el sol son seres vivos<sup>191</sup>, que alaban a Dios a su manera según la Escritura. Nuestra oración lo reconoce cuando celebra la sabiduría divina que «dirige el movimiento armonioso de las estrellas»<sup>192</sup>.

Descartadas las objeciones, Orígenes explica las ventajas de la oración<sup>193</sup>. El simple hecho de ponerse en presencia de Dios, de disponerse a hablarle como a quien nos ve y está presente es por sí solo benéfico para el cristiano. San Pablo<sup>194</sup> enseña que la oración supone un desprendimiento de todo lo inútil, una preparación interior. David afirma en un texto que Orígenes se complace en citar que la elevación del alma a Dios la desprende del cuerpo<sup>195</sup>. El texto citado ofrece un resumen de vida espiritual<sup>196</sup>. La fe exige el desprendimiento de todo lo terreno, aun de las imágenes y conceptos. Dios enseña además en este versículo que el alma debe estar tendida hacia Él y Él la transforma en la imagen divina<sup>197</sup>.

188. Esta distinción es cara a ORÍGENES y se halla en *De princ.*, III, 1, 2. Cf. también CLEM. ALEJ., *Strom.*, II, 110-111.

189. ORÍGENES consagra todo el libro III del *De principiis* a la doctrina del libre albedrío, que es la condición misma del acto humano y va unido a la dignidad del ser espiritual. 190. *De or.*, 6, 1-5.

191. ORÍGENES lo dice formalmente: «El sol, la luna y las estrellas son vivientes» (*De princ.*, I, 7, 4).

192. *De or.*, 7, 1. Esta doctrina, hartamente extraña a un moderno, se reitera en las obras de ORÍGENES: *Contra Cels.*, V, 585 y VIII, 791.

193. *De or.*, 8, 2. 194. 1 Tim 2, 8-10.

195. *De or.*, 9, 1-2.

196. Cf. G. BARDY, *La spiritualité d'Origène*, en «La Vie spirituelle» 31 (1932) 84.

197. Así H. CROUZEL, *Origène et «la connaissance mystique»*, París-Brujas 1961, 145.

La oración espiritualiza al hombre. Lo mismo hay que decir del perdón de las injurias que dispone al cristiano a una oración fructuosa<sup>198</sup>. Esta purificación es una propedéutica de la oración. Ésta se funda en la presencia del Verbo de Dios y en la gracia. El Verbo «permanece aun en medio de quienes le ignoran y no está ausente de la oración de nadie». Él ora al Padre en unión con el fiel cuyo mediador es. El Hijo de Dios es, en efecto, el sumo sacerdote de nuestras ofrendas y nuestro abogado cerca del Padre; Él ora por los que oran y defiende a los que defienden. Pero niega esta asistencia fraternal a los que no oran por su medio con asiduidad. El Verbo no considera como suya la causa de los que descuidan su precepto. «Es menester orar siempre y no desfallecer nunca»<sup>199</sup>.

La seguridad del orante estriba primeramente en esta presencia eficaz de Cristo que realiza las promesas hechas en el evangelio: «Todo el que pide recibe.» Esta seguridad supone la tesis cara a Orígenes de la inhabitación de Cristo en el alma del justo, tesis que no se desarrolla más aquí<sup>200</sup>.

La oración del cristiano no está únicamente asistida por la presencia de Cristo, sino también poblada de ángeles y santos<sup>201</sup>. Orígenes afirma aquí de la oración personal lo que se complace en desenvolver a propósito de la reunión litúrgica cristiana, en que la presencia de los ángeles es signo de su carácter oficial<sup>202</sup>.

Los ángeles que sirvieron a Cristo durante su vida siguen al servicio de Jesús, que quiere reunir uno a uno a todos los hijos de Israel, congregar a los dispersos, salvar a los que lo invocan y temen<sup>203</sup>. Son, pues, los auxiliares de Cristo que reúne a la Iglesia entera y a cada uno de sus miembros; por la oración, el miembro se integra más íntimamente a Cristo presente en toda la comunidad. Los santos sostienen a los fieles en virtud de la comunión que los suelda en la caridad<sup>204</sup>.

La oración es, a par, una protección contra los espíritus malignos. Se trata sin duda de los ángeles malos que no acogieron a Cristo

198. *De or.*, 9, 3. 199. *De or.*, 10, 2.

200. Sobre su puesto en la mística de Orígenes, cf. F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, París 1951, 103-105.

201. *De or.*, 11, 1 — 12, 2. Idea familiar a ORÍGENES, que se reitera en el tratado sobre la oración, 6, 4; 13, 3; 31, 5. Cf. también *De princ.*, III, 2, 4; *Com. in Mat.*, 27, 30; *Com. in Io.*, XIII, 17; *Hom. in Num.*, XXVI, 6.

202. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig 1935, 75.

203. *De or.*, 11, 2. 204. *Ibid.*

y fueron desposeídos por Él; pero, negando su derrota, reivindicaban sus derechos sobre sus antiguos súbditos. Desempeñan un papel considerable en la vida espiritual al tratar de impedir la obra de la gracia <sup>205</sup>.

¿Cuál es el ritmo de la oración? Más realista que Clemente, Orígenes interpreta la oración continua de la integración de las obras en la oración <sup>206</sup>. «Ora sin cesar» el que «une la oración a las obras y las obras a la oración»; de manera que «toda la vida del santo es una sola gran oración» <sup>207</sup>. Esto dicho, Orígenes exige los tres tiempos de la oración cotidiana ya practicados por Daniel. Como Tertuliano <sup>208</sup> y Cipriano <sup>209</sup>, funda la segunda oración en el ejemplo de Pedro; la tercera, en la elevación de las manos durante el sacrificio de la tarde <sup>210</sup>. Como la Tradición apostólica <sup>211</sup>, aconseja la oración de media noche <sup>212</sup>, lo que es un indicio más en favor de la tesis del padre Hanssens sobre la influencia egipcia en Hipólito.

La necesidad de orar, prosigue Orígenes, nos la enseña por lo demás Cristo mismo, el ejemplo de los santos de que habla la Escritura y la experiencia personal. Aquí levanta el autor una vez más el velo de su vida interior <sup>213</sup>.

Los ejemplos sacados de la Escritura enseñan a pedir a Dios no los bienes despreciables y terrenos, sino «los bienes espirituales y místicos» <sup>214</sup>, que nos hacen espirituales y celestes y herederos del reino de los cielos. El didáscalo cita en apoyo de esta tesis un *agraphon*: «Pedid las cosas grandes y las pequeñas se os darán por añadidura; pedid las celestiales y se os concederán las terrenas» <sup>215</sup>. Orígenes volverá sobre este tema que lleva en el corazón. Los ejemplos en que la Escritura muestra que Dios concede bienes corporales: un hijo a la esterilidad de Ana, la protección a Ester y Judit,

205. La importancia de los demonios en la vida espiritual ha sido estudiada por S. BETTENCOURT, *Doctrina ascética Origenis*, Ciudad del Vaticano 1945. Cf. también L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960, 353-356.

206. Cf. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 215.

207. *De or.*, 12, 2. 208. TERT., *De or.*, 25.

209. CIPR., *De dom. or.*, 34. 210. *De or.*, 12, 2.

211. *De Trad. ap.*, 35. 212. Cf. también *Com. in Mat.*, 60.

213. *De or.*, 13, 1-4. 214. *De or.*, 13, 4.

215. Citado ya supra, 2, 2. Orígenes repite el mismo *agraphon* en el *Contra Cels.*, VII, 726. Se halla también en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, I, 24. El padre Delarue sugiere que proviene del evangelio de los nazarenos o de una interpolación a Mt 6, 33, según un ms. conocido de Orígenes.

no contradicen esta tesis. Porque los bienes corporales sólo son sombra de los dones espirituales que los acompañan. Fiel a la exégesis alegórica, nuestro autor descubre en la materialidad de los hechos referidos valores espirituales expresados <sup>216</sup>.

¿Cuáles son estos bienes «grandes y celestes»? <sup>217</sup>. Los lugares paralelos permiten afirmar que se trata ante todo del conocimiento y adelanto en la virtud para alcanzar la perfección. Con el apóstol Pablo <sup>218</sup>, Orígenes distingue cuatro formas de oración: la petición (*δέησις*), la oración (*προσευχή*), la súplica (*ἔντευξις*), la acción de gracias (*εὐχαριστία*). Las definiciones que da de ellas carecen de precisión, las citas bíblicas no las aclaran más. La continuación del tratado y los lugares paralelos explican afortunadamente el pensamiento de Orígenes sobre estas distinciones entre términos sinónimos.

Siguiendo a san Pablo, el maestro alejandrino empieza por definir la petición (*δέησις*). «La petición es la oración hecha por alguien que suplica para obtener el don de que necesita.» Constituye el primer grado de la oración. Orígenes insiste a menudo para que el cristiano pida los bienes místicos y los solos verdaderos. Hemos visto que se trata de la gnosis y del progreso en las virtudes <sup>219</sup>.

La oración (*προσευχή*) es «una petición con doxología hecha con más fervor para obtener mayores bienes». Se dirige exclusivamente a Dios. «Parece — escribe Genet — <sup>220</sup> desprenderse de este hecho que, en el fondo, para nuestro pensador, la *προσευχή* sola es verdaderamente una oración, un acto puramente religioso.» El cuidado de la gloria de Dios lo interioriza al absorberlo en su glorificación.

La súplica (*ἔντευξις*) es una oración hecha con confianza más segura <sup>221</sup>. Ésta vale más por su calidad que por su objeto. Representa una profundización de la fe, una ampliación de la caridad, cuando se expresa en intercesión por los hermanos <sup>222</sup>.

216. *De or.*, 13, 4-5.

217. *Hom. in Luc.*, fragmento 49. Citado por W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal*, 205. Cf. toda su explicación.

218. Orígenes se complace en citar toda esta enumeración paulina. Cf. también *Contra Cels.*, V, 4.

219. Orígenes se acerca a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VII, 38, 4. véase supra, p. 288.

220. D. GENET, *L'enseignement d'Origène sur la prière*, 45.

221. Hay que dar a la palabra *parresia*, que emplea Orígenes, un sentido fuerte que hemos encontrado en las actas de los mártires; véase supra, p. 598. Ello explica que la palabra presente una progresión para Orígenes.

222. Esto es, por lo menos, lo que parece resultar de los ejemplos bíblicos.

La acción de gracias, en fin, «reconoce la grandeza del beneficio» o bien «descubre al bienhechor la grandeza de su munificencia». Ella representa una cima <sup>223</sup>, si es cierto que Orígenes se esfuerza en jerarquizar los términos sinónimos <sup>224</sup> encontrados ya en san Pablo.

¿A quién se dirige la oración?

A esta pregunta da Orígenes una respuesta radical, que se hizo célebre y ha sido objeto de numerosos comentarios: «Si nos fijamos en lo que es la oración, acaso veamos que no debe orarse a ningún ser creado, ni siquiera a Cristo, sino solo al Dios y Padre del universo a quien oró nuestro Salvador mismo, como hemos dicho antes, y a quien Él nos enseña a orar» <sup>225</sup>.

Y, repitiendo la enumeración paulina, Orígenes la aplica a la oración dirigida al Padre: «Le dirigimos oraciones como a Dios, nuestra súplica como a un padre, nuestra petición como a un señor, nuestra acción de gracias a Dios Padre y Señor.» No debe, sin embargo, separarse al Padre «del sumo sacerdote que fue establecido con juramento por el Padre. Él es mediador de la oración cristiana, intercesor en cuyo nombre nos dirigimos al Padre, Él nuestro abogado y nuestro hermano» <sup>226</sup>.

Esta afirmación no es única en los escritos de Orígenes. En el *Contra Celsum* <sup>227</sup> escribe: «Nosotros podemos presentar toda petición, oración, intercesión y acción de gracias al Dios supremo por el sumo sacerdote de todos los ángeles, nuestro Verbo y Dios. Podemos presentar al Logos mismo nuestras peticiones, nuestra intercesión, nuestras acciones de gracias y nuestras oraciones <sup>228</sup>, si somos capaces de apreciar la diferencia entre el sentido principal y relativo de la oración» <sup>229</sup>.

La *Conversación con Heraclides*, recientemente descubierta y publicada por J. Schérer, trae un nuevo texto de Orígenes acerca de

223. Hay que reconocer que esta cima no es muy visible. El tratado no desenvuelve una doctrina de la acción de gracias, a pesar de la importancia que le concede san Pablo. Sería menester efectuar una pesquisa minuciosa en las otras obras de Orígenes.

224. Es la afirmación de W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal*, 203. El principio es exacto, pero su aplicación no es patente en este caso.

225. *De or.*, 15, 1.      226. *De or.*, 15, 4.

227. *Contra Cels.*, v, 4.

228. Orígenes emplea los verbos correspondientes a δέησις, έντευξις, εύχαριστία, προσευχή.

229. En el mismo sentido, *Contra Cels.*, v, 11, 12; VIII, 26, 67. Cf. también *Com. in Rom.*, 8, 4.

la cuestión, en que el didáscalo restablece el equilibrio respecto a los que minimizaban el papel del Hijo y no concebían claramente la relación entre la unidad divina y la divinidad de Cristo. Orígenes <sup>230</sup> corta la cuestión diciendo: «La ofrenda eucarística se hace siempre al Dios omnipotente por mediación de Jesucristo, en cuanto comunica <sup>231</sup> con el Padre por la divinidad; hágase la ofrenda no en dos veces, sino a Dios por mediación de Dios.» En este texto se trata de la oración litúrgica.

Estas afirmaciones han dado hilo a torcer a los historiadores y teólogos, tanto más que Orígenes manifiesta por lo demás una tierna devoción a Cristo y multiplica las oraciones a Jesús, particularmente en sus homilias. Antes <sup>232</sup> había citado la última oración de Esteban dirigida a Cristo.

¿Cómo justificar esta posición doctrinal? Ciertos historiadores la explican diciendo que Orígenes se refiere sólo a la oración litúrgica, ordinariamente dirigida al Padre <sup>233</sup>. Pero hemos visto que la oración litúrgica misma conoce oraciones e himnos dirigidos a Cristo. Esta solución es ciertamente demasiado cómoda para que pueda ser satisfactoria.

Cabe igualmente que, escribiendo a Ambrosio vuelto del gnosticismo, reaccione Orígenes contra las desviaciones litúrgicas practicadas en ciertas sectas que, como hemos visto, oraban efectivamente al Hijo, «ya con el Padre, ya sin el Padre». El estudio de los apócrifos nos ha permitido encontrar una tendencia a dirigir la oración litúr-

230. *Entretien avec Héraclide*, edición y traducción de J. SCHÉREr, en «Sources chrétiennes», n.º 67, París 41960, 63.

231. Orígenes juega aquí con la palabra προσφόρου, que significa a la vez la relación de afinidad del Hijo con el Padre, pero alude igualmente a la προσφορά: la ofrenda eucarística. Cristo es por su naturaleza el oferente de la oblación al Padre.

No habría, sin embargo, que ver una función sacerdotal de la divinidad del Hijo. La interpretación de J. SCHÉREr (ibid., 63, nota 3), en tanto que es naturalmente *por su divinidad* (subrayamos nosotros) el oferente de la oblación del Padre, no nos parece exacto. Tal interpretación parece caer en la concepción de la «religión del Hijo», atribuida a ciertos padres por la autoridad de Thomassin. Sobre esta atribución, cf. P. GALTIER, *La religion du Fils*, en «Revue d'ascét. et de mystique» 19 (1938) 352-353.

232. *De or.*, 14, 6.

233. Explicación a menudo propuesta y recientemente repetida por O'MEARA, en su introducción a la traducción inglesa del libro, contra la que tomó posición J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la foi savante dans l'Église chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*, en «Revue d'Hist. eccl.» 20 (1924) 22. Por lo demás, este artículo ha hecho persistir ciertos prejuicios contra Orígenes. Cf. también H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, París 1950, p. 59, nota 76.



gica misma a Cristo<sup>234</sup>. Orígenes recordaría aquí la tradición, como el concilio de Cartago del año 397.

El autor mismo se explica acerca de su posición<sup>235</sup>. Se funda aquí en la enseñanza de Cristo que en el evangelio nos enseña a orar al Padre, señaladamente en el padrenuestro, y en el ejemplo de Cristo mismo que ora a su Padre. La razón de Orígenes parece, pues, teológica. Estriba en la distinción *κατ' οὐσίαν*<sup>236</sup> *καὶ ὑποκει- μένον*<sup>237</sup>, entre Padre e Hijo<sup>238</sup>. Se atiene a su teología trinitaria, que se refleja en la vida espiritual. La revelación del Padre nos viene por el Hijo hecho carne y Él nos conduce progresivamente al Padre.

Orígenes escribe en el comentario a san Juan: «No se puede alcanzar a Dios sin ser antes elevados, subiendo hasta la divinidad del Hijo, por la cual podemos ser conducidos como por la mano hasta la beatitud eterna.» El itinerario espiritual imita el movimiento mismo de la Trinidad. El conocimiento del Hijo y de su divinidad se acaba y consume en el Padre. Este movimiento trinitario de la economía se halla también en las anáforas. Él somete nuestra participación a la vida trinitaria, ora se trate de la oración litúrgica o personal, al movimiento que sigue el dinamismo divino y hace que «todo se remonte al Padre por el Hijo en el Espíritu, como todo procedía de Él en orden inverso»<sup>239</sup>.

Orígenes, al igual que san Pablo<sup>240</sup>, no ora a Cristo de la misma manera que ora al Padre. Ora a Cristo como al revelador y mediador del Padre. La oración a Jesús no se para en Él, sino que por Él se remonta hasta la fuente. Orígenes no empalma así la función de Logos, como si fuera finalmente absorbido por el Padre,

234. Cf. supra, p. 658-661.

235. *De or.*, 15, 2, 1. Cita más especialmente Ioh 16, 23-24; Mt 6, 9. A los que invocan la cita del Deuteronomio, 32, 43, aplicada a Cristo, «adórenlo todos los ángeles de Dios», replica Orígenes que el verbo «adorar» no tiene forzosamente el sentido fuerte de culto divino. *De or.*, 15, 3.

236. La usía puede significar la persona, uso que se encuentra en los primeros escritos de Orígenes. Sobre el estado corrompido de este texto, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956, 104.

237. *De or.*, 15, 1.

238. Observación de B. DREWERY, *Origen and the Doctrine of Grace*, Londres, 153, nota 54.

E.G. JAY (op. cit., 127, nota 3) explica la posición de Orígenes por una falta de consecuencia entre su práctica y su teoría: *He is unable to justify the practice theologically*. Observación hecha ya por P. D. HUET, *Origeniana*, PG 17, 795.

239. L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960, 364, que lo ha visto con más exactitud.

240. Primera parte, p. 282s.

sino que la sitúa en una economía cuya iniciativa viene del Padre y cuyo fin es igualmente el Padre.

Para caracterizar la oración cristiana que los hijos de adopción dirigen a su Padre, Orígenes cita seguidamente, como Clemente<sup>241</sup>, del que visiblemente depende, el versículo del salmista:

Explicaré tu nombre a mis hermanos  
y lo cantaré en medio de la junta

Este texto, unido sin duda a un himno de la liturgia antigua, podría corroborar la tesis de los que afirman que Orígenes apunta primeramente a la oración litúrgica<sup>242</sup>. La oración de la Iglesia, según Orígenes, se funda en la filiación de los hijos, unidos al Hijo de Dios por una fraternidad de gracia que por Él elevan su oración al Padre de los cielos<sup>243</sup>. Y concluye poniendo en labios de Cristo la directriz: «Es menester que ofrezcáis vuestra oración al solo Padre conmigo y por mí»<sup>244</sup>.

#### *La explicación del padrenuestro.*

Orígenes estima que Lucas y Mateo no refieren la misma oración del Señor, pues una y otra se sitúan en contextos diferentes. En esto se aparta de la opinión común. Comenta sólo el texto de Mateo. Para él, el padrenuestro esboza el esquema de toda oración cristiana<sup>245</sup>. El tratado repone primeramente, no sin digresión, la re-censión de Mateo en su contexto, lo que le ofrece ocasión de desenvolver la propedéutica de la oración. Ésta debe buscar ante todo la soledad. Orígenes distingue la oración de la sinagoga, «de la plaza pública», de la oración de la Iglesia, de la oración de la «vía estrecha», que busca el recogimiento en el retiro donde el Padre mora con su Hijo único, por lo menos, añade con una punta de humor, si nosotros cerramos la puerta<sup>246</sup>. Este retiro lo halla el creyente en el secreto de su alma, como lo afirma la palabra joánica<sup>247</sup> que

241. *Prot.*, xi, 113, 4-5. Cf. también supra, p. 718s.

242. Esta preocupación por la oración común se expresa también más adelante, 16, 1. 243. *De or.*, 15, 4. 244. *De or.*, 15, 4.

245. *De or.*, 18, 1-2. Como nota JAY (op. cit., 136, nota 3), la palabra *ὑπογραφεῖσαν* autoriza esta conclusión.

246. *De or.*, 20, 2. En el comentario sobre el Éxodo, se repite este tema: «Quiere que vayas al desierto, a la calma del silencio» (*In Ex. hom.*, 3, 3).

247. Ioh 14, 23. Cita que se repite infra, 23, 1; 25, 1. Sería interesante estudiarla en otros escritos de Orígenes.

Orígenes comenta con predilección: «Yo y el Padre vendremos a él y haremos nuestra morada en él.»

La oración debe evitar igualmente la charlatanería, que para el didáscalo alejandrino significa la dispersión de peticiones fútiles de bienes corporales y exteriores<sup>248</sup>. La verdadera oración es sencilla y una, y pide los bienes espirituales entrevistados. «Único es el bien, múltiple el mal; una la verdad, múltiple el error; una la verdadera justicia, múltiples sus remedos»<sup>249</sup>.

Al seguir el comentario del padrenuestro, nos esforzaremos en deslindar los elementos que constituyen la teología de la oración.

«Padre nuestro, que estás en los cielos.»

Orígenes pone de relieve la novedad de la oración cristiana dirigida al Padre<sup>250</sup>. Confiesa no haber hallado nunca en el Antiguo Testamento una oración que llame padre a Dios<sup>251</sup>. Dios llama a Israel hijo suyo, pero la recíproca no es verdadera. Aun cuando Dios es llamado padre por los antiguos, en ninguna parte existe «la afirmación firme e inquebrantable de esta filiación»<sup>252</sup>. Ésta pertenece a la era de la encarnación, cuando se cumplió la plenitud de los tiempos. Nos fue traída por nuestro Señor Jesucristo.

Hijo unigénito del Padre, imagen del Dios invisible, el Logos comunica a sus hermanos su filiación y hace de ellos hijos adoptivos. «Siendo imágenes de la imagen y siendo la imagen el Hijo, los santos reciben el cuño de su filiación haciéndose conformes no solamente al cuerpo glorioso de Cristo, sino también al que habita en el cuerpo»<sup>253</sup>. Esta participación se manifiesta por una inhabilitación del Logos de Dios en cada uno de los santos<sup>254</sup>. Esta presencia los transforma «por la renovación del Espíritu».

248. *De or.*, 21, 1. La exposición de Orígenes depende de la de CLEMENTE, *Strom.*, vi, 14.

249. *De or.*, 21, 2.

250. Sobre la paternidad de Dios, cf. la tesis de P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, París 1960. El autor quiere encontrar en la paternidad de Dios el lugar geométrico de todo el pensamiento de Orígenes. Tal afirmación es siempre aventurada para un autor tan complejo.

251. La misma afirmación en el comentario sobre Ioh 19, 1.5.

252. *De or.*, 22, 1.

253. *De or.*, 22, 4.

254. Sobre toda esta cuestión, que se sale de nuestro tema, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956, 126, 167-169, 212, 222.

La filiación transformante inmuniza al cristiano contra el pecado, destruye las obras del diablo, hace desaparecer la semilla mala y nos torna semilla de Dios<sup>255</sup>. La presencia del Verbo debe manifestarse en las acciones. Es esencialmente movimiento, comunicación de su propia *δύναμις*. La libertad sólo se da al hombre para la acción<sup>256</sup>. ¿Qué valdría llamar padre a Dios, si las acciones nos pusieran en contradicción con nuestra filiación? Con realismo espiritual insiste Orígenes en que las obras de los fieles, sus palabras, sus pensamientos, su perdón<sup>257</sup>, digan: «Padre nuestro que están en los cielos»<sup>258</sup>. De esta manera realizan el mandamiento de orar continuamente haciendo de «la vida entera una oración ininterrumpida»<sup>259</sup>.

Orígenes interpreta finalmente la expresión: «Padre que estás en los cielos», del alma del justo que lleva la imagen del Verbo celeste, hecho trono de Dios<sup>260</sup>. De todos modos, descarta la interpretación física, local, como si Dios pudiera desplazarse. No está circunscrito, Él, cuyo poder inefable lo circunscribe y contiene todo. Como en el *Noli me tangere*, se trata de una ascensión mística, en la que el hijo se junta con su Padre<sup>261</sup>.

«Santificado sea tu nombre.»

El comentario de Orígenes, más difuso, se esfuerza en explicar las palabras. El nombre depende de la cualidad del ser. Si puede cambiar para los hombres, es inmutable para Dios, que es

255. Cf., en el mismo sentido, *Com. in Io.*, xx, 14.

256. *In Ez.*, hom. 1, 3. La cosa ha sido puesta de relieve por H. URS VON BALTHASAR, *Le mystèrien d'Origène*, en «Recherches de science religieuse» 26 (1936) 522.

257. El perdón adquiere una significación personal para Orígenes, que escribe en Cesarea, donde es perseguido por su obispo de Alejandría. El tema se halla también en escritos contemporáneos. *Com. in Io.*, xx; *in Luc.* Muchas referencias en M. HARL, op. cit., 27.

258. *De or.*, 22, 3.

259. *De or.*, 22, 5. Ya afirmado supra, 12, 2.

260. A Orígenes no le apura la interpretación. Más adelante (23, 4) entiende el cielo de «todo santo que lleva la imagen del hombre celestial, o de Cristo, en quien están todos los luminares y estrellas del cielo que se han salvado, o de los santos en el cielo».

261. Este texto de Ioh 20, 17 es comentado a menudo por Orígenes, no solamente aquí, *De or.*, 23, 2, sino en *Com. in Io.*, xix, 1; *In Lev.* hom., 9, 5; *Entretien avec H.*, 8, 10, 14. Para su interpretación, cf. J. CREHAN, *The Dialektos of Origen and John* 20, 17, en «Theological Studies» 11 (1950) 368-373.

el Existente. El fiel santifica el nombre «participando en el efluvio divino»<sup>262</sup>, por el conocimiento verdadero y elevado de la esencia de Dios. Está protegido contra los enemigos, levantado por la fuerza de Dios en que participa.

«Venga tu reino.»

Orígenes da primeramente a la petición una significación interior: En el alma de los perfectos reina el Padre con Cristo, como en una ciudad, por la inhabitación, afirmada aquí de nuevo. El maestro alejandrino rechaza los sueños milenaristas, no menos que una concepción materialista del reino. Esta presencia de Dios no solamente es incompatible con el reino del pecado, sino que debe afirmarse por los frutos del Espíritu, «a fin de que el Señor pueda pasarse en nosotros como en un paraíso espiritual»<sup>263</sup>; Él reinará solo en nosotros con Cristo»<sup>264</sup>.

Hallamos aquí el tema del retorno al paraíso por la restauración de Cristo<sup>265</sup>. La exposición de Orígenes insiste sobre la ascesis cristiana, con una punta respecto de la vida sexual, encontrada ya en el monaquismo primitivo. Al que objete: ¿Por qué repetir estas peticiones una vez que han sido escuchadas?, Orígenes responde que deben repetirse hasta la consumación. El hombre está «en camino hacia la perfección si, olvidando el camino recorrido, se tiende hacia delante con todo su ser»<sup>266</sup>. El autor apunta la significación escatológica de esta petición, que cuadra con su mística del martirio.

«Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo.»

La explicación de Orígenes se atiene más al complemento «así en la tierra como en el cielo», que al análisis de la voluntad divina. «Los que oramos estamos aún sobre la tierra y pensamos que todos los habitantes de los cielos cumplen allí la voluntad de Dios»<sup>267</sup>. Pedimos, pues, asemejarnos desde aquí bajo a los seres

262. *De or.*, 24, 4.

263. Tema que se repite en *In Lev., hom.*, 5, 1.

264. *De or.*, 25, 3.

265. Cf. igualmente *In Gen.*, fragmento, PG 12, 100.

266. *De or.*, 25, 2, Orígenes alude al tema de la marcha, sobre el que volveremos en nuestra conclusión.

267. *De or.*, 26, 1.

celestiales y llevar como ellos la imagen celestial, realizando plenamente lo que hacemos de manera incompleta»<sup>268</sup>.

Luego alegoriza el alejandrino: el cielo es Cristo, la tierra la Iglesia, concepción que le es muy querida. «Cada miembro de la Iglesia debe pedir hacer la voluntad del Padre como la hizo Cristo, que vino a cumplir la voluntad del Padre y la cumplió enteramente»<sup>269</sup>.

El cumplimiento de la voluntad de Dios nos hace adherirnos a Él, nos hace un espíritu con Él. Orígenes cita aquí el texto paulino<sup>270</sup> que no se cansa de comentar: «El que se une al Señor se hace un solo espíritu con Él.» Esta unión íntima es espiritual y personal. Ella deja trasladarse la imagen del matrimonio, no menos familiar al autor<sup>271</sup>.

Orígenes da a su explicación un alcance escatológico al comentar la cita de Mateo: «Todo poder me ha sido dado en el cielo y sobre la tierra.» Este poder lo ejerció el Verbo primeramente en el cielo. Lo comunica a su naturaleza humana «por su humillación y su obediencia hasta la muerte»<sup>272</sup>. La cruz de Cristo que lleva a la resurrección ocupa el centro de la teología espiritual de Orígenes. El fiel se asocia al misterio de Cristo por la oración que le comunica el poder de Cristo y lo conduce «al fin bienaventurado que está en su poder»<sup>273</sup>.

En esta oración está incluida una súplica por nuestra conversión y la conversión del pecador, que es tierra, mientras el que cumple la voluntad divina es cielo. «Si, pues, somos aún tierra a causa del pecado, pidamos para nosotros que la voluntad de Dios nos cambie, como ha hecho con aquellos de entre nosotros que se han hecho cielo o son cielo»<sup>274</sup>. Lo mismo cabe decir de todos los pecadores. El padrenuestro pide que, por su conversión, la tierra se convierta en cielo.

268. *De or.*, 26, 2. Orígenes admite que los demonios habitan los lugares celestiales, *De princ.*, II, 9; aquí responde a la objeción: «¿Cómo se hace la voluntad de Dios en un cielo en que moran los espíritus de maldad?» *De or.*, 26, 3. El Alejandrino responde que no es el lugar, sino las disposiciones del corazón, lo que hace a los elegidos o a los demonios, *De or.*, 26, 5.

269. *De or.*, 26, 3.

270. 1 Cor 6, 17.

271. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, en «Recherches de science rel.» 26 (1936) 525.

272. *De or.*, 26, 4.

274. *De or.*, 26, 6.

«*El pan nuestro sobresustancial dánosle hoy.*»

El comentario de Orígenes manifiesta el rigor de su exégesis. Primeramente, por un estudio semántico, establece el sentido del *ephapax* ἐπιούσιος, con un rigor filológico sorprendente para la época. Fiel a su método exegético, desecha la interpretación literal de pan de cada día, que mira como «un error», para descubrir su significación espiritual. El verdadero pan es el que alimenta al hombre verdadero, creado a imagen de Dios; el pan que eleva a quien de él se alimenta hasta la semejanza con el creador y lo hace partícipe del poder y de la inmortalidad de Cristo <sup>275</sup>.

Para Orígenes este pan sobresustancial es el Logos que responde plenamente a la naturaleza racional del hombre y está empantado con su sustancia misma; Él le trae la salud, la buena constitución, la fuerza del alma, y comunica, a quien de Él se alimenta, su propia inmortalidad, que nos transforma en Dios <sup>276</sup>. No hay alusión a la eucaristía.

El presbítero alenandrino retiene el sentido de sobresustancial de ἐπιούσιος: el pan sobresustancial es el Verbo bajado del cielo <sup>277</sup>; y el sentido de pan de mañana: pedimos «el pan propio del siglo futuro» <sup>278</sup>, lo cual da a la petición un colorido escatológico.

«*Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.*»

Orígenes comienza haciendo el inventario de nuestras deudas respecto de los otros, de nosotros mismos, de Dios, de Cristo y del Espíritu. Existen igualmente deudas con las viudas, con los miembros de la jerarquía y, para los casados, respecto del cónyuge. Así pues, todos los hombres son deudores. Son igualmente acreedores. El recuerdo de nuestras deudas sobre todo respecto a Dios debe hacernos indulgentes, pues de lo contrario sufriremos la suerte del deudor insolvente de que habla la parábola <sup>279</sup>.

275. *De or.*, 27, 2.

276. Orígenes dice: θεοποιηθῶμεν, *De or.*, 27, 2, 9.

277. *De or.*, 27, 2.

278. *De or.*, 27, 13.

279. *De or.*, 28, 7. La parábola había sido citada por san CIPRIANO: *De dom. or.*, 22.

Luego hace el autor una digresión bastante larga sobre el poder de la Iglesia para perdonar los pecados. Orígenes critica a los sacerdotes que, a la ligera, por una simple oración, presumen remitir los pecados de idolatría, de adulterio y fornicación <sup>280</sup>.

«*No nos llesves a la tentación, mas libranos del maligno*» <sup>281</sup>.

El maestro alejandrino siente claramente las dificultades que suscita esta petición. ¿Cómo podemos pedir escapar a la tentación, siendo así que la vida del hombre sobre la tierra es sólo tentación? <sup>282</sup> A Orígenes le cuesta poco apoyar con textos bíblicos este axioma de Job. ¿Qué significa entonces la petición del padrenuestro, si Dios tienta en cierto modo a todos los hombres <sup>283</sup>, a los apóstoles mismos, a ricos y pobres, a robustos y poderosos?

La respuesta es: «Pedimos ser librados de la tentación; no sustraernos a ella, cosa imposible para los hombres sobre la tierra, sino no sucumbir cuando somos tentados» <sup>284</sup>. Resta explicar cómo Dios, que es bueno, puede inducir a la tentación. La tentación que Dios permite es sólo una prueba del libre albedrío, sobre el que insiste Orígenes una vez más <sup>285</sup>. La tentación revela ante Dios y los hombres las disposiciones profundas y ocultas del corazón.

La oración desempeña aquí en cierto modo una función preservativa. Pone al fiel en guardia, a la defensiva, «de modo que no sea cogido desapercibido» <sup>286</sup>. Es a par confesión de la flaqueza humana y acto de confianza en la gracia de Dios; ésta coopera y viene en socorro del hombre que hace lo que está en su mano y se ha purificado a través del «asco del pecado codiciado» <sup>287</sup>. Es de notar de paso la doctrina tan equilibrada de la gracia que se encuentra en Orígenes.

Dios nos libra del maligno, no porque nos sustraiga a la lucha, sino dándonos la victoria por la perseverancia, como sucedió con

280. *De or.*, 28, 10. Cuestión frecuentemente tratada. En las bibliografías antes citadas se hallarán todas las indicaciones necesarias.

281. Como la mayoría de los padres griegos, Orígenes lee «maligno», no «mal».

282. *Iob* 7, 1. *De or.*, 29, 2. 283. *De or.*, 29, 3.

284. *De or.*, 29, 9. 285. Cf. supra, p. 733s.

286. *De or.*, 29, 19.

287. *De or.*, 29, 13. La traducción es de URS VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, loc. cit., 538.

Job y con Cristo mismo <sup>288</sup>. El hombre es asaltado por el maligno, pero la fe, la oración, «la contemplación de la verdad» de quien se ejercita en ser espiritual lo inmunizan contra estos asaltos <sup>289</sup>.

### Condiciones de la oración.

Como los tratados de Tertuliano y Cipriano, el de Orígenes termina con reflexiones acerca de la actitud y disposiciones requeridas para la oración, sobre el lugar en que se debe orar, sobre la orientación y los tiempos favorables a la oración <sup>290</sup>.

Orígenes vuelve primeramente sobre un punto ya antes desarrollado; la oración exige una preparación, que consta de recogimiento, concentración de la atención y perdón de las injurias <sup>291</sup>. «Hay que elevar el espíritu antes que los ojos.» La actitud normal es estar de pie con los brazos levantados en la actitud de las orantes representadas en las catacumbas, la misma que tomaban sin duda los fieles de Alejandría y Cesarea.

Existen otras actitudes. La que consiste en extender los brazos con los ojos levantados al cielo es seguramente preferible a todas las otras, porque expresa «en el cuerpo la imagen de las disposiciones del alma» <sup>292</sup>, particularmente su deseo del cielo. Los brazos levantados se refieren en Orígenes ora a la oración de Moisés, ora al sacrificio de la cruz <sup>293</sup>.

Las circunstancias de enfermedad o trabajo pueden imponer otra cosa, nota Orígenes, con un gran sentido de la realidad. «Si estamos en el mar o nuestros negocios nos impiden retirarnos para vacar a nuestro deber de orar, podemos hacerlo sin ninguna actitud exterior» <sup>294</sup>.

Como Tertuliano, Orígenes conoce la oración de rodillas. Ésta se impone al que «confiesa delante de Dios sus propios pecados, suplicándole lo cure o se los perdone» <sup>295</sup>. Es el símbolo de aquella

288. Sobre la tentación de Cristo en la antigua literatura cristiana, cf. el penetrante análisis de M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, París 1962.

289. *De or.*, 30, 3. 290. *De or.*, 31-33.

291. *De or.*, 31, 2; cf. *ibid.*, 2, 2; 9, 1.

292. *De or.*, 31, 2. Esta interpretación simbólica se encontraba ya en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VII, 40, 1.

293. *In Num.* hom. 13, 4. *In Ex.*, hom. 3, 3; 11, 4.

294. *De or.*, 31, 2. 295. *De or.*, 31, 3.

postración y sujeción de que habla san Pablo: «Por eso, doblo las rodillas delante del Padre de quien toda paternidad toma nombre en el cielo y en la tierra» <sup>296</sup>. La genuflexión espiritual de que se trata es la sumisión de todas las criaturas que adoran a Dios en nombre de Jesús, y se humillan delante de Él.

Hallamos en Orígenes las dos significaciones de genuflexión encontradas ya en Tertuliano, el aspecto de penitencia y el de adoración.

Como Tertuliano, el didáscalo de Alejandría habla seguidamente del lugar de la oración: «Es de saber que todo lugar es adecuado para la oración de quien ora debidamente» <sup>297</sup>. Para cumplir este acto de piedad con calma y sin turbación, es bueno escoger, si es posible, en la propia casa un lugar consagrado a la oración. Aquí tenemos la prueba de que existían en tiempo de Orígenes oratorios en las casas privadas de los cristianos. Los lectores de Orígenes parece que tenían cierto *standing*.

El lugar en que se reúnen los fieles posee una cualidad muy particular: está consagrado por la presencia invisible de Cristo, de los ángeles y santos de la asamblea de los creyentes. «He aquí lo que hay que pensar de los ángeles: el ángel del Señor anda en torno de los que le temen y los libra del peligro. Jacob dice verdad no solamente hablando de sí mismo, sino también de todos los que sirven a Dios cuando dice: El ángel me libraré de todo mal. Se puede, por tanto, afirmar que en la congregación de los santos hay dos iglesias, la de los hombres y la de los ángeles» <sup>298</sup>.

Por muy importante que sea en su teología, no tenemos por qué desarrollar aquí la angelología de Orígenes <sup>299</sup>; para él, el mundo invisible es tan presente como el mundo visible. La presencia de los ángeles en la asamblea o congregación de los fieles atestigua el carácter oficial de la oración litúrgica. Como en el Apocalipsis, es una participación en la liturgia celestial y se une al culto tributado a su Dios por la creación entera <sup>300</sup>.

296. *Eph* 3, 14-15.

297. *De or.*, 31, 4. Orígenes se plantea la cuestión de si es conveniente que los esposos oren en su alcoba. Una vez más señala en la vida conyugal un exceso que no se encuentra en el evangelio, y recuerda los medios de los *Hechos* apócrifos.

298. *De or.*, 31, 5. *In Luc.*, hom. 23.

299. Para este estudio, cf. J. DANÉLOU, *Origène*, París 1948, 219-242.

300. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln...*, 75.

*La orientación de la oración.*

Orígenes se explica seguidamente sobre la orientación de la oración. Su explicación se da la mano con la de Tertuliano y Clemente de Alejandría<sup>301</sup>. «¿Quién no convendrá inmediatamente que debemos orar mirando hacia oriente, que es símbolo del alma que mira hacia la verdadera luz?»<sup>302</sup>.

La tradición mencionada aquí se refiere a la oración privada y nos informa sobre la piedad de los primeros cristianos. Entre los judíos existía el uso de orientar las sinagogas hacia Jerusalén. Para Orígenes, como para Tertuliano, la significación simbólica de esta orientación es Cristo, sol del nuevo universo que es la Iglesia. Las actas de Hiparco y Filotea añaden que Hiparco había pintado una cruz sobre la pared oriental de su casa, donde hacía oración siete veces al día. Esta cruz tenía una significación escatológica: era el trofeo de victoria que acompañaría a Cristo en su retorno<sup>303</sup>.

*Las partes de la oración.*

El tratado vuelve sobre las partes que constituyen la oración. Orígenes las expone con ejemplos sacados de la Escritura, precisando que cada una de ellas puede constituir una oración completa. «He aquí cuáles son estas partes: al comienzo, como prólogo de la oración, es menester glorificar según nuestras fuerzas a Dios por Cristo que es glorificado con Él, en el Espíritu Santo alabado con Él.»

La doxología que comienza y acaba toda oración es trinitaria. Ella da su dimensión teologal a la oración, al dirigirse al Padre por Cristo en el Espíritu, y resume en cierto modo la economía de la salud. En las homilias de Orígenes, con exclusión de sus otros escritos, se hallan algunos ejemplos de doxología. En las homilias conservadas en griego, esta doxología se refiere siempre a Cristo; las que se nos han conservado en latín traen solamente doxologías a Cristo, pero es curioso que las conocen también dirigidas al Padre, más raras veces al Espíritu Santo o a la Trinidad entera<sup>304</sup>. Ello

301. Orígenes alude también a ello en *In Num.*, hom. v, 1. Para TERTULIANO *De praescriptione*, 16; para CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VII, 7, 43.

302. *De or.*, 32. 303. Según PETERSON, *Frühkirche...*, 15-35.

304. Cf. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 626-627.

plantea por lo demás la cuestión tratada más arriba: ¿A quién se dirige la oración?

La acción de gracias era demasiado frecuente en la Biblia para exigir una larga exposición. Ella hace memoria de los beneficios personales o colectivos. En cuanto a la confesión de los pecados, Orígenes prefiere distinguir, como en el comentario al padrenuestro, la curación y la remisión de los pecados, dado que la culpa tiene dos puntas: hiere al hombre y ofende a Dios. En cuanto a la petición, Orígenes repite una vez más que hay que pedir «los bienes grandes y celestiales para sí mismo y para los otros»<sup>305</sup>.

Tal es este breve tratado que termina con una petición de intercesión a Ambrosio y Taciana por el autor, para que éste comprenda mejor el valor de la oración. El tratado es esencialmente práctico. El autor está en él cerca de la vida diaria y solícito de lo que es humanamente realizable. Sabe responder a las objeciones corrientes. Hallamos en él la exégesis alegórica, cara a Orígenes, su extraordinario conocimiento de la Escritura, su sentido del texto y de las palabras bíblicas y su gusto por el sentido espiritual. E.G. Jay se ha esforzado en trazar un inventario de los textos que delatan una experiencia mística. Tiene que reconocer que su cosecha es escasa<sup>306</sup>. No hay que perder nunca de vista que nos hallamos en presencia de un escrito de circunstancias, que responde a objeciones, especie de catequisis, cercana a la iniciación cristiana. Las anotaciones teológicas que aparecen como digresiones sólo pueden esclarecerse y adquirir toda su significación a la luz de los otros escritos que las sitúa, según la palabra de Völker<sup>307</sup>, en su lugar geométrico. Necesitamos, pues, reponer el tratado de la oración dentro de la teología espiritual de este hombre que fue ante todo un hombre de oración.

## LA ORACIÓN EN LA TEOLOGÍA DE ORÍGENES

Aquí sólo puede tratarse de esbozar un trabajo digno de tentar algún investigador, e indicar los aspectos múltiples de un pensamiento que sería temerario querer reducir a un denominador común.

305. *De or.*, 33, 1.

306. E.G. JAY, op. cit., 68-69.

307. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal*, 198.

*De la predicación a la oración.*

En el tratado de la oración muestra Orígenes que el Logos es el alimento de las almas vivas. Como catequista, como sacerdote luego en Antioquía, y finalmente en Cesarea, Orígenes ejerció el ministerio de la palabra de Dios. Distribuyó a los fieles el pan de la Escritura, consciente, como dice él mismo, de que los doctores son los «labios de Cristo»<sup>308</sup>, el «salterio de Cristo»<sup>309</sup>, y la doctrina, el «templo del Verbo»<sup>310</sup>. En este templo se renueva cada día — Orígenes predica de hecho cada día — el milagro de la multiplicación de los panes, del Pan distribuido por mano de los apóstoles<sup>311</sup>.

Para percibir el sentido de la Escritura, el predicador, lo mismo que el oyente, debe, como para el pan, romper la letra y alcanzar el espíritu<sup>312</sup>. «¿Qué inteligencia no necesitamos para recoger, entre los restos vulgares de la letra (lentos, sin embargo, de tesoros) la Palabra que entre ellos se esconde, y recibirla dignamente?»<sup>313</sup>.

La inteligencia de la Escritura pide, más que estudio, la frecuentación y la intimidad con Cristo. «Nadie puede comprender el sentido — dice Orígenes<sup>314</sup> — del Evangelio de Juan, si no ha descansado sobre el pecho de Jesús, si no ha recibido de Jesús a María, de manera que ella se haya hecho igualmente su madre. Es menester ser grande hasta ser otro Juan y, como Juan, hacerse llamar Jesús por Jesús.»

Lo más necesario para comprender la Escritura es la oración. Orígenes se lo escribe a Gregorio en una de las raras cartas conservadas de él<sup>315</sup>. «En cuanto a ti, señor hijo, aplícate ante todo a la lectura de las divinas Escrituras, pero aplícate. Porque necesitamos mucha atención los que leemos las letras divinas, no sea que hablemos de ellas o las gustemos inconsideradamente. Aplícate a la lectura de las divinas Escrituras con fe y con buena voluntad agra-

308. *Com. in Ps.* 39, 10, PG 12, 1411. Para facilitar la búsqueda del lector, indicaremos para las citas las ediciones corrientes.

309. *Com. in Ps.* 48, 4-5, PG 12, 1443.

310. *Com. in Ps.*, 5, 8-9, P G12, 1170.

311. *Com. in Mat.*, 11, 2, PG 13, 906. Todos estos textos se hallan en H. URS VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, en «Rech. de sc. rel.» 26 (1936) 546.

312. *In Gen.*, hom. 12, 5, PG 13, 228-229.

313. *Com. in Io.*, 1, 6, GCS 4, 8-9.

314. *Ibid.*

315. *Epist. ad Greg.* 4, PG II, 92.

dable a Dios. Llama sobre lo que encierran y el portero te abrirá, el portero de quien Jesús dijo: “El portero le abre.” Al aplicarte a la lectura divina, busca cuidadosamente y con espíritu de fe lo que a muchos se les escapa, el espíritu (voûv) de las divinas Escrituras. No te contentes con llamar y buscar. Lo más importante para alcanzar la inteligencia de las letras divinas es la oración. El Salvador nos exhorta a ella no solamente cuando dice: “Llamad y abriros han”, sino también: “Pedid y se os dará.”»

La predicación, como la lectura de la Escritura, debe ser una oración, en el sentido de la búsqueda de una presencia, para el predicador lo mismo que para la comunidad, de una disponibilidad para con la palabra viva. Orígenes termina una homilía diciendo: «Estas palabras son igualmente un cántico de alabanza y ésa es toda la teología»<sup>316</sup>.

La oración no está tampoco ausente de los grandes comentarios. En su dedicatoria del libro xx del comentario de san Juan al mismo Ambrosio a quien dedicó el tratado de la oración, dice Orígenes: «Pidamos a Dios recibir de la plenitud del Hijo de Dios para descubrir todos los puntos que vamos a examinar. Envíenos Dios su Logos, manifiéstese este Logos mismo, para contemplar, por la gracia del Padre, su profundidad»<sup>317</sup>.

Orígenes interrumpe a menudo su homilía por una oración al Espíritu, y la acaba necesariamente por una doxología. Se detiene también para pedir a la comunidad que ore con él. Interrumpe una homilía para rogar a Jesús le abra los ojos del alma y le conceda comprender la Escritura:

Roguemos al Señor, roguemos al Espíritu Santo para que se digne disipar toda nube, toda tiniebla, que por nuestros pecados pudiera oscurecer nuestra vida; dénos Él una inteligencia espiritual y maravillosa de la ley, según la palabra de aquel que escribió: «Desvela mis ojos y contemplaré las maravillas de tu ley»<sup>318</sup>.

En otros pasajes, la petición de luz es aún más explícita:

Pidamos al Señor que nos dé una inteligencia más clara de sus otras profecías, que abra más nuestros sentidos a la verdad, para que

316. *Com. in Ps.* 117, 14, PG 12, 1581. Apud H. URS VON BALTHASAR, *Esprit et Feu*, 1, París 1959, n.º 12.

317. *Com. in Io.*, 20, 1, GCS 4, 327.

318. *In Lev.*, hom. 1., P G 12, 406. Hemos reunido cierto número de textos semejantes en *Prières des premiers chrétiens*, n. 57-62.

podamos considerar en el Espíritu lo que ha sido escrito por el Espíritu, expresando en términos de espíritu las realidades del espíritu, según Dios y el Espíritu Santo, y nos haga comprender lo que inspiró en Cristo Jesús, nuestro Señor, a quien pertenecen la gloria y el poder. Amén <sup>319</sup>.

A veces son gracias de santidad las que pide, el reino de Cristo, la beatitud en oraciones sugeridas o explícitas. Para Orígenes, la predicación es siempre una venida actual, una presencia real de Cristo en la comunidad congregada en su nombre. Esta venida se hace personal: «Preparemos en nosotros un corazón sin mancha, a fin de que el Señor Jesús pueda entrar con gozo y gratitud en el mundo de nuestro corazón y pedirnos hospitalidad» <sup>320</sup>.

Hay que violentarse para no multiplicar los ejemplos. Estas oraciones, dirigidas ordinariamente a Cristo, a pesar de todo lo que anteriormente dijera, lo invocan como rey, amigo y esposo <sup>321</sup>. Orígenes gusta de decir: «Jesús mío», sin que la expresión caiga jamás en la menor niñería. Atestigua, por lo contrario, una «ternura profunda, viril, discreta, infinitamente respetuosa, pareja a la de san Pablo, san Pedro, san Juan y los mártires que Orígenes soñaba seguir hasta el supremo amor» <sup>322</sup>.

Orígenes reúne toda la serie de símbolos que describen la venida de Cristo al corazón de los fieles a lo largo de su comentario del Cantar de los cantares.

He aquí, en efecto, cuáles son las palabras del rey: «Yo habitaré en ellos y en ellos me pasearé.» Se trata ciertamente de los que abren con suficiente anchura su corazón al Verbo de Dios, para que pueda decirse que se pasea en ellos, es decir, en los espacios ensanchados de una inteligencia y conocimiento más extensos.

La Escritura dice también que el rey se acuesta en el alma de que el Señor mismo habla por el profeta: «¿Sobre quién descansaré, sino sobre el humilde y tranquilo que tiembla a mis palabras?» Así pues,

319. *In Num.* hom. 16, 9, PG 12, 702. Cf. también *In Ex.*, hom. 2, 4, PG 12, 310. *In Lev.*, hom. 6, 4, PG 12, 411.

320. *In Ios.*, hom. 24, 3, PG 12, 941.

Podría añadirse este otro texto: «Y ahora, si queréis, en esta iglesia y en esta reunión, podéis ver al Señor», *In Luc.*, hom. 32, PG 13, 1884.

321. Cf. J. LEBRETON, *Histoire...*, II, 241, que trae ejemplos.

322. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, 47.

Se hallará el inventario de estas expresiones en la introducción del padre DE LUBAC a las *Homélies sur la Genèse*, París 1944, 27-28, en *Sourcees chrétiennes*, n.º 7. Cf. también F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez O.*, 103, 105.

este rey, que es el Verbo de Dios, tiene su lecho en el alma que aborda ya la perfección, por lo menos si no tiene defecto, sino que está por lo contrario llena de santidad, de piedad, de fe, de caridad, de paz y de toda virtud. Entonces, en efecto, el rey se complace en acostarse en ella y descansar. A esta alma le decía el Señor: «Yo y mi Padre vendremos, cenaremos con ella y en ella haremos nuestra morada.» ¿Dónde cena, pues, Cristo con su Padre? ¿Dónde fija su morada, dónde reposa?

Bienaventurada anchura de esta alma, bienaventurados cojines de este espíritu, donde el Padre y el Hijo y con ellos, yo no lo dudo, el Espíritu Santo se acuestan, cenan y hacen su morada. ¿De qué riquezas, de qué bienes no se alimentan tales convidados? La paz es su primer alimento, la humildad les es servida con la paciencia, la mansedumbre con la dulzura y, lo que es para ellos la más alta suavidad, la pureza del corazón. En este banquete la caridad ocupa el primer lugar <sup>323</sup>.

Estas efusiones místicas, esta devoción a la humanidad y persona de Jesús, que hacen pensar en un san Bernardo o en el *Poverello* de Asís expresan la piedad de Orígenes. Es menester no ver en ellas como la franja u orla de su comentario, sino el centro de su inteligencia bíblica, la confesión de su intuición de una presencia. Orígenes encuentra al Logos crucificado en la Escritura. Para él, el texto «respira»: «Siente vibrar el corazón de la palabra divina, encarnada en el cuerpo de humildad que son las letras y volúmenes» <sup>324</sup>.

### *La oración litúrgica* <sup>325</sup>.

En tiempo de Orígenes, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística se distinguen todavía claramente en Cesarea. La primera se da todos los días, la segunda está limitada al domingo. Respecto de la misa propiamente dicha, el maestro alejandrino nos ofrece algunas indicaciones. Comienza por oraciones comunes encontradas ya en Justino, seguidas del ósculo de paz <sup>326</sup>. Los datos de Orígenes sobre la oración eucarística misma, que él llama sucesivamente *ἔντευξις*, *εὐχή*, *εὐχαριστία*, son preciosos.

323. *Com. in Cant.*, 2, 10, P G 13, 139.

324. H. URS VON BALTHASAR, *Esprit et Feu*, 1, 1959, 31.

325. Sobre la cuestión del culto cristiano en Orígenes, cf. J. DANIELOU, *Origène*, 42-52.

326. *Com. in Rom.*, 10, 33, PG 14, 1282-1283. *Com in Cant.*, 1, PG 13.86.



Damos gracias al creador del universo, comemos los panes ofrecidos con acción de gracias (εὐχαριστία) y oración sobre la oblata, panes que por la oración (εὐχή) se convierten en cosa santa y santifican a los que los toman con buenas disposiciones<sup>327</sup>.

Así pues, la oración eucarística está dirigida al Dios creador, como en Justino. Comprende acción de gracias y oración de petición, y opera la consagración de la oblata.

Orígenes vuelve sobre la oración eucarística en la *Conversación con Heraclides*<sup>328</sup>, como anteriormente vimos<sup>329</sup>. Allí recuerda las normas que regulan la oración litúrgica: «Parecerá audaz lo que voy a decir: cuando oramos, tenemos que atenernos a las normas establecidas.» La libertad de improvisación que existía aún debía moverse dentro de este canon, que establecía las líneas esenciales. La norma tradicional que recuerda Orígenes, como más tarde el concilio de Cartago, es dirigir la oración eucarística al Padre por mediación de su Hijo. Ello demuestra hasta qué punto es Orígenes hombre de iglesia.

El didáscalo alejandrino conoce igualmente la epiclesis, pues habla de «los panes sobre los que han sido invocados (ἐπικέληται) los nombres del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»<sup>330</sup>. Se trata sin duda de la estructura trinitaria que se manifestaba en el desarrollo de la oración anafórica y en la doxología final.

La celebración eucarística se sitúa en el ciclo del año litúrgico cuyas fiestas recuerda Orígenes: los domingos, los viernes, pascua y pentecostés<sup>331</sup>. Repitiendo una tema de Clemente de Alejandría, el presbítero alejandrino afirma que la vida del cristiano es una oración y fiesta continua. El que cumple su deber y ora sin cesar por una vida ofrecida como oblación incruenta, celebra verdaderamente la fiesta<sup>332</sup>.

Y esta fiesta es una perpetua celebración del misterio pascual. Todos los días son, consiguientemente, domingos para él<sup>333</sup>, porque toda su existencia se alimenta de las riquezas de la pasión de Cristo<sup>334</sup>. Los misterios de Cristo, de su pasión y resurrección son

327. *Contra Cels.*, VIII, 33. 328. *Entretien...*, 4.

329. Cf. supra, p. 738.

330. *Com. in Cor.*, [75], en «Journal of Theol. Stud.» 9 (1908) 502.

331. *Contra Cels.*, VIII, 22, PG 11, 1541.

332. *Ibid.*, VIII, 21, PG 11, 1549.

333. *Ibid.*, VIII, 22, PG 11, 1549.

334. Cf. la exposición del padre DE LUBAC, *Histoire et esprit*, 87.

vividamente por el hombre espiritual. Esta espiritualización, lejos de oponerse al culto litúrgico, lo supone y no puede existir sin él. Por más que el cristiano se levante a la oración silenciosa, siente siempre necesidad de volver a la oración vocal y a la oración de la comunidad, que sirven de sostén al movimiento de su ascensión.

La estructura sacramental sirve de soporte a la mística de Orígenes. La ascensión espiritual recibe su ritmo de la ascensión sacramental y posee la misma estructura que la gracia bautismal<sup>335</sup>. Es una renuncia necesariamente renovada, una donación a Dios que ha de repetirse siempre.

### *El culto interior*<sup>336</sup>.

Cristo abolió el templo de piedra y el culto exterior para sustituirlo por el culto «en espíritu y en verdad». La Iglesia posee en adelante «el templo superior y trascendente, el cuerpo puro y santo de nuestro salvador Jesucristo»<sup>337</sup>. La presencia de Dios, ligada antaño al templo material, a partir de la encarnación habita en la humanidad de Jesús y en la Iglesia. La comunidad cristiana sucede al templo de la antigua alianza.

Orígenes no escribió una síntesis eclesiológica<sup>338</sup>. Hemos podido medir el lugar que, en su tratado de la oración, ocupa la comunión de los santos. La Iglesia es el cuerpo de Cristo. Tocar a la Iglesia es tocar la carne de Cristo. «El bautismo que agrega al cuerpo de la Iglesia es comparado por Orígenes al contacto directo de la humanidad del Salvador»<sup>339</sup>. Es una unción que hace participar en el sacerdocio de Cristo<sup>340</sup>. La hostia o víctima es el cristiano, sus actos, su corazón, su persona, su vida ofrecida.

Este culto interior de la existencia cristiana — ya desarrollado por san Pablo y san Pedro, a quienes Orígenes cita a lo largo de su explicación — se halla más especialmente en el *Contra Celsum*,

335. Este aspecto ha escapado a W. VÖLKER. Pero ha sido ilustrado por K. RAHNER, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, en «Zeitschrift für Ascese und Mystik» 7 (1932) 205-223.

336. Para la redacción de este párrafo nos hemos ampliamente aprovechado de los dos notables artículos de H. URS VON BALTHASAR, *Le mystèrien d'Origène*, en «Recherches de sc. rel.» 26 (1936) 513-562, y 27 (1937) 38-64.

337. *Contra Cels.*, VIII, 18, PG 11, 1545.

338. Está esbozada por H. URS VON BALTHASAR, *ibid.*, 27 (1937) 40.

339. H. URS VON BALTHASAR, loc. cit., 45. *In Lev.* hom. 4, 8, GCS, 6, 327.

340. *In Lev.*, hom. 9, 9, GCS, 6, 436.

donde el autor responde a la acusación de impiedad acostumbrada, según la cual los cristianos no participaban en el culto de la ciudad. Celso hacía sospechosos a los cristianos de sustituir los altares, estatuas y templos de la ciudad por conciliábulos ocultos.

Celso no ve que entre nosotros el alma del justo es un altar sobre el cual se ofrecen en verdad y en espíritu (νοητῶς) sacrificios de olor agradable, las oraciones presentadas por una conciencia pura. Por eso dice Juan en el Apocalipsis: «Los perfumes son las oraciones de los santos.» Y el salmista: «Elévese hacia ti mi oración como el incienso.»

Las estatuas y ofrendas que convienen a Dios no se hacen por mano de artesanos, sino que se funden y esculpen en nosotros por el Logos de Dios: son las virtudes por las que imitamos al primogénito de toda la creación, modelo de justicia y templanza, de fortaleza y prudencia y de las otras virtudes. Los que adquieren según el Verbo divino la templanza, la justicia, la fortaleza, la prudencia, la piedad y las otras virtudes son las estatuas que honran, según estamos persuadidos, al modelo de todas las estatuas, imagen del Dios invisible, al Dios monógono.

Los que se han desnudado del hombre viejo con sus actos y se han revestido del hombre nuevo que se renueva en el conocimiento (γνώσις) a imagen de su Creador, llegan a asemejarse a la imagen del mismo creador y esculpen en sí mismos estatuas como las quiere el Dios que reina sobre todos...

Así, cada justo que imita en lo que puede al Salvador presenta una estatua a imagen del creador; la realiza contemplando a Dios con un corazón puro, convirtiéndose en una copia de Dios. En suma, todos los cristianos se esfuerzan en construir a Dios altares y estatuas no inanimadas y privadas de razón, sino capaces de recibir el espíritu de Dios, que habita en las virtudes de estas estatuas y en el alma conforme a la imagen del creador, como en su casa. Así, el espíritu de Cristo habita, si puedo decirlo, en sus imágenes<sup>341</sup>.

El tema del culto interior, de las «hostias vivientes»<sup>342</sup>, se funda, por ende, en la presencia de Dios y de Cristo en el corazón de los justos, como lo muestra lo que sigue de la explicación. Orígenes desenvuelve una vez más la tesis de la inhabitación, que hace del cuerpo del justo el templo de Dios. Las citas que le son familiares las conocemos ya por el tratado de la oración.

341. *Contra Cels.*, VIII, 17, 19, PG 1540-1545.

342. Orígenes tiene la bella expresión: *primitiae immolationis*, *In Num.*, hom. 11, 9, citada por W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 208.

El Verbo de Dios quiso enseñar esta verdad dando a Dios a los justos: «Yo habitaré en ellos y me pasearé<sup>343</sup>, yo seré Dios de ellos y ellos serán mi pueblo.»

Y el Salvador: «Si alguno oye mis palabras y las cumple, yo y mi Padre vendremos a él y haremos en él nuestra morada»<sup>344</sup>.

Hallamos aquí una vez más la triple presencia cara a Orígenes de Dios y de Cristo: en la Escritura, en la Iglesia y en el fiel.

Pero hay más que presencia, hay unión (ἔνωσις) de que se hace mención dos veces en el tratado de la oración. Es el término de la ascensión espiritual, el coronamiento del culto y oración interior<sup>345</sup>. Esta unión parece aludir a la unión mística en el éxtasis<sup>346</sup>. Orígenes gusta de aplicar a la Iglesia la imagen de los desposorios. Cristo «se une a su esposa bajada del cielo a la tierra, y aquí se han hecho los dos uno en una carne, pues por ella se hizo también Él carne, y ya no son dos, sino una carne al presente, como fue dicho a la esposa: “Vosotros sois los miembros de Cristo”»<sup>347</sup>. Este *cubile nostrum umbrosum* significa a par la carne del fiel en que se unen el alma y Dios, o la Iglesia, cuerpo común a Cristo y a la Iglesia, o el cuerpo de Cristo donde se consumó la unión del Verbo y de la naturaleza humana<sup>348</sup>.

Esta unión hace aparecer por otra vía el carácter oblacional de la vida cristiana. Como Cristo es, a un tiempo, «altar, sacerdote y víctima»<sup>349</sup>, su ofrenda se prolonga en su cuerpo, que es la Iglesia. La semejanza del cristiano con Cristo se efectúa progresivamente en el fuego que es puro y purifica la víctima<sup>350</sup>, el cuerpo de Cristo<sup>351</sup>. «Vivo yo, pero no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí. El mundo está crucificado para mí»: estos textos paulinos son caros entre todos a la oración de Orígenes. La fe da al fiel, al perfecto sobre todo, un alma sacerdotal. Se ofrece, pero también intercede a imitación del sumo sacerdote por el pueblo prevaricador. Ruega sin cesar por su perdón<sup>352</sup>. Orígenes comenta en el

343. *Cf. De or.*, 25, 3. 344. *De or.*, 20, 2; 23, 1; 25, 1.

345. Bien analizado por W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 209.

346. W. VÖLKER, *ibid.*

347. *Com. in Mat.*, 14, 17, PG 13, 1232.

348. Así H. URS VON BALTHASAR, *loc. cit.*, 844, en nota.

349. *Comm. in Rom.*, 3, 8, P.G., 14, 950.

350. *In Lev.*, hom. 9, 9, PG 12, 521.

351. *In Mat.*, ser. 73, GCS 11, 172.

352. *In Lev.*, hom. 9, 9, PG 12, 521-522.

Levítico el texto repetido por san Pedro: «Vosotros sois una casta escogida, un pueblo de sacerdotes, una nación santa: vosotros sois un pueblo sacerdotal y tenéis, por tanto, acceso al santuario. Cada uno de nosotros tiene en sí mismo su holocausto y él mismo enciende el altar del sacrificio para que arda continuamente. Si renuncio a todo lo que poseo, si llevo mi cruz y sigo a Cristo, ofrezco mi holocausto en el altar de Dios. Si entrego mi cuerpo para que arda por la caridad, si consigo la gloria del martirio, me ofrezco a mí mismo en holocausto en el altar de Dios. Si amo a mis hermanos hasta el punto de entregar mi alma por ellos, si combato hasta la muerte por la justicia y la verdad, ofrezco mi holocausto en el altar de Dios. Si mortifico mis miembros de toda concupiscencia carnal, si el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo, ofrezco mi holocausto en el altar de Dios y me convierto en sacerdote de mi propio sacrificio»<sup>353</sup>.

Esta oblación interior y dolorosa de cada miembro del cuerpo místico hallará su consumación gloriosa y eterna en el cielo con la sumisión perfecta del sacerdote eterno, en todos sus miembros, al Padre<sup>354</sup> que conduce a su acabamiento el misterio y la celebración pascual<sup>355</sup>. Esta contemplación de eternidad se anticipa en cierto modo en la unión mística, por la vida del cristiano hecha ofrenda de alabanza<sup>356</sup>.

### *Oración y vida espiritual.*

De los escritos de Orígenes se desprende una teología de la oración, sobre la que el maestro alejandrino no ofrece nunca un estudio sistemático, ni siquiera en su breve tratado, pero cuya influencia ha marcado profundamente los siglos que lo siguieron y recogieron su herencia. Aquí sólo podemos dar un esbozo de ella.

La oración imprime ritmo a la marcha del pueblo de Dios y escande los estadios de su itinerario: retorno a la semejanza divina por la imagen de nuevo hallada, desprendimiento de lo sensible, victoria sobre la dispersión a través de las purificaciones y pruebas, unión con el Logos, despertar de los sentidos espirituales hasta

353. *In Lev.*, hom. 6, 6, PG 12, 474. Cf. también W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 212.

354. *In Lev.*, hom. 12, 1. 355. *In Mat.*, ser. 86, GCS 11, 197-198.

356. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 210.

la unión perfecta. Esta progresión espiritual es inversamente una progresión en la oración.

Tres notas dominan la enseñanza de Orígenes, que es siempre peligroso reducir a un denominador común, pues sus aspectos son muy ricos y varios: su oración es bíblica, ascética y escatológica.

Orígenes no conoce más libro que la Biblia. Sean los que fueren los préstamos que toma a los filósofos — se trata sólo de las riquezas sacadas de Egipto en el Éxodo —, su doctrina sobre la oración está inspirada por la Escritura. La Escritura cita a lo largo de todo su tratado, de ella toma sus ejemplos. Sería fácil encontrar ahí los tres temas que inspiran su mística<sup>357</sup>.

El Génesis le ofrece el tema del εἰκὼν, de la imagen, que funda la filiación y renueva las condiciones de la oración cristiana no sólo respecto a los paganos, sino también respecto a Israel. Ella hace aparecer la total novedad de la oración cristiana y permite decir: «Abba, Padre»<sup>358</sup>.

El ciclo del Éxodo y de los Números, tan frecuentemente citados, le ofrece el tema del viaje, que de la salida de Egipto conduce al alma hasta la tierra prometida<sup>359</sup>. Orígenes describió este viaje en la famosa homilía 27 de su comentario a los Números. Esta marcha que corresponde al descenso del Logos hasta la kenosis<sup>360</sup>, que se vacía y se deja crucificar, es un tiempo de purificación y tentación de que triunfa la oración.

El Cantar de los cantares, nunca explícitamente citado en el tratado de la oración, le procura el tema tan caro de la unión con el Verbo de Dios. Las palabras de la esposa son interpretadas como una oración a lo largo de los comentarios y homilias. Es mérito de Orígenes haber introducido este tema en la mística cristiana<sup>361</sup>.

La doctrina sobre la oración en Orígenes no es solamente bíblica en su inspiración, sino también en su tenor. El tratado de la oración

357. Cf. el sugestivo artículo de J. DANIELOU, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, en «Revue d'ascétique et de mystique» 23 (1947) 126-141.

358. *De or.*, 22, 4.

359. Hay que añadir que en tiempo de Orígenes los cánticos del Ex 15, 1-18, de los Num 21, 17-18, del Deut, 32, y de Iud 5, 2-31 parece fueron ya utilizados en la liturgia, como lo ha demostrado O. ROUSSEAU, *Les plus anciennes listes des cantiques liturgiques*, en «Recherches de science rel.» 35 (1948) 120-129.

360. *In Lev.*, hom. 8, 8, PG 13, 346, GCS 3, 61-62. URS VON BALTHASAR, *Feu et esprit*, 1, 33.

361. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 104.

comienza con una exposición sobre la gracia. Ello quiere decir que la vida espiritual está más allá del alcance del hombre. Es un don. Dios y su Verbo tienen siempre la iniciativa. Al dar, se dan a sí mismos y no solamente su sombra<sup>362</sup>. La filiación de la gracia que nos hace participar en la filiación divina es un don que se nos concede por Cristo en el renacimiento espiritual<sup>363</sup>.

En el tratado sobre la oración cita Orígenes en tres pasajes la palabra de la carta a los Romanos: «Todos los que son conducidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios»<sup>364</sup>. El Espíritu recibido en el bautismo transforma al cristiano, lo guía<sup>365</sup>, le enseña a leer la ley del interior, a mortificar la carne, para vivir bajo el régimen del espíritu<sup>366</sup>, y lo conduce hasta la unión mística.

La transformación interior es presentada también como obra de Cristo que se da a sí mismo en alimento<sup>367</sup>. La gracia acompaña a toda ascensión espiritual, puesto que ella nos transforma en la imagen gloriosa del Salvador<sup>368</sup>. Orígenes la compara a los pozos del desierto, donde bebemos en la fuente de Dios, y que entona en nosotros un cántico para confesar la salud<sup>369</sup>. Injustamente se ha podido acusar a Orígenes de semipelagianismo<sup>370</sup>. Si enseña el libre albedrío, que es también don de la munificencia divina, no por eso reconoce menos la acción de la gracia a lo largo de todo el itinerario espiritual. La necesidad de orar para el cristiano es una confesión de esta acción. «Podemos, en efecto, orar como los discípulos: “Aumenta nuestra fe.” La palabra “aumenta” muestra que oran para que la fe dada por Dios se junte con la fe que tienen por su voluntad»<sup>371</sup>.

362. *De or.*, 16, 2. 363. *De or.*, 15, 4.

364. *De or.*, 10, 2; 15, 4; 22, 2.

365. *Contra Cels.*, VII, 44, PG 11, 1484-1485.

366. *Com. in Rom.*, 6, 13, PG 14, 1098. Cf. también M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 277.

367. *De or.*, 27, 2. Cf. H. CROUZEL, *Origène et «la connaissance mystique»*, 178-184.

368. La gracia es comparada a los pozos del desierto, en que bebemos en la fuente de Dios, que nos hace entonar el cántico de la salud. *In Num.*, hom. 12, 1.

369. *In Num.*, hom. 20, 3, PG 12, 733-734.

370. Nos falta aún una teología de la gracia según Orígenes, que exigiría la consulta de toda la obra bajo este aspecto y permitiría ceñir el sentido bíblico de Orígenes. El tema acaba de ser objeto de un estudio de B. DREWERY, *Origen and the Doctrine of Grace*, Londres 1960, que, si no es exhaustivo, aporta por lo menos abundante documentación de textos origenianos.

371. *Com. in Io.*, fragm. 11, GCS 4, 493. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image*, 242.

La oración es al mismo tiempo —y en el doble sentido de la palabra— confesión de la gracia de Dios y de la flaqueza del hombre. Ambas se dan la mano. La gracia tiene la iniciativa, pero exige la correspondencia. El tratado sobre la oración insiste sobre esta acción del alma para purificarse y preparar el encuentro con Dios<sup>372</sup>. Pocos autores tienen una visión más realista de la Iglesia y del cristiano. La Iglesia sólo es pura porque se lava cada día con la sangre de Cristo. El cristiano sólo está purificado porque es visitado todos los días por su Salvador hasta en el pecado. Toda *ascensio* supone una *descensio*<sup>373</sup>. La *descensio* o bajada del Verbo de Dios se acabó y desveló en la *kenosis* de la cruz. El misterio de Cristo crucificado da ritmo al camino de la ascensión cristiana. El camino, que para Orígenes es Cristo, atraviesa el desierto. La homilía 27 del comentario a los Números describe sus asperezas, pruebas y purificaciones. En contraste con Clemente, Orígenes recalca la necesidad de la ascesis. Ésta no está solamente imperada por la mística del martirio, sino también por la revelación de Cristo crucificado al que se ha convertido por la fe<sup>374</sup>. Esta espiritualidad del desierto que le inspira la meditación del Éxodo inspirará luego a los monjes, que, para practicarla, se hundirán en los desiertos de Nitria y Palestina.

El hombre interior es asaltado interior y exteriormente. Son las pasiones<sup>375</sup>, el atractivo de lo sensible; son las miríadas de enemigos que pueblan las tinieblas y quisieran hacerle recaer en el pecado y en el caos. En esta lucha el fiel es sostenido por la oración, que rehace sus fuerzas. Moisés está de pie ante el Faraón en la actitud de la oración. «Estamos de pie con confianza (*παρρησία*), si rogamus al Señor que afirme nuestros pies sobre la roca»<sup>376</sup>. El pueblo de Israel ora en el desierto. Moisés levanta los brazos en el momento en que los amalecitas atacan. «Cuando levantaba las manos, Amalec era vencido; pero si las dejaba caer por cansancio y apoyaba los brazos fatigados, Amalec vencía. Así también nosotros

372. Por ej., *De or.*, 8, 1.

373. H. URS VON BALTHASAR, *Esprit et feu*, 1, 33-34. El mismo desenvolvimiento en L. BOUYER, *Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, 351-353.

374. El puesto del misterio de la cruz ha sido ilustrado por H. DE LUBAC, *Esprit et Histoire*, 86-90.

375. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, 200.

376. *In Exod.*, hom. 3.

levantemos nuestros brazos en el poder de la cruz de Cristo y hagamos subir por la oración en todo lugar, sin cólera ni discusión, manos santas para merecer la ayuda del Señor»<sup>377</sup>. En la oración es sostenido el cristiano por los ángeles que ponen en fuga a los demonios, y por Cristo mismo.

Esta purificación del desierto prepara el encuentro más allá del destierro, más allá del pecado codiciado, a través de la herida y desgarramiento interior. Pero la unión sería un engaño sin la semejanza con el Verbo crucificado, sin la herida del amor purificador, sin la muerte bienaventurada que es vida. La unión con Cristo supone que el cristiano ha rehecho la unidad interior<sup>378</sup> por el despertar de los sentidos interiores a la venida de Dios, que le permite ver al que antes no había visto<sup>379</sup>. El Cantar de los cantares ofrece, como hemos visto, a Orígenes el simbolismo de la unión mística, el encuentro de la Iglesia y del alma con el Verbo revelador. El diálogo entre el esposo y la esposa expresa a lo largo de todo el comentario el diálogo de la oración. La esposa ora. Pero hay que decir más: El Cantar es una oración continua, búsqueda, encuentro y espera. Orígenes encuentra en él el movimiento que tensa la oración: la presencia y la espera. La venida del Logos es borbotar de agua y, a par, ser. «De este intervalo, siempre colmado y siempre abierto»<sup>380</sup>, nace el movimiento del cristiano que debe llevarlo hasta el término que es la fuente.

La oración de la Iglesia y la vida del cristiano son una celebración que prepara el día eterno. «La ley de la pascua prescribe que sea comida por la noche; así, el Señor sufrió en la noche del mundo, y vosotros, que vivís en una noche continua hasta que venga la mañana, no debéis cesar de comer la carne de la palabra»<sup>381</sup>.

Este texto nos permite convencernos del aspecto escatológico de la oración de Orígenes. Las peticiones del padrenuestro rogaban al Padre por el cumplimiento del «misterio nunca acabado». Vivimos los últimos tiempos. Estamos «en la tarde del mundo». La vida

cristiana es una larga vela que nos separa del día eterno. Sería fácil multiplicar las citas. La espera escatológica que caracterizaba las reuniones litúrgicas de las primeras generaciones cristianas, se había reavivado en tiempo de Orígenes por la perspectiva del martirio. Su padre había muerto mártir, él mismo le había exhortado a la perseverancia en el momento de su detención. Estos recuerdos lo marcan para su vida. Orígenes vivió la terrible persecución de Decio. Escribió para Ambrosio una exhortación al martirio. Él mismo fue torturado. En él volvemos a encontrar los acentos de Ignacio de Antioquía, que aspira a dar su vida para dar la prueba de su amor. La enseñanza del catequista preparaba a los discípulos para el martirio<sup>382</sup>.

La ascesis de Orígenes es esencialmente escatológica. No está inspirada por el desprecio del cuerpo o el cansancio de la vida, sino por el carácter provisional de la vida presente y por la esperanza de reunirse con Cristo. Orígenes reprende a los fieles que oran para prolongar la vida de sus hermanos moribundos<sup>383</sup>. En el comentario al libro de los Jueces, enseña que «hay que rogar instantemente para liberarnos de este día malo y del siglo presente»<sup>384</sup>. En la espera, Orígenes no insiste, como Ignacio, en el aspecto personal. Ve constantemente su aspecto colectivo, universal y cósmico. Su historia es la historia del mundo. El aspecto colectivo se transparenta ya en el comentario del padrenuestro. «Así en la tierra como en el cielo» abarca la totalidad de los hombres y la duración de la historia. Con una conciencia cósmica excepcional, el fiel ruega por la transformación universal del cosmos, para que la tierra misma se convierta en cielo en la congregación y transfiguración universales. En este sentido interpreta la unión de la nueva Eva con el nuevo Adán, la visión de los huesos en Ezequiel, la pascua eterna en que Cristo beberá con nosotros el vino nuevo<sup>385</sup>.

En una homilía sobre el Levítico<sup>386</sup>, describe Orígenes esta espera de los hombres a lo largo de los siglos:

382. H. URS VON BALTHASAR, *Le mysteron d'Origène*, loc. cit., 523.

383. *In Ier.*, hom. 17, 6, GCS 3, 150.

384. *In Iud.*, hom. 1, 1, GCS 7, 467.

385. Todas estas figuras familiares a la exégesis de Orígenes, se hallarán reunidas y agrupadas en la hom. 7 *in Lev.*, § 2. Sería fácil hallar muchos lugares paralelos. PG 12, 478-482.

386. *Ibid.*, 480.

377. *In Num.*, hom. 13, 4, PG 12, 671-672.

378. *De or.*, 21, 2.

379. *Com. in Ps.* 117, 27, PG 12, 1583-1586.

380. *In Gen.*, hom. 10, 3; traducción de Doutreleau.

381. Esta perspectiva del martirio es aún visible en el tratado sobre la oración: 22, 3; 27, 9; 29, 2, 7. Cf. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, París 1936, 24.

Abraham espera todavía, y esperan Isaac y Jacob, y todos los profetas nos esperan para recibir con nosotros la bienaventuranza perfecta. Porque no hay más que un cuerpo, que espera su redención. Cristo mismo es en cierto modo incapaz de gozar de la bienaventuranza, mientras quede un miembro víctima del mal o del dolor. Él espera nuestra conversión para beber con nosotros el vino de la alegría cuando todos sus miembros estarán reunidos en el reino de su Padre.

Entretanto, Cristo ruega por una conversión, por que se renueve día a día el hombre interior. Por nosotros está ahora en pie delante de Dios a fin de interceder por nosotros; está en el altar para ofrecer a Dios una propiciación en favor nuestro. Y Orígenes<sup>387</sup> prosigue:

Si a ti, que sólo eres un miembro, no te parece perfecta la alegría mientras falta otro miembro, ¿cuánto más estimará nuestro Señor y Salvador, cabeza y autor de todo el cuerpo, que su alegría no es perfecta mientras falte algún miembro de su cuerpo?<sup>388</sup> Y tal vez por esto dirigía a su Padre esta oración: «Padre santo, glorifícame con la gloria que tuve cerca de ti antes de que fuera el mundo.» No quiere recibir sin ti su gloria perfecta, es decir, sin su pueblo que es su cuerpo y sus miembros, porque en el cuerpo de su Iglesia y en los miembros de su pueblo quiere habitar él mismo como el alma para tener en su querer todos sus movimientos y todos sus actos, a fin de que se cumpla en nosotros la palabra del profeta: «Yo habitaré en ellos y en ellos me pasearé»<sup>389</sup>. Mientras que ahora, no perfectos todavía, estamos aún en los pecados, Cristo sólo está en nosotros parcialmente, y por eso sólo sabemos parcialmente y profetizamos parcialmente hasta que éste o aquél merezca alcanzar la medida de que habla el apóstol: «Vivo yo, pero ya no yo, sino que Cristo vive en mí.» En parte, pues, como dice también el apóstol, somos ahora sus miembros, y sólo en parte somos sus huesos. Pero cuando los huesos se hubieren reunido a los huesos, y las junturas a las junturas, según lo que arriba hemos dicho, él mismo pronunciará entonces de nosotros la palabra profética: «Todos mis huesos dirán: ¿Quién es semejante a ti?» Porque todos estos huesos hablan, cantan un himno y dan gracias a Dios.

387. Traducción del padre DE LUBAC, en *Catholicisme*, París 1952, 360. Cf. también su comentario, *ibid.*, 97.

388. ORÍGENES escribe también: «¿Cómo creer que el apóstol sufre por los impíos y se aflige por los pecadores, y que mi Señor Jesús no derrame lágrima, cuando se acerca al Padre, para ofrecer por nosotros un sacrificio de propiciación?», *In Lev.*, hom. 7, 2, PG 12, 478.

389. Hallamos de nuevo el tema y texto ya citados anteriormente.

La historia de la salud, la misión de Cristo se acaban allí, cuando el Verbo hecho carne entregará el reino en las manos de su Padre y Dios «será todo en todos» y la creación entera será alabanza y acción de gracias.

Tal es, rápidamente esbozada, la doctrina del hombre de oración que fue Orígenes. La oración descubre el secreto de su fe y de su vida. Ella lo integra en la Iglesia, donde se confunde humildemente sin privilegio ni esoterismo con el pueblo de los pecadores y de los santos. Este «hombre de acero», como se llamó, no es un místico a estilo de Agustín, de fórmulas abrasadas cuya pasión se expresa, hasta en la vida espiritual, con una elocuencia que no olvida jamás su pasado de retórico ni renuncia nunca al sonsonete de las imágenes ni a los efectos de un arte nunca abandonado.

Orígenes ignora el arte. Sólo arde con la luz de su fe. Los vientos que soplan del desierto sobre su ciudad de Alejandría simbolizan la llama y el viento que levantan y abrasan su vida y caracterizan la forma de su genio. Los siglos que le siguen podrán intentar un proceso, pero todos vivirán de sus despojos. Nuestros contemporáneos han necesitado tiempo para sobrepasar las tesis de Harnack sobre el filósofo de la religión y encontrar de nuevo al maestro espiritual, a par que al príncipe de la mística. Tan cierto es que los prejuicios tienen larga vida. El mérito de los trabajos de Völker, del padre De Lubac y de sus discípulos es habernos restituído la verdadera faz de este hombre de Iglesia que fue hombre de oración, para quien la teología era oración y la oración teología.

## CONCLUSIÓN

Los tres primeros siglos cristianos representan un período privilegiado. Cercanos a la efusión primitiva, arraigados en la tradición apostólica, se desarrollaron en el medio grecorromano hasta Cartago y Lyon. La Iglesia pasó ya por una extraña fermentación de ideas y tendencias en que tuvo que fijar constantemente sus ojos sobre la regla de fe. La prueba arriana no ha comenzado aún a hacer estragos.

¿Qué representa la oración durante este período? Hemos analizado su génesis y desarrollo hasta el momento en que, con Orígenes, presenta una primera estructuración que ejercerá en adelante su influjo sobre la teología mística de oriente y occidente. Tres cuestiones emergen del análisis de los textos. Se refieren a las relaciones de la oración con la fe, la liturgia y la existencia. Su estudio nos permitirá deslindar mejor, al término de nuestra pesquisa, las características de la oración cristiana.

*Oración y fe.*

La oración cristiana se sitúa, más allá de la sociología y la filosofía religiosa, en el corazón de la fe. Es la expresión más pura de la fe. Nace de la palabra de Dios y sólo vale por su referencia a ella. El cristiano ora en la fe y en la oración ahonda la fe. Lo que llama la atención de quienquiera analice las oraciones de las primeras generaciones cristianas, de las primeras liturgias, es su contenido doctrinal. Son siempre una confesión de la fe.

Ello es patente respecto de la oración litúrgica. Desde los orígenes, la confesión de la fe tiene su puesto en las celebraciones litúrgicas y, por este capítulo, reviste también forma litúrgica. Muchas de las confesiones de fe son himnicas, muchos himnos son confesiones de fe hasta el punto de que es difícil clasificarlos. Pero el culto mismo, por su contenido dogmático, es una confesión de la

fe. Las anáforas antiguas confiesan en forma de acción de gracias la economía de la salud. La regla de fe se convierte aquí en alabanza.

La oración de los fieles se parece a la de la Iglesia. La oración de los mártires expresa su fe reducida a lo esencial. El irearca dice a Policarpo: «César es el señor.» El anciano responde: «Jesús es el Señor.» En esta proclamación se expresa una doxología. Esta confesión se convierte en oración bajo la tortura o sobre la pira. La oración de Policarpo en forma de anáfora expresa la fe de su sacrificio. Las actas de los mártires nos han conservado las oraciones que confiesan a Cristo resucitado, al Dios vivo o a la Trinidad santa.

Las ideas maestras de la teología de san Ireneo o de san Cipriano se encuentran también en su oración. ¿Qué decir de Orígenes? Su tratado sobre la oración podría parecer, a la primera lectura, un tanto corto. Sólo adquiere toda su dimensión refiriéndolo a su teología que se refleja toda entera en él. Sería posible recomponerla como un *puzzle* con las alusiones encontradas en su tratado.

Esta fe es ante todo una historia, la del pueblo de Dios, que los cristianos releen con los salmos, en que se convierte en oración. La Iglesia conserva esta oración del Antiguo Testamento, aceptada por Cristo, que se suelda con su pasado, con su pueblo y su historia. Jesús es la bisagra que forma la unidad del pueblo de Dios de todos los hombres congregados. Él resume en sí mismo, en su oración y ofrenda que se confunden en el calvario, toda la historia del pueblo de Dios desde los orígenes a su acabamiento. En este sentido podemos decir que la fe, como la oración cristiana, es cristológica: en Cristo halla su unidad.

La oración es también cristológica por otra razón: pasa por Él y estriba en Él. Él es el mediador, la vía de acceso al Padre. Es el mediador necesario y universal. Es el realizador de todas las promesas. Por Él tenemos una certidumbre, porque sobre Él se construye nuestra fe, sobre Él estriba nuestra esperanza. La oración y la fe se fundan ante todo en el advenimiento de Cristo y en su misterio.

Su oración y la nuestra nos unen en un mismo misterio. Somos el cuerpo de Cristo. *Nos omnes portabat*, dice san Cipriano. Él con-

tinúa llevándonos, asumiéndonos hasta la consumación. Por la fe y la oración penetramos hasta el santuario de Dios. Nada tiene de extraño que el Hijo sea asociado al culto del Padre y que el alma, llegada al término de su itinerario místico, pueda perder el sentido de la humanidad de Cristo. Toda oración es comunicación con Dios en Cristo por esta inmanencia recíproca. El que confiesa a Cristo confiesa igualmente al Padre que lo envió. La oración es una conciencia viva de un estado procurado por la fe.

La condición cristiana nos levanta a una situación nueva y, a par, este estado que es el estado mismo de la fe, es un movimiento y se desenvuelve desde los humildes comienzos hasta los esplendores e intimidades de la contemplación. En el hueco mismo de la fe hallamos la presencia y acción del Espíritu, alma de la oración, que ora en nosotros y nos hace decir: «*Abba, Padre.*»

Nos hallamos aquí en el corazón de la oración y de la Trinidad. La oración en Cristo nos es inspirada por el Espíritu. En la oración nos damos más profundamente cuenta de nuestra filiación, que nos hace decir: «Padre nuestro.» Si los primeros padres comentaron necesariamente el padrenuestro para explicar la oración, es porque él nos inmerge en el corazón mismo de la vida trinitaria. De la oración a la Trinidad. La oración sitúa al cristiano en el centro de la fe, la revelación de nuestra filiación, enseñada por Cristo como don del Padre.

Existe una reciprocidad necesaria entre la teología y la oración, que los antiguos expresaron por el axioma: *Lex orandi, lex credendi*. Así, cuando en los siglos II y III los adopcionistas amenazan la fe en la divinidad de Cristo, la Iglesia les opone la Escritura, la tradición de los antiguos, pero también «todos los cánticos e himnos escritos por los hermanos de los primeros tiempos, en que cantan al Verbo de Dios, Cristo, y lo celebran como a Dios»<sup>1</sup>.

En otras palabras, la oración es un lugar teológico<sup>2</sup>, que los teólogos no deben nunca olvidar<sup>3</sup>. Tiene una significación doctrinal

1. Anónimo en Eus., *Hist. eccl.*, V, 28. Citado por el padre LEBRETON, *Histoire...*, II, 174.

2. Este punto ha escapado totalmente al autor del art. *Prière*, en el *Dictionnaire de théologie catholique*. FONCK ignora los fundamentos escriturarios de la oración y sólo conoce a los padres a través de las citas de Suárez.

3. No debe clasificarse en la «moral individual», entre los «vicios y virtudes» y las «virtudes pequeñas», como lo hizo el padre PRAT en *La Théologie de saint Paul*, 2, París 1929, 413. El padre Prat razona la poca importancia concedida

y teológica, porque es la expresión más pura de la fe. Importaría acreditar más la autoridad de la oración como lugar teológico, tomar en serio la reciprocidad entre oración y teología; en otro caso, una y otra se empobrecen: la teología falta a su fin y la oración se vacía de su sustancia.

Las controversias teológicas mismas, en la medida en que no son estériles, pueden enriquecer la oración cristiana, como lo prueba la oración litúrgica. Se podría decir, a la inversa, que si no enriquecen finalmente la oración, son estériles.

La oración podría servir en cierto modo de *test*. Aun cuando el objeto formal de la teología dogmática es primeramente el estudio objetivo y como abstracto de la fe, el teólogo sólo lo estudia en su relación existencial con ella. Percibe el dato revelado para vivirlo, pues para ello ha sido dado; en caso contrario, la teología se convierte en tarabilla.

Oración y teología suponen necesariamente una percepción de fe en la presencia de Dios en la Escritura, en la Iglesia, en la liturgia. Así la teología es sagrada, está habitada y acaba en adoración, se postra de rodillas; *Betende Theologie*, ha podido decir el padre Soiron, en el maravilloso libro traducido al francés con el título *La condition du théologien*<sup>4</sup>.

Un siglo después de Orígenes, Hilario de Poitiers, rico con la herencia espiritual de oriente y occidente, comenzará y acabará su tratado sobre la Trinidad con una oración: «En esta fe he sido instruido y de ella estoy irremediamente impregnado. Perdóname, Dios omnipotente, pues no podré librarme de ella, pero sí morir por ella»<sup>5</sup>.

### Oración y liturgia.

La homilía primitiva, que parece haber dado origen a los himnos cristianos y a la catequesis es, a par, lírica y didáctica. Más que

a la oración paulina: «Si no insistimos en ella, es que no tiene nada de especial.» La edición de 1912 añadía incluso: «Todo esto podría convenir igualmente a los otros apóstoles.»

4. TH. SOIRON, *Heilige Theologie*, Ratisbona 1935. La traducción francesa se publicó en la colección «Credo», que ella encabeza con el título *La condition du théologien*, Plon, París 1953

5. HIL., *De Trinitate*, 6, 19. Nos sorprendemos, por lo demás, de que el *Dictionnaire de Spiritualité*, en los art. *Clément d'Alexandrie* y *Cyprien*, pase casi en silencio la oración.



una conferencia o discurso, es una liturgia de la palabra, que termina en doxología e introduce la liturgia. Ello reduce la liturgia a su fuente, que es la palabra de Dios.

Oración y liturgia están inextricablemente unidas. Lo que ha sido para nosotros una hipótesis de investigación al comienzo de nuestro estudio ha resultado ser una tesis apoyada por la tradición. Lejos de acusar una tensión entre liturgia y contemplación, la antigüedad cristiana atestigua su íntimo enlace. La una llama a la otra, la una exige la otra. Son los dos polos de un mismo misterio.

Su unidad proviene de que son por igual respuesta a la misma palabra de Dios. Toda oración nace de escuchar. *Fides ex auditu*, pero también *prex ex auditu*. El cristiano no dice nunca: «Padre mío», sino: «Padre nuestro», porque sólo puede orar siempre como miembro de un cuerpo, con toda la comunidad, «pues con todo el pueblo somos unos», como nos recordó en su comentario al padrenuestro el obispo de Cartago.

Por esta razón, las comunidades de Cesarea, de Alejandría, de Cartago, de Lyon se reunían para escuchar juntos la palabra de Dios. En adelante, la Iglesia era la heredera de *qahal*, convocada como en tiempo de Moisés para oír la palabra y recibirla con fe adorante<sup>6</sup>. No hay homilía de Orígenes que no lo atestigüe.

La liturgia de la palabra, como la liturgia de la eucaristía, expresan una realidad única: la venida de Dios a toda la Iglesia, la epifanía de la ágape, que establece su morada en la Iglesia y en cada uno de sus miembros, que habla a cada uno su lengua y se adapta a todas las situaciones individuales<sup>7</sup>. La oración, toda oración, sea individual o colectiva, es siempre contemplación de esta venida, acogida del huésped. Se compone de adoración y agradecimiento, de maravilla y beatitud, de confusión y confianza. Está hecha de manifestación y silencio. Las efusiones de Orígenes dan fe de ello.

Toda oración cristiana toma su raíz de la vida sacramental, que le da origen, la incorpora a Cristo y le permite decir: «Padre nuestro.» La liturgia le entrega solemnemente esta oración del Señor que en adelante podrá decir y vivir. La existencia cristiana es crecimiento de la gracia bautismal hasta su plenitud. La concepción

6. Cf. L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 39-51.

7. Esto ha sido admirablemente expuesto por P. RÉGAMEY, *L'orientation contemplative de la prière liturgique*, en «*Vie spirituelle*» 102 (1960) 470-478.

de la teología siria que entendía el bautismo como un retorno al paraíso, el jardín del trato divino, adquiere aquí toda su significación.

El culto cristiano, como lo repite a menudo Orígenes, lleva al cristiano a la interioridad. Es, en comunidad, un encuentro, no anónimo, sino personal, que provoca la reacción de cada uno y lo empuja al acto más personal, que Orígenes compara a los desposorios. La ofrenda es para nosotros como el sacramento de Dios. Lejos de oponerse a ella, lejos de estorbarla, la liturgia exige la interioridad. Los silencios de la antigua liturgia permitían este intercambio.

Aun dentro de esta intimidad, el fiel sigue siendo miembro, ora con los otros. Cristo buscaba la soledad para hablar a su Padre de la misión de salud. En la interioridad de la oración, descubre el cristiano el carácter comunitario y universal de su fe; en otro caso, habría engañado. Como Moisés, está necesaria, congenitalmente unido en su estructura sobrenatural con el pueblo y con toda la historia humana. Asume la totalidad de la historia, hace suya la oración del pueblo judío, reconoce los *mirabilia* de Dios e implora su consumación.

No hay un comentador antiguo del padrenuestro que no haya subrayado la significación escatológica de las peticiones. En la celebración y en la oración anticipamos nuestro papel de eternidad, preparamos la transformación universal, en que la tierra se hará cielo. La oración nos expatria en la medida en que nos aclimata al país prometido. La experiencia del pueblo de Dios es la experiencia de cada uno. Es el principio de la exégesis de Orígenes, en su comentario del Cantar de los cantares.

En este cántico sucede a menudo a la esposa algo que no puede comprender sino quien lo haya experimentado. A menudo, Dios es testigo de ello, yo he sentido que el esposo se acercaba, que estaba tan cerca de mí cuanto puede estarlo. Luego, al retirarse súbitamente, no podía encontrar lo que buscaba. Heme, pues, aquí de nuevo suspirando por su venida, y a veces viene de nuevo; y, cuando ha aparecido y lo tengo por fin entre mis brazos, he aquí que se me escapa otra vez, y, cuando ha desaparecido, me pongo de nuevo a buscarlo. Y esto vuelve a comenzar a menudo, hasta que lo tenga para siempre<sup>8</sup>.

8. *Cant.* hom. 1, 7; traducción del padre DE LUBAC, *Histoire et esprit*, 193-194.

¿Existe mejor comentario del *marana ta* de las primeras comunidades, de la expectación de las primeras comunidades, de los llamamientos de Ignacio de Antioquía y de Cipriano en la espera del martirio? La alegría que transfiguraba el rostro de los confesores de la fe no tenía otro secreto.

### *Oración y existencia cristiana.*

En san Pablo se confunden acción y contemplación. La oración de Pablo «orquesta su vida apostólica, y toda su vida apostólica se pasa en presencia de Dios». Su oración brota de su misión, porque su misión es realizar el descubrimiento hecho a las puertas de Damasco, unirse al Cristo que vive en su cuerpo.

Las primeras generaciones cristianas no conocen la tensión entre oración y acción. Fijos los ojos en el misterio de Cristo, donde oración y acción se unen y confunden en la ofrenda de la cruz, hacen de su vida una celebración «en espíritu y en verdad». Clemente de Alejandría y Orígenes repiten el tema de Pedro y Pablo: los cristianos son una «oblación viva» cotidiana, de todos los recursos, de todo su ser a Dios.

Los filósofos pudieron prepararles el lenguaje, pero en las copas griegas vierte el evangelio vino nuevo. Para Clemente y Orígenes, la vida cristiana no es simplemente una celebración, sino una celebración pascual que adquiere su significación en el misterio de la muerte y resurrección, de esta «pascua de la tarde» que prepara el nuevo día.

Esta celebración cotidiana exige ritos. Los cristianos respetan las horas de oración que consagran el tiempo y lo ofrecen al Señor. Estas oraciones a hora fija acaban o preparan la celebración litúrgica. Reciben su ritmo del misterio pascual, que da su significación al año, a la semana, al día y a la vela nocturna, como lo atestiguan Hipólito de Roma, Tertuliano, Cipriano, Clemente y Orígenes.

Al hilo de los días y de las horas, los cristianos rumian versículos de la *lectio divina*, que son los salmos, de que impregnan su memoria y su corazón. Los hallamos en las oraciones más espontáneas: *Kyrie eleison*, Aleluya, «¡Oh Dios, ven en mi ayuda, apresúrate a socorrernos!»<sup>9</sup>.

Los hallamos también en labios de los mártires, en la prueba de fuego, en el momento en que la existencia es sólo confesión viva y la oración una ofrenda postrera. Los hallamos en esgrafiados y en *óstraka*, garabateados para fijarlos en la memoria, o grabados en la piedra, sobre el umbral de la eternidad, para murmurar una oración última de esperanza.

La oración no se limita a imprimir ritmo a la existencia cristiana, sino que la transforma. La caridad recibida debe repartirse. La antigüedad cristiana tiene cuidado de no disociar la oración y la vida. Aquí también la oración se prueba en la experiencia comunitaria. La oración está preparada por la vida y debe terminar en realización completa.

La contemplación de Dios sólo escapa a la «tentación del Tabor» si está poblada por los otros que son miembros de nuestro cuerpo. No basta interceder por los otros con los otros, la oración debe terminar en una caridad radiante, activa e industriosa que se ejercita en la fe. Clemente de Alejandría, a quien se ha censurado a menudo tener una piedad demasiado aristocrática, vuelve con insistencia particular sobre esta exigencia espiritual. Clemente hace ver cómo la piedad debe desembocar en una «caridad sin límites». Así repite la cita de que gustará Orígenes: «La oración agradable a Dios es una acción buena.» La acción de gracias ha de convertirse en acción. Para Orígenes, si el perdón de las injurias prepara una oración fructuosa, la oración dispone a la acción. Orígenes entiende el mandamiento de orar sin cesar de la integración de las obras en la oración: el que une la oración a las obras, hace de su vida «una sola gran oración».

La colecta por los pobres en la asamblea dominical, el ágape, la comida de las viudas, prácticas todas de los primeros siglos que se remontan a la comunidad apostólica, expresan este movimiento centrífugo de la caridad, este movimiento de una caridad recibida del altar que termina en la comunidad. Esta caridad es parte integrante e integrada de la liturgia y de la oración. Sigue el movimiento mismo del don de Dios. Nace de la filantropía divina, para convertirse por mano de los hombres en objeto de su oblación<sup>10</sup>.

10. Hemos esbozado ya este estudio en nuestro art. *Liturgie et action sociale*, en «La Maison-Dieu» 36 (1953) 151-172. Dado que este aspecto escapa a ciertos estudios por otra parte excelentes, tenemos intención de volver sobre él de manera más extensa.

9. Cf. *Prières des premiers chrétiens*, París 1952, n.º 92, 95, 143...

La liturgia y la oración son siempre envío, misión. Nuestra oración para que la tierra se convierta en cielo debe ir acompañada de nuestro esfuerzo y trabajo. A nosotros toca, con la acción del Espíritu, apresurar la comunión universal, en que la creación entera, según la palabra de Orígenes, será alabanza y acción de gracias.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

No podía intentarse trazar una bibliografía exhaustiva. Los libros utilizados los hemos indicado en el curso del análisis. Las referencias bibliográficas completas se dan la vez primera que se cita el libro. Basta remitirse a la tabla o índice de autores.

La literatura rabínica está ordinariamente tomada de la obra de H.L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I-IV, Munich 1922-1928. La obra se cita en abreviatura: St. B.

Para los padres de la Iglesia utilizamos la edición Migne, excepto para los libros de que existe edición más reciente.

Hemos evitado las abreviaturas. Hemos reducido al mínimo las siglas para evitar al lector búsquedas fastidiosas. He aquí las abreviaturas más frecuentes:

CSCO, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*.

CSEL, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.

DACL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

GCS, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*.

JTS, «Journal of theological Studies».

MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.

PG, *Patrologia graeca*, ed. MIGNE.

PL, *Patrologia latina*, ed. MIGNE.

PLS, *Patrologiae latinae Supplementum*, ed. A. HAMMAN.

PO, *Patrologia orientalis*.

RAC, *Reallexikon für Antike und Christentum*.

RGG, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*.

RHE, «Revue d'histoire ecclésiastique».

RSR, «Recherches de science religieuse».

ThWNT, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, publicado por W. BAUER, Stuttgart 1952.

TU, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*.

ZATW, «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft», Giessen.

ZNTW, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen.



ÍNDICES

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS \*

Gen	22, 1	99	35, 7	22	7, 20	346
	22, 13	21	37, 10	79	7, 20-21	348
1, 1	22, 16-18	163	38, 26	158	8, 2	348
1, 1	22, 1-19	132	40, 20	183	8, 8	66
1, 2	22, 17	183	41, 8	392	9, 1	23
1, 26	24, 12	66	43, 28	152	9, 1	309
1, 28	24, 14	22	45, 1-15	142	9, 10	346
2, 9	24, 35	183	46, 1	21	9, 10	348
2, 10	24, 42	22	48, 15	60	9, 13	23
3, 14	24, 48	151	48, 16	135	9, 13	309
3, 17	24, 52	21	48, 16	139	9, 23-24	348
4, 4	25, 21	66	48, 16	516	9, 24	346
4, 11-12	26, 3-5	151	49, 26	151	9, 24	348
4, 26	26, 24	184			9, 29	65
8, 20	26, 25	22			9, 33	66
8, 21	26, 29	152			10, 3	23
10	27, 1-40	151	3, 5	113	10, 3	309
12, 2	27, 28	63	3, 5	338	10, 7	309
12, 3	27, 36-37	65	3, 6	186	10, 8	309
12, 7	28, 3	135	3, 6	216	10, 12	346
12, 8	28, 20	123	3, 6-16	22	10, 12	348
12, 8	28, 22	198	3, 8	237	10, 18	66
12, 8	30, 23	607	3, 8	474	10, 21	346
13, 4	30, 43	183	3, 12	309	10, 21-22	348
14, 19	31, 32	285	3, 14	112	10, 24	23
14, 19	31, 42	60	3, 14	346	10, 26	309
14, 20	31, 53	60	3, 14	347	12, 7-14	347
17, 7-8	31, 54	21	3, 14	354	12, 12-49	172
18, 1	31, 54	22	3, 14	635	12, 31	23
18, 22-32	32, 6	183	3, 15	186	13, 1-2	200
20, 14	32, 9-12	230	3, 15	216	13, 2	401
20, 17	32, 10	60	3, 17	237	13, 3-10	23
20, 17	32, 10-13	22	3, 17	474	13, 11-16	200
21, 1-3	33, 20	22	4, 22	92	13, 21	23
21, 7	35, 1	22	4, 23	309	13, 21-22	348
21, 33	35, 3	22	7, 16	309	14, 30	349

\* Los textos analizados se indican con los números de las páginas en cursiva.

## Índice de referencias bíblicas

14, 31	184	23, 24	309	20, 3	114	4, 34	519
14, 31	346	24, 1-2	23	20, 7	112	5, 6	183
15, 1	346	24, 1-2	197	21, 6	114	5, 9	309
15, 1-18	23	24, 3-8	197	21, 21	338	5, 15	458
15, 1-18	364	24, 8	171	22, 2	114	5, 15	519
15, 1-18	365	24, 8	200	22, 32	114	6, 4	75
15, 1-18	761	24, 9-12	197	23, 26-32	500	6, 4-8	72
15, 2	349	24, 10	347	25, 6	199	6, 5	78
15, 2-19	348	24, 10-11	23	26	65	6, 10	75
15, 25	23	25, 8	455			6, 11	75
15, 26	231	28, 4	347	Num		6, 12	183
16, 4	105	28, 35	212			6, 13	87
16, 4	124	28, 41	401	3, 13	200	6, 13	318
16, 8	123	29, 1	513	4, 39	212	6, 16	87
16, 18	124	29, 5	347	5, 22	293	7, 4	309
16, 21	124	29, 18	485	6, 22-27	151	7, 16	309
17, 5-6	312	29, 25	485	6, 24-26	294	7, 18	458
17, 6	478	29, 41	485	6, 25	519	8, 2	99
17, 11	65	29, 45	455	6, 26 (LXX)	519	8, 2	132
17, 15-16	23	32, 3-14	23	8, 10	211	8, 2	458
19, 3-6	23	32, 17-18	345	8, 17	200	8, 2-6	87
19, 3-6	355	32, 32	96	11, 11-15	23	8, 3	87
19, 5-6	673	32, 32-33	346	11, 12	92	8, 3-6	92
19, 6	241	32, 32-33	347	11, 15	40	8, 5	92
19, 6	346	32, 33	65	11, 16	153	8, 10	76
19, 6	347	33, 11	23	14, 18	571	8, 10	151
19, 6	355	33, 19	112	14, 19	128	8, 12	76
19, 10	347	34, 9	23	14, 21	114	8, 15	478
19, 14	347	34, 10-28	23	14, 21	290	8, 16	99
19, 16	346			15, 37-41	72	8, 18	458
19, 16	347	Lev		16, 1	92	8, 19	309
19, 16	360			16, 22	516	9, 7	458
19, 20-25	108	1, 3-4	211	18, 7	183	10, 8	151
20, 2	183	1, 9	485	20, 7-11	312	10, 12	309
20, 5	309	1, 13	485	20, 11	478	11, 13-21	72
20, 11	180	1, 17	485	21, 17-18	761	11, 16	309
20, 11	346	2, 2	485	27, 16	516	11, 17	75
20, 11	348	5, 5	443	27, 18	211	11, 21	75
20, 13	346	10, 3	113	28, 4	75	11, 28	309
20, 20	99	11, 45	112	35, 34	455	12, 2	309
20, 20	132	14, 20	220			12, 5	454
20, 25	470	18, 21	114	Deut		12, 6	198
22, 20	223	19, 2	112			12, 11	65
22, 20-21	223	19, 13	222	1, 31	92	12, 11	139
23, 4	142	19, 17-18	142	3, 24	615	12, 11	198
23, 11	199	19, 24	76	4, 28	309	12, 17-19	198

## Índice de referencias bíblicas

12, 25	519	26, 6	66	5, 9	151	9, 22	198
12, 25	520	26, 9-10	151	5, 24	24	13, 10	152
12, 28	519	27, 15	293	5, 24	152	15, 22	567
12, 28	520	27, 26	293	6, 6	65	16, 18	46
13, 4	99	28	65	6, 23	301	19, 9	136
13, 6	136	28, 3-6	152	6, 25	24	20, 42	220
13, 18	519	28, 10	139	6, 28	24	26	142
14, 22-27	198	29, 17	309	6, 36-40	24	24	142
14, 23	139	30, 1-14	151	13, 5	25	29, 7	220
14, 28-29	199	30, 4	459	15, 18	24		
14, 29	198	30, 7	65	16, 28	24	2 Sam	
14, 29	223	30, 9	519	16, 28	66		
15, 2	128	30, 14	324	16, 28	458	1, 18	28
15, 4	209	32, 1-43	761	16, 28-30	25	1, 19-27	53
15, 7-11	209	32, 4	368	18, 6	220	3, 18	184
15, 15	458	32, 6	92	19, 20	301	3, 33-34	53
15, 19	401	32, 7	458	20, 23	53	6, 5	46
16, 2	139	32, 15	515	20, 26	53	6, 15	27
16, 3	169	32, 39	516			6, 18	151
16, 3	458	32, 39	615	1 Sam		6, 19	197
16, 6	139	32, 43	740			6, 21	27
16, 10-12	198	33, 1-29	151	1, 3	53	6, 21-22	67
16, 11	139	33, 5	515	1, 3	65	7	49
16, 11	208	33, 26	515	1, 6	26	7	56
16, 12	200	33, 27	519	1, 9-10	26	7, 12	117
16, 12	458	34, 9	211	1, 9-11	733	7, 12	164
17, 7	136			1, 11	26	7, 14	92
17, 12	136	Ios		1, 14	209	7, 14	272
18, 15	89			1, 20	26	7, 16	117
18, 18-19	89	5, 15	113	1, 21	53	7, 18-29	27
19, 19	136	7, 19	290	1, 22	607	12, 13	49
21, 5	151	7, 20	229	2, 1-10	26	12, 15-23	500
21, 9	519	14, 13	151	2, 1-10	161	15, 12	197
21, 21	136	17, 2	92	2, 1-10	230	16, 12	65
22, 24	136	22, 6-7	151	2, 6	516	17-19	198
23, 1-9	208	24, 14	309	2, 7	516	22, 1	27
24, 10	127			2, 7-8	222	22, 2-51	27
24, 14	223	Iud		2, 19	53	23, 5	27
24, 14-15	222			2, 20	151		
24, 17	223	2, 19	309	2, 31	116	1 Reg	
24, 18	458	3, 9	65	4, 5-6	345		
24, 19	223	3, 15	65	6	66	1, 17	220
24, 19-21	223	4, 3	24	7, 6	53	1, 20	220
24, 22	458	5, 1-31	24	7, 8	65	1, 36	293
26, 1-11	200	5, 2	151	8, 17	183	3, 6-14	28
26, 5-11	169	5, 2-31	761	9, 13	151	3, 15	197

4, 20	197	1 Par	30, 9	518
6, 13	455		30, 21-26	200
8, 12-13	28	7, 8	33, 12	38
8, 14	151	8, 11	33, 12-18	230
8, 22	65	12, 18	33, 18	38
8, 23	183	15-16	33, 19	38
8, 23-61	28	16, 4	35, 1-9	200
8, 25	56	16, 4	35, 17	200
8, 27	65	16, 7-38		
8, 29	455	16, 8	Esdra	
8, 29	706	16, 23-25		
8, 33-37	308	16, 27	2, 41	57
8, 33-40	53	16, 27	3, 10-11	38
8, 43	65	16, 27	6, 12	454
8, 52	706	16, 33	6, 18	183
8, 54	65	16, 36	6, 22	200
8, 55	151	16, 36	9, 5	65
8, 60	517	16, 36	9, 6-15	39
8, 62-66	198	16, 36	9, 6-15	468
9, 3	454	17	10, 2-3	39
9, 4	518	17, 1		
17, 20	66	17, 1-27	Neh	
18, 1	213	17, 16-27		
18, 21	28	23, 13	1, 4	39
18, 27	145	23, 35	1, 4	144
18, 31	29	29, 10	1, 5-11	39
18, 36	547	29, 10-19	1, 7	39
18, 36-38	28	29, 10-20	2, 4	39
19, 4	28	29, 11	3, 36-37	39
19, 4	40	29, 11	3, 36-38	39
		29, 11	4, 3	39
		29, 11	4, 13-15	39
		29, 11	5, 13	293
			7, 44	57
		2 Par	8, 6	39
5, 7	516		8, 6	293
5, 15	615		8, 9-12	198
6, 21	142		9, 1-3	144
19, 15-19	29	6	9, 2	39
20, 2	66	6, 12	9, 5	39
20, 2-3	29	6, 32	9, 6	180
20, 3	458	6, 42	9, 8	21
21, 1-9	31	7, 19	9, 15	124
22, 3	32	14, 10	11, 3	183
22, 12	183	20, 6	12, 43	55
23, 4-14	31	20, 7		
23, 25	32	21, 12-19		
		21, 19		

			Tob		13, 20	345	6, 3	44	33, 27	443	12	63
					14, 14	146	6, 26	44	36, 5	149	12, 4	213
			1, 8	223	15, 12	152	7	54	42, 2	44	15	54
			1, 17	40	16	161	7, 1	74	42, 2	133	15, 1	343
			2, 1	198	16, 13	364	7, 7	458	42, 9	354	15, 1	455
			3, 1	285			7, 15	54			16	201
			3, 11	66	Esth		7, 7-21	44	Ps		16, 7	151
			3, 14	180			10	54			16, 11	63
			4, 7	40	4, 17	41	10, 2-22	44	1	45	17, 13	143
			4, 14	222	4, 17	458	10, 8-12	44	1, 1	45	17, 14	143
			4, 16	40			10, 9	458	1, 1	55	17, 15	47
			8, 5-7	41	1 Mac		10, 12	516	1, 1-6	488	17, 15	63
			8, 15-17	230			12, 1-10	44	2	26	18	26
			8, 17	180	1, 43	309	13, 7	44	2	49	18, 2	470
			12, 8	144	2, 22	309	13, 20	44	2	56	18, 3	163
			12, 6	152	2, 52	133	14	54	2, 1	216	18, 50	96
			12, 12	41	2, 58	213	14, 7-15	44	2, 1	343	19	538
			12, 15	41	3, 59	644	14, 15	92	2, 1-2	181	19, 2	290
			12, 17	301	3, 60	105	14, 20	156	2, 2	343	19, 8-12	72
			13, 3-4	40	3, 60	120	14, 22	44	2, 5	343	19, 10	343
			13, 4	93	3, 60	122	16, 17	44	2, 6-11	191	19, 12-24	184
			13, 6	292	4, 53	220	16, 20	44	2, 7	89	20	46
			13, 10	292	15, 8	127	16, 21	44	2, 7	92	20	64
			13, 11	53			17	54	2, 8	343	20, 8	470
			13, 11-15	41	2 Mac		17, 2 16	44	2, 12	343	21	46
			13, 17	345			19	54	3, 6	512	21	64
							2, 17	308	3, 9	151	21, 10	470
							3, 31-34	42	4, 8	63	22	54
							5, 19	309	5, 12	253	22	202
							7, 11-14	42	6, 3	232	22	230
							11, 6 (LXX)	511	6, 4	392	22	234
							12, 43-46	42	7, 10	178	22	538
							13, 12	254	7, 10	343	22, 2	81
							15, 12-16	42	7, 10	470	22, 4	299
									27, 9-10	188	7, 17	470
									29, 6	237	8	55
									29, 12	223	8, 2	61
									29, 12	224	8, 6	362
									29, 16	224	9	51
									30	54	9, 2	470
									30, 20-23	44	9, 12	455
									31, 16	223	9, 18	305
									31, 16-17	224	10, 14	223
									31, 19	223	10, 14	224
									31, 29	142	10, 16	343
									33, 26-28	230	11, 2	37
									33, 27	54	11, 5	134
											12, 4	213
											15, 1	54
											15, 1	343
											15, 1	455
											16	201
											16, 7	151
											16, 11	63
											17, 13	143
											17, 14	143
											17, 15	47
											17, 15	63
											18	26
											18, 2	470
											18, 3	163
											18, 50	96
											19	538
											19, 2	290
											19, 8-12	72
											19, 10	343
											19, 12-24	184
											20	46
											20	64
											20, 8	470
											21	46
											21	64
											21, 10	470
											22	54
											22	202
											22	230
											22	234
											22	538
											22, 2	81
											22, 4	299
											22, 4	455
											22, 4	470
											22, 8	81
											22, 9	54
											22, 9	81
											22, 16	81
											22, 19	81
											22, 22	135
											22, 23	52
											22, 26	66
											23	63
											23, 4	470

Índice de referencias bíblicas

23, 4	476	33, 3	343	42, 6	99	55, 18	75
23, 5	201	33, 3	364	42, 6	392	55, 19	149
24	54	33, 3	365	42, 11	37	55, 23	234
24	57	33, 10	516	42, 11	607	57, 4	392
24, 1	76	33, 19	338	42, 12	80	57, 6	290
24, 4-6	151	34	51	42, 12	99	57, 12	290
24, 6	146	34, 2	151	43	57	58, 7-10	63
24, 8	538	34, 6	241	44	35	58, 8	54
24, 10	538	34, 6	470	44	53	59	54
25	63	34, 9	234	44, 2	49	60	53
26	64	34, 13-17	234	44, 24	62	60, 8-10	49
26	209	34, 22-23	184	44, 27	62	61	64
26	299	35, 4-8	63	45, 2	50	61, 5	455
26, 2	133	35, 26	63	45, 3	470	61, 9	66
27	199	35, 27	184	46	53	62, 13	343
27, 4	63	35, 28	299	46	56	63, 2-7	63
27, 8	146	36, 10	63	46, 3-4	245	63, 3	54
27, 9	470	37	45	46, 7	327	64	63
28	54	37	51	47, 5-8	162	65	64
28, 2	65	37, 4-11	188	47, 9	343	65, 5	455
28, 4	143	37, 7	511	48	53	66	64
28, 4	343	39	54	48	56	66, 2	289
29	64	39	63	48	538	66, 8	134
29	343	39, 4	364	48, 10	470	67	55
29, 1	289	39, 12	54	48, 13	455	67, 2	519
29, 1	290	39, 13	234	49	45	68, 6	224
29, 1	291	40	230	49	63	68, 8-28	49
29, 1	362	40, 4	343	50, 1-3	188	68, 27	151
29, 3	290	40, 4	364	50, 14	66	68, 30	53
29, 3-9	343	40, 7	316	50, 14	196	69	54
29, 9	290	40, 7	567	50, 15	66	69	63
30	64	40, 7-8	66	50, 23	66	69	65
30, 3	232	40, 15	54	50, 23	316	69, 2-3	245
31	63	40, 15-16	143	51	54	69, 15-16	245
31, 6	338	40, 17	146	51	63	69, 22	81
31, 10	392	41, 5	54	51	128	69, 23	54
31, 15	470	41, 5	232	51	230	69, 24	470
31, 17	184	41, 6	393	51, 5	36	69, 25	343
31, 18-19	143	41, 10	80	51, 11	158	69, 29	96
31, 24	470	41, 10	400	51, 13	158	69, 29	343
32	63	41, 14	293	51, 18	567	69, 31	66
32	128	41, 14	345	51, 18-19	66	69, 31-32	66
32	230	42	57	52	63	69, 32	66
32, 1	54	42, 3	54	52, 7	143	69, 37	183
32, 2	343	42, 4	37	54, 8	66	71	54
32, 2	518	42, 6	80	54, 9	135	72	56

Índice de referencias bíblicas

72	61	82, 3	224	98, 1	343	109, 6-20	143
72	538	83, 10-12	49	98, 1	364	109, 28	184
72, 4	222	84	35	98, 1	368	110	22
72, 12	222	84	53	99	57	110	56
72, 19	290	84, 5	455	99	538	110	61
72, 19	293	86, 9	368	99, 1	343	110	538
72, 19	345	86, 15	518	99, 6-7	49	111, 1	470
73	45	87	53	100	64	111, 2	343
73	290	87	61	100, 3	517	111, 3	365
73, 23	470	89	56	102	54	111, 4	343
73, 25-26	63	89	61	102, 1	115	111, 4	518
74	35	89, 8	457	102, 9	607	111, 19	105
74	53	89, 9	343	102, 15	65	112	45
74, 2	455	89, 19	457	102, 15	183	112, 4	518
74, 2	458	89, 27	92	102, 27	470	113-118	76
74, 7	139	89, 27	234	103	63	113-118	345
74, 12-14	245	89, 28	343	103, 3	232	114	49
74, 12-15	49	89, 38	343	103, 8	518	115, 1	289
75, 1	470	89, 48	458	103, 9	156	115, 4	343
75, 9	343	89, 51	458	103, 13	92	115, 13	343
76	53	89, 53	293	103, 19	117	116	64
76	56	89, 53	345	104, 24	213	116	230
77	49	91, 3	135	104, 27-28	124	116-118	201
77, 11-21	49	91, 13	88	104, 31	289	116, 18	66
78	45	93	365	104, 31	291	117	61
78	57	93, 5	368	105	49	117, 20	77
78, 24	124	94, 9	343	105, 1-15	38	117, 22	313
78, 24	343	95	57	105, 5	458	118	55
78, 44	343	95, 7	517	105, 38	343	118	57
79	35	95, 7-9	49	105, 38	343	118, 8	132
79	53	96	38	105, 40	124	118, 18	92
79, 3	343	96-99	365	106	49	118, 22	120
79, 5	343	96, 1	343	106, 1	38	118, 22	216
79, 9	114	96, 1	364	106, 1	450	118, 22	234
79, 10	37	96, 1	607	106, 7	349	118, 22	241
79, 13	517	96, 3	389	106, 8	349	118, 22	311
80	35	96, 7	290	106, 10	349	118, 22	312
80	53	96, 7	362	106, 47-48	38	118, 22-23	80
80, 3	116	96, 7-8	289	106, 48	293	118, 26	116
80, 4	517	96, 10	538	106, 48	345	118, 26	152
80, 4	519	96, 11	196	107	55	119	55
80, 8	519	97, 1	196	107, 9	124	119	57
80, 9-11	49	97, 1	364	108, 6	290	119	72
80, 20	519	97, 8	196	109	54	119, 12	293
81, 5-17	49	98	57	109	64	119, 17	184
82, 3	223	98	61	109, 2-20	63	119, 23	184



## Índice de referencias bíblicas

119, 38	184	139, 21	343	14, 26-27	43	6, 7	456
119, 41	115	139, 21-22	143	15, 8	43	6, 26	520
119, 49	458	140	63	15, 8	568	7, 17	518
119, 77	115	140, 10	54	15, 8	728	8, 3	180
119, 114	517	141, 2	343	15, 29	43	8, 3	456
119, 137	343	142, 7	135	16, 6	43	8, 13	455
119, 169	338	143	128	16, 7	568	8, 17	455
120	63	143, 2	184	19, 23	43	9, 1-18	28
120, 3	54	143, 9	135	24, 17	142	11, 5	348
121, 2	343	143, 9	364	24, 29	142	12, 2	348
122	53	144, 9	343	25, 1	50	14, 3	93
123	53	144, 9	364	25, 21	142	16, 8	136
126, 2	196	145, 8	518	28, 9	43	16, 20	124
126, 5	196	145, 11	117	28, 13	43	16, 24	518
128	45	145, 15	139	29, 18	43	19, 7-20	369
129	53	145, 16	126	30, 7-8	139		
129, 1	54	145, 17	343	30, 8	105		
129, 5	54	145, 17	368	30, 8	124		
130	63	146, 5	470			<b>Eccli</b>	
130	128	146, 6	180			2, 1	133
130, 8	128	146, 6	216		<b>Eccli</b>	2, 11	518
130, 8	343	146, 7	123	5, 1	105	3, 9	151
131	63	146, 9	223	9, 7	126	4, 1-6	222
132	56	146, 9	224	16, 18	516	4, 10	224
132, 1	458	147, 3	232	16, 19	516	4, 17	133
132, 15	124	147, 6	519	18, 1	456	7, 10	144
134	64	147, 9	105	24, 8	456	7, 14	44
134, 2	65	148, 14	338	36, 1	456	15, 10	50
135, 6	61	149	64			23, 1	44
135, 6	122	149	364			23, 1	93
135, 8-12	49	149, 1	222		<b>Cant</b>	23, 4	93
136	45	149, 1	292	5, 1	202	23, 4-6	44
136	49	149, 1	343	5, 2	146	24, 8-12	308
136	57	149, 1	364			27, 30	142
137	53	149, 1	607			28, 2	105
137	65	149, 9	224		<b>Sap</b>	28, 2	129
137	143	150	57	1, 1	45	28, 2	354
137, 4	48			1, 14	456	28, 7	142
137, 7	458		<b>Prov</b>	2, 16	93	34, 10	133
137, 7-9	64			3, 4	455	35, 15-25	156
137, 8-9	54	3, 12	92	3, 5	133	36, 1	180
139	58	8, 25	518	3, 9	45	36, 1-17	44
139	64	9, 1	202	4, 1	455	36, 17	292
139, 8	47	9, 1-5	201	5, 1	188	38, 9-10	54
139, 12	343	11, 30	607	6, 1	520	39, 8	50
139, 14	343	13, 2	607	6, 7	180	39, 8	253
						44, 4-5	55

## Índice de referencias bíblicas

44, 20	133	9, 2	154	40, 2	354	45, 11	92
48, 1	28	9, 6	669	40, 3	80	45, 14-17	36
48, 1-12	213	9, 16	223	40, 3	86	45, 18	35
51, 1	96	10, 2	223	40, 3	163	45, 18	615
51, 1	230	10, 16	246	40, 6	234	45, 20-25	36
51, 1-12	44	10, 33	516	40, 8	234	45, 22	615
51, 12	74	11, 6	88	40, 11	243	45, 23	230
51, 12	230	11, 9	56	40, 25	113	45, 23	231
		11, 9	114	40, 28	112	45, 23	258
		11, 12	533	41, 4	112	45, 23	351
	<b>Is</b>	12, 6	196	41, 8	21	48, 11	114
1, 2	92	13, 6	467	41, 8	184	48, 11	290
1, 11	567	13, 9	467	41, 9	80	48, 12	112
1, 11-17	30	13, 11	516	42, 1	89	48, 17	135
1, 15	31	18, 3	452	42, 1	97	49, 1	184
1, 15	65	24, 1-18	245	42, 1	184	49, 1	264
1, 15	145	24, 21	466	42, 1	187	49, 1-6	184
1, 16-20	511	25-26	56	42, 1-4	80	49, 3	258
1, 17	223	25, 6-12	202	42, 1-6	184	49, 5	92
1, 21-28	37	25, 9	196	42, 1-6	185	49, 5	258
1, 23	223	26, 1	53	42, 6	172	49, 6	184
2, 3	51	26, 20	144	42, 8	290	49, 6	185
2, 3	53	28, 5	473	42, 10	35	49, 7	258
2, 6-11	466	28, 6	279	42, 10	364	49, 7-8	172
2, 7	567	28, 16	241	42, 10	365	49, 13	35
2, 12-16	466	28, 16	245	43, 6	92	49, 13	51
2, 17-21	31	28, 16	311	43, 6	272	49, 14	56
3, 14	223	28, 16	312	43, 10	112	49, 14-16	35
4, 1	139	28, 17	245	43, 10	184	49, 22	533
4, 3	96	28, 19	245	43, 15	113	49, 24	258
5, 1	450	29, 13	338	43, 16	80	49, 25	258
5, 16	113	29, 13-14	31	43, 20	234	50, 4-9	184
5, 26	533	29, 23	113	43, 21	241	50, 6	80
6, 1-5	290	29, 23	114	43, 22-24	35	51	95
6, 1-5	360	30, 29	46	44, 1-2	184	51	97
6, 1-5	361	33, 17	488	44, 2	515	51, 7	80
6, 3	113	33, 20	53	44, 6	112	51, 17	56
6, 3	290	33, 24	128	44, 21	184	51, 17	570
6, 3-5	113	34, 10	370	44, 23	35	51, 22	570
6, 5	117	37, 16	180	44, 23	162	52-53	54
6, 10	232	37, 16-20	179	45, 2	488	52, 3	234
7, 22	567	37, 20	517	45, 4	184	52, 5	114
8, 13-14	31	37, 35	184	45, 5	35	52, 6	94
8, 14	241	38, 9-20	230	45, 6	35	52, 7	117
8, 14	311	38, 10	54	45, 6	258	52, 10	533
9, 1	515	40-55	184	45, 8	258	52, 13	184

Índice de referencias bíblicas

52, 13	185	53, 12	258	62, 3	356	11, 5	293
52, 13	186	54	35	62, 10	53	11, 11-14	32
52, 13	257	54, 9	80	63, 6	36	11, 14	32
52, 13	258	54, 9	245	63, 7	35	11, 14	65
52, 14	97	55, 1	80	63, 9	284	11, 18-23	54
52, 14	258	55, 1-2	202	63, 10-11	284	11, 19	349
52, 15	258	55, 1-3	201	63, 16	92	11, 20	65
53	172	56, 1	224	63, 16	139	12, 1-3	54
53	185	56, 3-7	308	63, 16-17	135	12, 3	65
53	234	56, 7	65	63, 19	139	12, 5-6	54
53, 1	258	56, 7	70	64, 5-6	36	13, 16	289
53, 2	258	56, 7	80	64, 7	92	14, 7-9	32
53, 2-3	97	56, 7	165	64, 11	35	14, 7-9	53
53, 3	258	56, 7	380	65, 8-14	184	14, 9	139
53, 4	80	56, 7	568	65, 24	36	14, 11-14	32
53, 4	199	57, 15	516	65, 25	88	14, 12	144
53, 4	227	57, 19	316	66, 1-2	51	14, 13	180
53, 4	243	58, 3	53			14, 19	53
53, 4-5	228	58, 4-10	485	Ier		14, 19-22	32
53, 4-6	234	58, 4-10	500			15, 5	53
53, 4-12	243	58, 5-9	80	1, 5	264	15, 10-11	54
53, 5	21	58, 6	128	1, 5	400	15, 11	180
53, 5	128	58, 6	224	1, 6	180	15, 21	54
53, 5	232	58, 7	40	2, 1	30	17, 10	178
53, 5	243	58, 7	80	2, 7	30	17, 12-18	32
53, 5-7	129	58, 7	123	2, 21	450	17, 14	231
53, 5-7	234	58, 7	728	3, 19	92	17, 18	54
53, 5-7	243	58, 8	290	3, 22	53	18, 19-23	32
53, 5-11	172	58, 9	36	3, 22	231	18, 21	54
53, 7	80	59, 1-14	35	4, 2	53	18, 21-23	143
53, 7	199	59, 12-14	36	4, 10	180	20, 7-13	32
53, 7	234	59, 15	661	5, 1	21	20, 11	54
53, 7	349	59, 16	519	5, 28	223	20, 13	54
53, 8	258	59, 19	80	6, 16	32	21, 10	519
53, 9	80	59, 19	290	6, 20	30	22, 3	223
53, 9	100	60	41	7, 4-7	66	22, 7-19	54
53, 9	234	60	56	7, 6	223	22, 13	222
53, 10	21	60, 1	290	7, 11	70	23, 5	164
53, 10	80	60, 10-15	356	7, 11	380	24, 6	519
53, 11	171	60, 11	53	7, 12	454	24, 7	32
53, 11	186	60, 16	237	7, 16	32	25, 15	570
53, 11	258	61, 1	128	8, 8-9	50	25, 33	467
53, 12	80	61, 1	227	8, 42	327	28, 6	293
53, 12	184	61, 1-2	51	9, 23	253	29, 7	61
53, 12	185	61, 6	356	10, 19-22	54	29, 13-14	32
53, 12	186	62	56	10, 23-25	32	30, 17	231

Índice de referencias bíblicas

31, 6	53	9, 3	290	2, 23	97	11, 1	92
31, 9	272	9, 4	495	2, 35	311	11, 3	231
31, 20	92	9, 4-6	347	2, 37	520	11, 8-9	21
31, 31	200	11, 16	34	3, 26-45	39	14, 3	316
31, 31-33	32	12, 25	112	3, 35	21	14, 3-9	53
31, 31-34	128	13, 5	466	3, 37	180	14, 4	223
31, 31-34	171	16, 19	124	3, 45	615		
31, 34	128	17, 24	516	3, 52-90	40	JI	
32, 17	180	18	34	4, 28	393		
32, 17	519	18, 31	128	4, 28	393	1, 13	53
32, 19	467	20, 33	519	4, 33-37	229	1, 14	144
32, 21	519	20, 34	519	6, 11	37	1, 14	511
33, 11	55	20, 41	113	6, 11	66	2, 1	467
33, 11	64	20, 41	316	6, 11	75	2, 2	466
33, 21	184	21, 26	516	7, 9-10	360	2, 4	344
34, 16	114	22, 7	223	7, 13	116	2, 12	144
35, 2	198	22, 30	21	7, 13	203	2, 12-13	37
36, 1-10	53	23, 33	570	7, 13	358	2, 12-14	53
		28, 22	112	7, 17	344	2, 13	518
Thren		29, 18	316	7, 25	213	2, 15-17	37
		33	34	9, 1-19	230	2, 21-27	203
1, 21	466	33, 21	466	9, 3-19	468	3, 1-2	466
2, 13-22	37	33, 29	466	9, 4-19	39	3, 1-21	466
3	54	34, 12	466	9, 8	180	3, 4	465
4, 21	570	34, 16	517	9, 15	180	3, 4	469
		36, 20	114	9, 16	180	3, 5	191
Bar		36, 22-23	114	9, 17	180	3, 5	279
		36, 23	105	9, 19	180	3, 14	467
1, 10	220	36, 23	517	12, 1	96	4, 18	237
1, 15	39	36, 23-27	114	12, 7	213	4, 18	466
1, 15	230	36, 25-27	128	12, 10	133		
1, 15-22	40	36, 25-30	171			Am	
2, 4	40	37, 27	455				
3, 8	39	38, 23	113			2, 6-7	223
3, 8	230	40	313	1, 9	241	2, 7	114
6, 37	223	40-48	70	2, 6-7	124	4, 13	368
		40-48	165	2, 10-15	124	4, 13	516
Ez		43, 2-4	290	2, 25	241	5, 1-2	30
		43, 6-12	34	5, 6	64	5, 14	30
1, 4-10	360	43, 7	139	6, 1	231	5, 18	466
1, 4-10	361	43, 7	454	6, 1-6	53	5, 18	467
1, 25-27	361	43, 9	455	6, 6	30	5, 20	467
1, 25-28	360			6, 11	154	5, 21-22	29
3, 3	344	Dan		7, 1	231	5, 21-27	30
5, 2	452			9, 1-5	221	5, 23	46
7, 10	466	2, 23	95	10, 1	450	6, 1-7	221

7, 2-6	30			14, 17	36	5, 9	94
7, 17	61					5, 9	110
8, 6	223	1, 4	156			5, 11	80
8, 9	466	2, 14	114			5, 11	136
8, 10	30	2, 14	290	1, 6	92	5, 11	142
8, 10	221	3, 1-19	33	1, 7	466	5, 11-12	143
8, 11	116	3, 3-7	34	1, 7	469	5, 11-12	226
9, 4	519	3, 8-15	34	1, 10-12	468	5, 12	647
		3, 16	133	1, 11	36	5, 13-16	172
				1, 11	469	5, 16	397
				1, 12	466	5, 16	625
				1, 12	469	5, 17	78
				2, 10	92	5, 17-18	165
				3, 2	466	5, 20	117
				3, 5	222	5, 23-24	174
				3, 5	223	5, 23-24	231
				3, 5	224	5, 42	141
				3, 17-18	184	5, 44	142
				3, 23	233	5, 45	110
						5, 48	110
						5, 48	459
						5, 48	572
						6, 1-4	102
						6, 1-6	143
						6, 4	93
						6, 4	102
						6, 5	78
						6, 5	79
						6, 5-6	102
						6, 5-6	144
						6, 5-8	709
						6, 5-18	447
						6, 6	102
						6, 6-12	450
						6, 7-8	143
						6, 7-8	144
						6, 8	102
						6, 8	148
						6, 9	138
						6, 9	239
						6, 9	446
						6, 9	740
						6, 9-13	102
						6, 9-13	103
						6, 10	117
						6, 10	117
						6, 10	120
						6, 10	120
						6, 10	120

6, 10	146	8, 2	461	11, 25	187	13, 45	146
6, 11	79	8, 5	274	11, 25	231	13, 54	78
6, 11	139	8, 11	75	11, 25	390	14, 7	230
6, 12	139	8, 11	80	11, 25	391	14, 19	90
6, 12	143	8, 11	117	11, 25	421	14, 19	123
6, 12	172	8, 12	117	11, 25-26	95	14, 20	451
6, 12	231	8, 17	80	11, 25-26	96	14, 23	87
6, 12	331	8, 17	227	11, 25-27	399	14, 25	80
6, 13	99	8, 17	232	11, 25-27	426	14, 29	461
6, 13	226	8, 17	517	11, 26	95	14, 36	274
6, 13	395	9, 1-8	172	11, 26	98	15, 8-9	31
6, 13	401	9, 5	632	11, 26	120	15, 13	572
6, 13	458	9, 6	632	11, 27	82	15, 25	461
6, 14	110	9, 8	391	11, 27	92	15, 36	123
6, 14	128	9, 10	204	11, 27	93	15, 36	295
6, 14	130	9, 13	225	11, 27	94	16, 1	88
6, 14	572	9, 15	116	11, 27	173	16, 12	193
6, 14-15	103	9, 18	461	11, 27	398	16, 13-20	230
6, 14-15	143	9, 20	79	11, 27-28	96	16, 14	81
6, 16	80	9, 21-22	228	11, 28-29	97	16, 16-23	82
6, 16	102	9, 35	78	11, 30	96	16, 17	239
6, 16-18	102	9, 35	153	12, 6	71	16, 17-20	96
6, 18	102	9, 38	141	12, 6	78	16, 18	452
6, 25	147	9, 38	153	12, 6	165	16, 18-19	172
6, 26	110	10, 23	116	12, 15	625	16, 19	117
6, 26	125	10, 23	142	12, 18	185	16, 19	172
6, 33	146	10, 29	110	12, 18	515	16, 21	227
6, 33	736	10, 32	230	12, 18-21	80	16, 22-23	88
6, 34	131	10, 32	323	12, 22	137	16, 24	461
7, 6	123	10, 32	410	12, 28	88	16, 27	116
7, 6	131	10, 33	186	12, 28	137	16, 28	116
7, 6	453	10, 33	263	12, 31	172	17, 1	89
7, 7	141	10, 33	531	12, 32	137	17, 1	97
7, 7	413	10, 37	635	12, 35	136	17, 5	569
7, 7	585	10, 42	153	12, 38	88	17, 8	397
7, 7-8	146	11, 3	116	12, 38-45	71	17, 18	227
7, 7-8	226	11, 5	95	12, 38-45	165	17, 21	148
7, 7-11	145	11, 6	95	12, 50	110	18, 3	117
7, 7-11	154	11, 13	94	12, 50	120	18, 10	110
7, 9-11	147	11, 15	75	13, 13-21	153	18, 14	110
7, 11	110	11, 19	128	13, 19	136	18, 14	120
7, 11	172	11, 19	172	13, 22	618	18, 14	126
7, 21	110	11, 25	95	13, 24-30	154	18, 17	452
7, 21	117	11, 25	111	13, 39	136	18, 18	172
7, 21	120	11, 25	122	13, 39	154	18, 19	141
7, 28	193	11, 25	171	13, 44-48	118	18, 19-20	144

Índice de referencias bíblicas

18, 19-20	148	23, 1-36	225	26, 27	449	28, 12	227
18, 19-20	217	23, 12	516	26, 28	171	28, 18	96
18, 21-35	130	23, 14	223	26, 28	185	28, 18	122
18, 23-35	143	23, 15	400	26, 28	200	28, 18	398
18, 23-35	172	23, 17	113	26, 29	207	28, 18-20	262
18, 27	128	23, 19	113	26, 29	450	28, 19	149
18, 32	127	23, 23	157	26, 29	452	28, 19	326
18, 35	110	23, 39	116	26, 31	452	28, 19	328
18, 35	572	23, 39	152	26, 37	98	28, 19	445
19, 26	99	23, 59	77	26, 39	79	28, 20	149
20, 22	99	24, 1-2	82	26, 39	98		
20, 22	570	24, 11-12	171	26, 39	100		
20, 22-23	570	24, 14	165	26, 39-44	97	Mc	
20, 22-24	569	24, 29	81	26, 40	247	1, 4	128
20, 28	80	24, 30	358	26, 41	132	1, 5	231
20, 28	127	24, 31	459	26, 41	149	1, 8	166
20, 28	171	24, 36	93	26, 41	159	1, 11	82
21, 9	77	24, 37-39	246	26, 42	98	1, 11	173
21, 9	116	24, 38	80	26, 42	570	1, 12	87
21, 9	152	24, 42	159	26, 44	98	1, 13	88
21, 9	460	24, 45-51	159	26, 47	227	1, 13	97
21, 12	70	24, 48-50	221	26, 53	99	1, 22	78
21, 12	82	25, 1-13	159	26, 55	70	1, 24	114
21, 13	80	25, 1-13	650	26, 67	80	1, 25	78
21, 13	82	25, 10	376	27, 1	227	1, 27	71
21, 13	165	25, 13	159	27, 12	80	1, 35	87
21, 14	70	25, 21	376	27, 12	227	1, 35	88
21, 15	460	25, 24-26	452	27, 30	80	1, 35	97
21, 22	141	25, 31	116	27, 35	81	1, 38	88
21, 22	148	25, 34	153	27, 38	80	1, 40	274
21, 22	413	25, 34	300	27, 39	81	1, 43	88
21, 23	70	25, 35	40	27, 39	88	2, 5	128
21, 23	227	25, 35	80	27, 40	82	2, 10	71
21, 28	635	25, 35	126	27, 43	81	2, 10	142
21, 28-31	117	25, 36	126	27, 46	80	2, 15	156
21, 31	120	25, 36	224	27, 46	81	2, 15	204
21, 42	80	25, 42	126	27, 46	100	2, 17	232
21, 42	311	25, 44-46	126	27, 47	81	2, 20	116
21, 42	486	26, 3	227	27, 47-49	81	3, 9	193
22, 1-10	202	26, 24	172	27, 48	81	3, 14	172
22, 1-14	117	26, 26	123	27, 50	81	3, 16	172
22, 2-10	202	26, 26	142	27, 50	175	3, 17	419
22, 23	193	26, 26	153	27, 50	286	3, 28	128
22, 35	134	26, 26-28	401	27, 51	81	3, 35	172
22, 43	181	26, 26-29	167	27, 52	81	4, 1-9	154
22, 43	462	26, 27	295	27, 60	80	4, 15	136

Índice de referencias bíblicas

4, 17	142	9, 7	82	13, 24	81	15, 23	81
4, 19	618	9, 22	625	13, 27	122	15, 24	81
4, 26-29	154	9, 23	99	13, 32	82	15, 26	81
4, 27	254	9, 24	625	13, 32	94	15, 29	81
5, 5	254	9, 29	148	13, 35-37	159	15, 31	81
5, 10	274	9, 29	391	14, 4-9	464	15, 34	79
5, 18	274	9, 31	185	14, 12-17	167	15, 34	80
5, 23	274	9, 36-37	172	14, 18	170	15, 34	81
5, 33	461	9, 43	142	14, 21	172	15, 36	81
5, 34	220	10, 2	134	14, 22	79	15, 39	82
6, 6-13	153	10, 16	153	14, 22	142		
6, 8	123	10, 30	635	14, 22	153	Lc	
6, 13	227	10, 33	185	14, 22-25	167		
6, 13	228	10, 38	166	14, 22-25	401	1, 7	26
6, 26	158	10, 38	447	14, 23	170	1, 8-9	70
6, 31-44	153	10, 38	570	14, 23	295	1, 10	75
6, 41	79	10, 42-45	126	14, 24	171	1, 10	150
6, 41	90	10, 45	127	14, 24	185	1, 13	150
6, 41	142	10, 45	171	14, 24	200	1, 15	264
6, 41	171	10, 45	172	14, 25	168	1, 16	164
6, 41	390	11, 9	77	14, 25	172	1, 17	670
6, 43	451	11, 9	112	14, 25	207	1, 23	212
6, 46	87	11, 9	116	14, 25	450	1, 25	607
6, 56	79	11, 9	152	14, 26	170	1, 28	77
6, 56	227	11, 16	165	14, 28	168	1, 28	152
6, 56	274	11, 17	65	14, 28	170	1, 31	25
7, 1	165	11, 17	70	14, 32	393	1, 35	114
7, 3	223	11, 21	174	14, 33	98	1, 35	479
7, 23	136	11, 24	147	14, 34	80	1, 35	533
7, 34	79	11, 25	79	14, 35	100	1, 38	26
7, 34	88	11, 25	104	14, 35-36	97	1, 38	162
7, 34	90	11, 25	174	14, 36	79	1, 42	24
7, 34	153	11, 26	143	14, 36	98	1, 42	77
7, 34	390	11, 27	70	14, 36	271	1, 42	152
7, 34	391	11, 28	71	14, 38	149	1, 46-47	51
8, 6	79	12, 6	82	14, 38	159	1, 46-56	160
8, 6	142	12, 10	119	14, 39	97	1, 48	607
8, 6	295	12, 10	311	14, 39	145	1, 49	457
8, 7	79	12, 15	134	14, 41	393	1, 49-55	51
8, 11	134	12, 33	567	14, 49	215	1, 51	516
8, 31	185	12, 40	78	14, 58	71	1, 52	222
8, 34	393	12, 40	148	14, 58	165	1, 53	516
8, 34	461	13, 2	71	14, 61	82	1, 53	517
8, 34-36	142	13, 2	165	14, 61	152	1, 54	185
9, 1	117	13, 10	306	14, 62	203	1, 55	519
9, 2	89	13, 20	514	14, 63	190	1, 64	77

1, 64	141	4, 23	232	9, 16	90	12, 9	190
1, 64	162	4, 24	182	9, 16	171	12, 11	182
1, 66	182	4, 25	75	9, 17	206	12, 13-21	162
1, 67	162	4, 25	182	9, 17	451	12, 32	172
1, 67-79	462	3, 34	114	9, 18	89	12, 36	359
1, 68	152	4, 43	88	9, 18	150	12, 37-39	159
1, 68	300	5, 8	129	9, 23	186	12, 42	635
1, 68	569	5, 10	129	9, 28	150	12, 49-50	166
1, 68-79	51	5, 12	141	9, 28 29	89	12, 50	447
1, 68-79	152	5, 15	227	9, 35	97	13, 11	227
1, 68 79	162	5, 16	87	9, 38	141	13, 25-29	206
1, 69	185	5, 16	88	9, 51	153	13, 34	182
1, 70	181	5, 16	97	10, 3	153	13, 35	77
1, 70	519	5, 18	132	10, 9	140	13, 35	116
1, 70-79	519	5, 29	90	10, 17	214	13, 35	152
1, 73	519	5, 29-34	204	10, 18	88	13, 35	182
1, 74	253	5, 33	103	10, 18	137	14, 11	516
1, 74	318	5, 35	116	10, 20	96	14, 12-13	206
1, 75	518	6, 12	97	10, 20	172	14, 13	126
1, 79	518	6, 12	150	10, 21	95	14, 16 24	202
2, 4	532	6, 20	397	10, 21	187	14, 21	206
2, 13	177	6, 20-41	162	10, 21	390	14, 26	635
2, 13	209	6, 21	125	10, 25	134	14, 27	496
2, 14	685	6, 22	142	10, 26-27	75	15	129
2, 20	177	6, 25	126	10, 29-37	126	15, 1-31	205
2, 25	150	6, 25	454	11, 1	93	15, 6	231
2, 28	152	6, 28	142	11, 1	103	15, 8	231
2, 29	180	6, 28	143	11, 1	150	15, 11-32	162
2, 31-32	70	6, 28	153	11, 1-4	102	15, 16	206
2, 34	77	7, 4	274	11, 2	117	15, 21	231
2, 34	141	7, 16	164	11, 2	138	15, 25	231
2, 34	152	7, 19	116	11, 2 4	103	15, 31	254
2, 37	253	7, 30	182	11, 2 4	139	15, 31-32	231
2, 37	254	7, 33-34	205	11, 3	139	16, 15	178
2, 37	318	7, 47	128	11, 3	206	16, 19	126
2, 47	214	7, 48	129	11, 4	139	16, 19	195
2, 49	70	7, 50	220	11, 5-8	154	16, 19-31	206
2, 49	89	8, 12-13	134	11, 5-13	141	16, 23	397
3, 1	533	8, 36	228	11, 13	140	17, 10	130
3, 16	166	8, 41	274	11, 20	88	17, 13	179
3, 21	150	8, 45	186	11, 41-42	30	17, 20	117
4, 1	564	8 48	220	11, 42	157	17, 20-21	172
4, 8	253	9, 1 6	153	11, 47-51	182	17, 22	116
4, 8	318	9, 2	517	12, 8	187	17, 22	467
4, 9	69	9 9	187	12, 8	230	18, 1-8	145
4, 13	97	9, 10-17	153	12, 9	186	18, 1-8	156

18, 4	158	22, 20	200	24, 30	79	3, 5	376
18, 7	254	22, 22	172	24, 30	153	3, 12	572
18, 9-14	157	22, 27	321	24, 30	177	3, 14	381
18, 10	77	22, 29	203	24, 33	196	3, 16	393
18, 13	231	22, 29-30	201	24, 35	170	3, 16	400
18, 13	397	22, 30	117	24, 35	177	3, 19	374
18, 14	516	22, 31	405	24, 35	451	3, 34	398
19, 27	153	22, 32	90	24, 36	220	4, 20-21	231
19, 37	177	22, 32	141	24, 41	207	4, 21	116
19, 37	209	22, 32	405	24, 43	170	4, 21 24	30
19, 38	77	22, 41	97	24, 44	79	4, 21-24	71
19, 38	116	22, 42	98	24, 45	182	4, 23	116
19, 38	152	22, 42	100	24, 49	164	4, 23	374
19, 43	467	22, 43	88	25, 50 53	153	4, 23	379
19, 44	164	22, 43	97	24, 53	70	4, 31	141
19, 46	165	22, 53	195	24, 53	150	4, 34	174
19, 47	195	22, 69	190	24, 53	177	4, 34	670
20, 18	311	22, 69	191	24, 53	209	4, 35	154
20, 21	182	22, 71	190	24, 53	215	4, 35	397
20, 42	79	23, 6-16	187			5	114
20, 47	148	23, 29	116		Ioh	5, 1	378
21, 6	116	23, 29	467			5, 1-47	378
21, 12	142	23, 34	81	1, 3	327	5, 17	362
21, 12-15	182	23, 34	100	1, 13	533	5, 17	406
21, 15	190	23, 34	143	1, 14	290	5, 18	407
21, 34 36	159	23, 34	190	1, 14	292	5, 19	89
21, 36	141	23, 34	638	1, 14	455	5, 20	89
21, 37	70	23, 35	81	1, 14	564	5, 23	407
21, 38	70	23, 35	97	1, 18	292	5, 25	116
22, 8	117	23, 35	186	1, 18	353	5, 29	569
22, 8	167	23, 35	187	1, 29	348	5, 36	398
22, 14 20	167	23, 36	81	1, 29	355	5, 38	398
22, 16	168	23, 42	458	1, 29	381	5, 39	78
22, 16	170	23, 43	129	1, 36	355	5, 43	112
22, 16	200	23, 46	80	1, 39	420	5, 43	374
22, 17	170	23, 46	81	1, 47	461	5, 43	409
22, 17	295	23, 46	89	1, 51	88	6, 2	227
22, 17 19	449	23, 46	100	2, 1-11	203	6, 4	378
22, 18	168	23, 46	101	2, 4	88	6, 5	397
22, 18	170	23, 46	190	2, 12-22	378	6, 11	79
22, 18 19	401	23, 47	186	2, 13	378	6, 11	142
22, 19	142	24, 1-49	488	2, 17-22	71	6, 11	295
22, 19	168	24, 3	170	2, 19	71	6, 11	395
22, 19	170	24, 25-26	207	2, 19	165	6, 12	454
22, 20	168	24, 26	218	2, 19-22	380	6, 12-13	451
22, 20	170	24, 27	78	2, 20	69	6, 14	116

6, 15	88	10, 3	359	12, 27	90	14, 21	383
6, 23	295	10, 9	376	12, 27	387	14, 23	383
6, 29	398	10, 9	413	12, 27	569	14, 23	409
6, 30	88	10, 21	378	12, 27-28	392	14, 23	742
6, 31	123	10, 22	378	12, 28	104	14, 26	410
6, 31	359	10, 22	389	12, 28	112	14, 26	411
6, 34-35	123	10, 23	69	12, 28	395	14, 27	392
6, 35	125	10, 23	215	12, 28	405	14, 30	88
6, 35	461	10, 24	373	12, 31	88	14, 30	137
6, 37	461	10, 25	112	12, 31	137	15, 1	450
6, 38	670	10, 25	409	12, 32	381	15, 5	413
6, 39	171	10, 34	80	12, 32	405	15, 7	418
6, 48	171	10, 36	379	12, 36	400	15, 10	383
6, 48-49	359	10, 36	389	12, 49	398	15, 11	383
6, 51	171	10, 36	400	13, 1	374	15, 11	401
6, 51	380	10, 36-38	398	13, 1	379	15, 12	383
6, 51	531	11, 4	394	13, 1	383	15, 13	383
6, 69	114	11, 15	406	13, 14	383	15, 16	411
7, 1	158	11, 22	389	13, 15	383	15, 16	418
7, 1	378	11, 27	116	13, 18	80	15, 17	383
7, 2	378	11, 34-37	389	13, 23	170	15, 19	383
7, 6	88	11, 40	394	13, 29	170	15, 26	374
7, 14	70	11, 41	79	13, 31	394	15, 27	383
7, 16	193	11, 41	90	13, 34	383	16, 2	374
7, 21	379	11, 41	387	14	411	16, 3	383
7, 28	398	11, 41	389	14-16	394	16, 4	374
7, 37	108	11, 41	397	14, 1	392	16, 7	374
7, 37	494	11, 41-42	88	14, 1	406	16, 7	410
7, 37-39	378	11, 41-42	395	14, 2	117	16, 8-11	410
7, 37-39	494	11, 42	398	14, 2	167	16, 11	88
7, 49	143	11, 42	417	14, 2	404	16, 11	137
8, 2	70	11, 45	389	14, 6	413	16, 13	410
8, 12	379	11, 45-47	417	14, 10	398	16, 14	383
8, 12	515	11, 52	452	14, 12-13	412	16, 23	418
8, 20	70	11, 52	671	14, 13	413	16, 23-24	412
8, 28	257	11, 55	378	14, 13	418	16, 23-24	740
8, 28	381	11, 55	392	14, 13-14	408	16, 24	401
8, 28-29	89	12, 1	379	14, 14	409	16, 24	413
8, 34	410	11, 12	379	14, 15-16	406	16, 24	418
8, 42	374	12, 13	77	14, 15-17	409	16, 25	116
8, 42	399	12, 13	152	14, 16	141	16, 26	141
8, 49	407	12, 20	379	14, 16	383	16, 26	389
8, 56	379	12, 23	374	14, 16	389	16, 26	412
9, 31	395	12, 24-27	98	14, 16	410	16, 26	418
9, 39	374	12, 25	393	14, 16	424	16, 27	399
10, 2	376	12, 26	516	14, 21	354	16, 27	418

16, 33	383	17, 17	518	21, 26	220	2, 42	177
17	90	17, 19	400			2, 42	192
17	114	17, 19	406	Act		2, 42	193
17	395	17, 20	141			2, 42	213
17	645	17, 20-26	397	1, 13	196	2, 42	254
17, 1	153	17, 20-26	403	1, 14	179	2, 42	443
17, 1	374	17, 21	383	1, 14	193	2, 42	451
17, 1	383	17, 21	395	1, 14	254	2, 42-46	192
17, 1	389	17, 22-23	406	1, 16	181	2, 42-46	254
17, 1	394	17, 23	383	1, 17	322	2, 44-45	208
17, 1	395	17, 23	459	1, 24	777	2, 45	194
17, 1	406	17, 24	383	1, 24	625	2, 45	196
17, 1-6	381	17, 24	395	1, 25	322	2, 46	177
17, 1-6	397	17, 25	383	2, 1	179	2, 46	179
17, 2	397	17, 25	395	2, 1	196	2, 46-47	192
17, 3	383	18, 11	98	2, 1-13	189	2, 46	206
17, 4	383	18, 11	569	2, 4	193	2, 46	209
17, 4	397	18, 19	193	2, 4	287	2, 46	214
17, 4	670	18, 20	70	2, 11	213	2, 46	215
17, 5	395	18, 20	78	2, 16-18	283	2, 46	254
17, 5	403	18, 28	379	2, 17	466	2, 46	451
17, 5	406	18, 37	359	2, 19	189	2, 46	647
17, 6	112	18, 39	379	2, 20	465	2, 47	177
17, 6	383	19, 14	379	2, 20	469	3, 1	215
17, 6	406	19, 16	353	2, 21	191	3, 6	409
17, 6-9	397	19, 21	353	2, 21	217	3, 6	613
17, 6-19	397	19, 24	80	2, 22	189	3, 6	617
17, 6-19	399	19, 24	81	2, 23	182	3, 8	177
17, 8	399	19, 29	81	2, 23	187	3, 8	209
17, 9	141	19, 31	379	2, 25	181	3, 8	215
17, 9	401	19, 36	348	2, 26	202	3, 9	177
17, 9	406	19, 36	379	2, 27	186	3, 9	209
17, 10	401	19, 36-37	381	2, 33	216	3, 11	69
17, 11	395	19, 42	379	2, 33	257	3, 11	186
17, 11	401	19, 42	392	2, 33	283	3, 11	215
17, 13	383	20, 17	94	2, 34	181	3, 13	185
17, 13	406	20, 17	743	2, 36	278	3, 13	186
17, 15	104	20, 19	220	2, 38	129	3, 13	187
17, 15	135	20, 19	374	2, 38	149	3, 13	216
17, 15	141	20, 23	231	2, 38	209	3, 13	325
17, 15	383	20, 26	374	2, 38	210	3, 16	409
17, 15	395	21, 1-14	203	2, 38	231	3, 18	181
17, 16	383	21, 9	170	2, 38	326	3, 18	186
17, 17	400	21, 13	170	2, 38	445	3, 19	618
17, 17	402	21, 13	374	2, 38	625	3, 22	89
17, 17	516	21, 15	406	2, 41	194	3, 25-26	153

Índice de referencias bíblicas

3, 26	186	5, 12	179	7, 60	190	10, 43	129
4, 5	186	5, 12	215	8, 1	142	10, 44	210
4, 5	187	5, 29	158	8, 1	208	10, 44	287
4, 5	227	5, 31	129	8, 6	179	10, 46	213
4, 7	189	5, 32	283	8, 12	625	10, 46	251
4, 9	187	5, 39	327	8, 13	193	10, 47	211
4, 10	409	5, 42	195	8, 15	87	10, 47	214
4, 11	216	5, 42	196	8, 15	210	10, 48	210
4, 11	486	5, 42	215	8, 15-17	211	10, 48	326
4, 12	191	6, 1	701	8, 16	149	10, 48	445
4, 12	615	6, 3	224	8, 16	210	11, 5	251
4, 12	635	6, 4	193	8, 16	216	11, 13	393
4, 13	182	6, 4	195	8, 16	326	11, 15	210
4, 13	186	6, 4	254	8, 32-33	349	11, 17	211
4, 19	158	6, 4	630	8, 36	211	11, 18	214
4, 21	209	6, 6	211	8, 37-38	216	11, 18	309
4, 24	179	6, 7	514	8, 39	211	11, 21	182
4, 24	192	6, 8	189	9, 1-19	264	11, 30	227
4, 24	215	6, 8	564	9, 9	393	12, 12	196
4, 24	456	6, 10	190	9, 11	214	12, 20	179
4, 24	565	6, 12	227	9, 14	191	13, 1-3	212
4, 24-30	178	6, 13	190	9, 14	217	13, 1-4	217
4, 24-30	186	6, 13-14	215	9, 15	139	13, 3	252
4, 24-30	367	7, 7	253	9, 15	275	13, 5	215
4, 25	184	7, 14	571	9, 15	496	13, 5	251
4, 25	216	7, 35	186	9, 16	496	13, 9	251
4, 25	451	7, 37	89	9, 17	210	13, 11	182
4, 25-27	194	7, 38	208	9, 21	191	13, 14	215
4, 25-30	217	7, 42	253	9, 21	217	13, 14	251
4, 27	187	7, 42	310	9, 26	134	13, 14-15	590
4, 27	258	7, 48-53	310	9, 27	188	13, 31	262
4, 27	325	7, 51	182	9, 39	224	13, 38	129
4, 27	450	7, 51	189	10, 2	251	13, 43	215
4, 27	451	7, 52	186	10, 4	581	13, 48	209
4, 27	533	7, 55	190	10, 7	193	13, 50	142
4, 29	178	7, 55	278	10, 9	214	14, 1	215
4, 29	196	7, 56	191	10, 10	237	14, 1	251
4, 29	644	7, 57	179	10, 31	446	14, 3	188
4, 30	189	7, 59	178	10, 31	458	14, 15	180
4, 30	258	7, 59	190	10, 31	581	14, 15	215
4, 31	188	7, 59	191	10, 34	182	14, 16	251
4, 32	194	7, 59	217	10, 35	568	14, 17	454
4, 32-35	209	7, 59-60	189	10, 36	220	14, 23	227
4, 34	209	7, 59-60	214	10, 36	226	14, 23	251
5, 11	208	7, 60	101	10, 41	196	14, 26	213
5, 12	69	7, 60	143	10, 41	207	14, 26	252

Índice de referencias bíblicas

14, 27	214	19, 29	179	26, 18	515	1, 21	296
15, 2	227	20, 7	177	26, 21	251	1, 21	432
15, 4	214	20, 7	194	27, 23	253	1, 25	152
15, 8	178	20, 7	214	27, 24	276	1, 25	158
15, 25	180	20, 7	451	27, 35	177	1, 25	253
15, 40	213	20, 7-12	252	27, 35	295	1, 25	255
15, 40	252	20, 11	237	27, 35	451	1, 25	269
16, 6	217	20, 17	227	28, 8	252	1, 25	293
16, 7	134	20, 18	179	28, 9	227	1, 25	300
16, 10	276	20, 22	217	28, 15	252	1, 25	309
16, 13	251	20, 24	322	28, 15	295	1, 35	256
16, 18	409	20, 27	182	28, 17	251	2, 7	235
16, 19	519	20, 31	254	28, 23	251	2, 7	292
16, 25	214	20, 36	214			2, 10	235
16, 25	252	20, 36	252			2, 10	292
16, 34	211	21, 5	214			2, 11	235
17, 1	215	21, 5	252			3, 2	235
17, 10	215	21, 14	104			3, 2	285
17, 10	251	21, 14	215			3, 5	235
17, 17	251	21, 19	322			3, 9	310
17, 20	132	21, 20	209			3, 24	296
17, 24	180	21, 20	214			3, 30	323
17, 24	215	21, 27	215			4, 4	331
17, 24	251	21, 28	310			4, 6	181
17, 24	590	21, 30-31	251			4, 7	331
18, 4	215	22, 4-21	263			4, 7	520
18, 4	251	22, 16	139			4, 8	279
18, 7	215	22, 16	191			4, 8	495
18, 9-10	276	22, 17	251			4, 11	495
18, 12	179	22, 17-21	276			4, 12	235
18, 19	215	22, 21	251			4, 17	590
18, 19	251	23, 11	276			4, 20	299
18, 26	188	24, 1	227			4, 24	235
18, 26	215	24, 3	295			4, 24	266
19, 1-6	210	24, 6	134			4, 24	278
19, 4	149	24, 12	251			5, 1	277
19, 5	210	24, 14	253			5, 2	235
19, 5	326	24, 14	318			5, 2	253
19, 5	445	26, 7	251			5, 2	338
19, 6	287	26, 7	253			5, 3-5	235
19, 8	188	26, 7	254			5, 5	285
19, 8	215	26, 7	318			5, 5	296
19, 8	251	26, 10-20	263			5, 5	355
19, 18	231	26, 11	251			5, 6-9	331
19, 18	324	26, 16	275			5, 15-19	331
19, 21	217	26, 18	129			5, 21	331
						6, 2	526
						6, 8	263

## Índice de referencias bíblicas

6, 10	235	8, 34	413	12, 1	241	15, 27	320
6, 17	255	8, 37	354	12, 1	253	15, 30	277
6, 17	268	9-11	306	12, 1	268	15, 30	296
6, 17	296	9, 4	253	12, 1	310	15, 31	235
6, 17	297	9, 4	308	12, 1	322	15, 31	321
6, 22	235	9, 4	315	12, 1	334	15, 31	331
6, 25	255	9, 5	152	12, 1	571	15, 32	331
7-8	332	9, 5	255	12, 1-2	30	15, 33	268
7, 24	298	9, 5	268	12, 2	235	16, 4	296
7, 24	331	9, 5	291	12, 2	331	16, 5	196
7, 24	332	9, 5	300	12, 6-8	288	16, 16	235
7, 24	434	9, 5	358	12, 7	321	16, 20	256
7, 25	277	9, 24	262	12, 10	235	16, 25-26	235
7, 25	281	9, 25	235	12, 12	193	16, 25-26	256
7, 25	297	9, 29	279	12, 12	254	16, 27	268
8, 1	120	9, 32	235	12, 13	235	16, 27	277
8, 1-18	635	9, 32-33	310	12, 19	279	16, 27	291
8, 3	120	9, 32-33	312	12, 28-30	288	16, 27	323
8, 3	327	9, 33	240	13, 2	520	16, 27	358
8, 3	355	9, 33	241	13, 5	235		
8, 9	285	9, 33	312	13, 6	193		
8, 9	288	10, 1	268	13, 6	254		
8, 11	286	10, 1	302	13, 6	295	1 Cor	
8, 12	331	10, 4	266	13, 6	321	1, 2	191
8, 14	285	10, 9	266	13, 11	231	1, 2	274
8, 15	110	10, 9	278	13, 11	324	1, 2	326
8, 15	256	10, 9	280	13, 17	331	1, 2	516
8, 15	270	10, 9	326	15, 5	235	1, 3	268
8, 15	272	10, 9-10	324	15, 5	268	1, 3	269
8, 15	281	10, 9-13	189	15, 5	305	1, 3	277
8, 15	285	10, 10	239	15, 6	179	1, 3	301
8, 15	333	10, 10	287	15, 6	270	1, 4	254
8, 16	318	10, 11	312	15, 6	277	1, 4	255
8, 17	263	10, 12-14	191	15, 6	277	1, 4	296
8, 18-23	336	10, 12-14	274	15, 6	342	1, 6	289
8, 21	733	10, 14	287	15, 6	569	1, 7	277
8, 23	235	10, 16	279	15, 9	231	1, 8	465
8, 23	286	11, 3	279	15, 9	324	1, 8	467
8, 25	235	11, 13	322	15, 11	279	1, 9	194
8, 26	285	11, 33-36	256	15, 16	235	1, 9	326
8, 26	322	11, 33-36	268	15, 16	284	1, 13	97
8, 26	411	11, 33-36	332	15, 16	319	1, 24	96
8, 28-30	239	11, 34	279	15, 16	331	1, 28	268
8, 29	235	11, 36	291	15, 16	567	1, 29	287
8, 29	342	11, 36	448	15, 17	277	2, 4	277
8, 34	235	12, 1	235	15, 25	321	2, 9	277
				15, 26	194	2, 10	277
						2, 10	288

## Índice de referencias bíblicas

2, 10-14	285	8, 6	280	11, 26	316	14, 26	259
2, 12	284	8, 6	327	11, 26	331	14, 26	530
2, 12	285	8, 6	445	11, 26	449	14, 29-33	351
3, 2	237	9, 1	265	11, 26	452	15, 3	531
3, 5	322	9, 1	266	11, 26	461	15, 3-5	326
3, 6-15	305	9, 1	278	11, 26-34	196	15, 3-7	325
3, 9-11	154	9, 13	309	11, 27-29	621	15, 3-8	278
3, 9-17	313	9, 16	306	11, 28	449	15, 5-8	262
3, 11	312	10, 2-4	478	11, 36	331	15, 20	342
3, 12	310	10, 3	457	12, 1-11	288	15, 24	270
3, 16	285	10, 4	241	12, 3	153	15, 24	331
3, 16	288	10, 4	310	12, 3	266	15, 31	319
3, 16	313	10, 4	312	12, 3	278	15, 42	570
3, 16	315	10, 4	457	12, 3	280	15, 48	572
3, 16-17	314	10, 4	132	12, 3	287	15, 50	570
3, 16-19	310	10, 13	331	12, 3	300	15, 52	580
3, 20	279	10, 13	331	12, 3	300	15, 52	580
4, 11	331	16, 16	194	12, 3	324	15, 53	455
4, 20	331	10, 16	295	12, 3	326	15, 53	570
5, 3-5	274	10, 16	315	12, 3	632	15, 57	255
5, 4	318	10, 16	331	12, 4	284	15, 57	268
5, 5	307	10, 16	449	12, 4-5	321	15, 57	277
5, 5	465	10, 16-17	172	12, 6	268	15, 57	296
5, 6	327	10, 16-17	316	12, 7-10	284	15, 57	297
5, 9	327	10, 16-17	449	12, 11	284	16, 7	302
5, 13	136	10, 16-18	255	12, 12	289	16, 13	160
5, 14	272	10, 18	194	12, 13	285	16, 15	321
5, 16	310	10, 21	449	12, 26	332	16, 18	318
5, 17	288	10, 21	466	12, 28-31	288	16, 19	195
5, 19	288	10, 21	469	13, 8	289	16, 19	196
5, 19	285	10, 26	279	14, 1-40	317	16, 20	542
6, 11	285	10, 30	295	14, 6	259	16, 20-24	255
6, 17	285	10, 30	298	14, 13-14	289	16, 22	255
6, 17	745	11, 17	530	14, 13-19	462	16, 22	278
6, 19	285	11, 17-22	209	14, 14	318	16, 22	373
6, 19	314	11, 17-34	255	14, 15	226		
7, 5	653	11, 20	465	14, 15	288		
7, 5	656	11, 20-22	221	14, 15-19	289	2 Cor	
7, 5-6	134	11, 21	331	14, 16	255	1, 2	269
7, 5-6	244	11, 23	331	14, 16	294	1, 2	277
7, 5-6	331	11, 23	332	14, 16	366	1, 2	301
7, 5-6	335	11, 23-25	167	14, 16	573	1, 3	152
7, 14	331	11, 24	670	14, 18	268	1, 3	255
8, 4	323	11, 25	200	14, 19	332	1, 3	270
8, 6	269	11, 25	670	14, 21	279	1, 3	272
8, 6	272	11, 26	168	14, 22-39	317	1, 3	277
8, 6	279	11, 26	313	14, 23	530	1, 3	300



1, 3	342	4, 15	300	11, 22	266	2, 2	276
1, 3	548	5, 5	286	11, 23	322	2, 2	332
1, 3	569	5, 5	336	11, 31	152	2, 20	354
1, 5	300	5, 18	322	11, 31	270	3, 2	323
1, 6	305	5, 18	327	11, 31	277	3, 2-3	287
1, 6	332	5, 19	518	11, 31	293	3, 4	332
1, 8	268	5, 21	327	11, 31	300	3, 8	300
1, 9	157	6, 3	322	11, 31	548	3, 13	327
1, 11	255	6, 4	322	11, 31	569	3, 14	284
1, 11	296	6, 10	331	12, 1	332	3, 14	300
1, 14	465	6, 16	269	12, 1-5	276	3, 27	445
1, 14	467	6, 16	310	12, 2	304	3, 29	267
1, 20	255	6, 16	314	12, 4	285	4, 4	272
1, 20	268	6, 17-18	279	12, 4	634	4, 4	326
1, 20	277	6, 18	272	12, 7	302	4, 4	669
1, 20	281	6, 18	361	12, 8	273	4, 5	327
1, 20	294	6, 23	269	12, 9	306	4, 6	110
1, 20	297	7, 12	268	13, 5	134	4, 6	256
1, 20	303	8, 4	194	13, 7	302	4, 6	270
1, 20	434	8, 4	321	13, 13	194	4, 6	272
1, 22	286	8, 5	331	13, 13	239	4, 6	281
2, 11	134	8, 9	258	13, 13	255	4, 6	284
2, 13	318	8, 9	327	13, 13	284	4, 6	333
2, 14	255	8, 12	568	13, 13	293	4, 6	554
2, 14	268	8, 16	255	13, 13	301	4, 7	281
2, 14	277	8, 16	296	13, 13	317	4, 8-11	310
2, 14	296	8, 16	297	13, 13	328	4, 14	331
2, 14	297	8, 18	318	13, 13	692	5, 3	331
2, 14	580	8, 19	321			5, 21	331
2, 15	574	9, 1	321			6, 1	331
3, 3	322	9, 10	331			6, 18	301
3, 4	277	9, 11	255				
3, 5	327	9, 11	300				
3, 6	322	9, 11	320				
3, 8	322	9, 12	255				
3, 18	284	9, 12	320				
4, 1	322	9, 12-13	321				
4, 2	268	9, 13	194				
4, 4	137	9, 13	320				
4, 4	306	9, 13	324				
4, 5-6	280	9, 15	268				
4, 6	265	9, 15	296				
4, 14	266	9, 15	297				
4, 14	278	10, 14	318				
4, 15	255	11, 1-2	650				
4, 15	296	11, 8	322				
				Gal			
				1, 3	269		
				1, 3	277		
				1, 3	301		
				1, 4	269		
				1, 4	270		
				1, 4	331		
				1, 5	291		
				1, 5	355		
				1, 8	299		
				1, 10	322		
				1, 12	275		
				1, 12	332		
				1, 15-16	264		
				1, 16	277		
				1, 20	268		
						Eph	
						1, 2	277
						1, 2	301
						1, 3	152
						1, 3	270
						1, 3	277
						1, 3	294
						1, 3	300
						1, 3	342
						1, 3	548
						1, 3	569
						1, 3-14	260
						1, 4	239

1, 4	268	3, 16	303	6, 24	301	2, 7	511
1, 4	275	3, 20	254	8, 17	267	2, 7	635
1, 6	299	3, 20	277			2, 8	258
1, 7	355	3, 20	336		Phil	2, 8-11	406
1, 9	121	3, 21	292			2, 9-11	262
1, 10	122	3, 21	676	1, 1	322	2, 9-11	280
1, 10	260	4, 4	285	1, 2	269	2, 10	122
1, 10	294	4, 4	328	1, 2	277	2, 10	277
1, 13	285	4, 4	445	1, 2	301	2, 10	351
1, 13	336	4, 5	270	1, 3	255	2, 10	366
1, 13-17	260	4, 5	325	1, 3	268	2, 10	409
1, 14	286	4, 6	272	1, 3	297	2, 11	231
1, 15	296	4, 11	288	1, 3-4	254	2, 11	258
1, 16	254	4, 11-12	321	1 3-4	433	2, 11	278
1, 16	255	4, 12	322	1, 4	253	2, 11	280
1, 16	277	4, 14-17	277	1, 4	254	2, 11	324
1, 16	297	5, 2	310	1, 5	434	2, 11	328
1, 16	433	5, 2	316	1, 6	465	2, 13	331
1, 17	270	5, 2	485	1, 8	277	2, 15	262
1, 17	303	5, 2	571	1, 9	277	2, 16	465
1, 17	516	5, 2	574	1, 9	302	2, 17	310
1, 17-18	333	5, 4	255	1, 9-11	305	2, 17	315
1, 17-23	282	5, 4	296	1, 10	467	2, 17	319
1, 18-19	292	5, 4	334	1, 11	299	2, 25	320
1, 21	257	5, 8	261	1, 19	277	2, 25	321
2, 10	154	5, 8	315	1, 19	284	2, 30	320
2, 11	308	5, 13	515	1, 19	302	2, 30	321
2, 13	355	5, 14	259	1, 26	253	3, 3	253
2, 18	240	5, 14	260	1, 29	332	3, 3	268
2, 18	270	5, 14	282	2, 1	256	3, 3	309
2, 18	277	5, 14	651	2, 2	256	3, 3	315
2, 18	338	5, 18-19	261	2, 2	406	3, 3	319
2, 20	310	5, 19	226	2, 3	511	3, 12	266
2, 20-22	311	5, 19	259	2, 6	258	3, 13-15	277
2, 21	310	5, 19	289	2, 6	406	4, 6	253
2, 21-22	314	5, 20	254	2, 6	511	4, 6	277
3, 1	306	5, 20	255	2 6-11	242	4, 6	433
3, 7	322	5, 20	269	2, 6-11	256	4, 7	277
3, 9	456	5, 20	270	2, 6-11	263	4, 12	331
3, 12	297	5, 20	277	2, 6-11	281	4, 18	310
3, 12	338	5, 20	296	2, 6-11	327	4, 18	316
3, 14	79	5, 20	687	2, 6-11	398	4, 18	552
3, 14	270	5, 20	692	2, 6-11	406	4, 18	568
3, 14-15	749	6, 14	303	2, 6-12	367	4, 18	574
3, 14-19	260	6, 23	261	2, 7	258	4, 20	269
3, 15	327	6, 23	269	2, 7	322	4, 20	270

Índice de referencias bíblicas

4, 20	355	2, 19	262	1, 5-6	284	5, 25	274
4, 23	301	3, 3	273	1, 6	279	5, 27	317
		3, 3	335	1, 9	305	5, 28	301
	Col	3, 12-14	459	1, 9	323		
		3, 15	255	1, 10	331		
1, 2	301	3, 15	294	2, 5	323	2 Thes	
1, 3	253	3, 15	334	2, 13	267	1, 1	269
1, 3	254	3, 16	226	2, 13	297	1, 2	268
1, 3	255	3, 16	252	2, 13	334	1, 2	277
1, 3	270	3, 16	259	2, 13	529	1, 2	301
1, 3	277	3, 16	289	2, 14	332	1, 3	254
1, 3	296	3, 16	687	2, 15	279	1, 3	255
1, 3	342	3, 17	277	2, 18	306	1, 3	296
1, 3	548	3, 17	296	3, 4	331	1, 4	305
1, 3	569	3, 17	297	3, 5	134	1, 7	277
1, 7	322	3, 17	409	3, 9	255	1, 11	253
1, 9	254	4, 2	159	3, 9	268	1, 11	268
1, 9	277	4, 2	193	3, 10	253	1, 11	277
1, 9	302	4, 2	254	3, 10	254	1, 11	305
1, 9-12	305	4, 2	296	3, 10	267	1, 12	277
1, 10	277	4, 3	268	3, 10	302	2, 2	287
1, 10	331	4, 3	303	3, 10	306	2, 2	465
1, 11	292	4, 12	302	3, 11	269	2, 2	467
1, 12	297	4, 15	195	3, 11	274	2, 4	310
1, 12	300	4, 15	196	3, 11	277	2, 4	315
1, 12	515	4, 17	322	3, 11	330	2, 6	306
1, 12-23	282	4, 18	301	3, 11-13	305	2, 13	254
1, 13	138			4, 8	288	2, 13	255
1, 13	277	1 Thes		4, 16	279	2, 13	277
1, 14	355			5, 2	465	2, 13	296
1, 15-16	292	1, 1	269	5, 2	467	2, 16	269
1, 15-17	327	1, 1	277	5, 4-8	160	2, 16	272
1, 15-20	327	1, 2	334	5, 14	517	2, 16	277
1, 16	122	1, 1-2	301	5, 17	254	3, 1-2	302
1, 16	260	1, 2	254	5, 17	277	3, 2	331
1, 18	342	1, 2	255	5, 17	296	3, 9	233
1, 18	533	1, 2	267	5, 17	529	3, 18	301
1, 20	122	1, 2	277	5, 18	277		
1, 20	260	1, 2	297	5, 18	296	1 Tim	
1, 20	355	1, 3	268	5, 18	334		
1, 22-25	306	1, 3	269	5, 19	287	1, 2	269
1, 23	322	1, 3	277	5, 19-21	288	1, 12	255
1, 25	322	1, 3	280	5, 22	136	1, 12	274
2, 6	326	1, 3	305	5, 23	267	1, 12	296
2, 7	294	1, 3	529	5, 23	280	1, 12	297
2, 7	296	1, 5	287	5, 23	305	1, 12	322

Índice de referencias bíblicas

1, 12-17	268	6, 13	268	4, 19	274	1, 2	338
1, 15	263	6, 13	323	4, 19	624	1, 3	337
1, 16	311	6, 13	337	4, 22	301	1, 3	510
1, 16	312	6, 15-16	259	4, 22	318	1, 4	510
1, 17	268	6, 15-16	268	4, 22	624	1, 5	510
1, 17	291	6, 15-16	292			1, 5-14	262
1, 17	355	6, 16	363			11, 7	510
1, 17	363	6, 16	455			1, 13	510
1, 17	615	6, 21	301			2, 9	337
2, 1	253			Tit		2, 11	402
2, 1	296			1, 1	322	2, 11	406
2, 1	307	2 Tim		1, 2	571	2, 11	80
2, 1	519	1, 2	269	1, 4	269	2, 17	521
2, 2	520	1, 3	253	1, 4	301	2, 17	561
2, 3	268	1, 3	255	1, 10	324	2, 17	572
2, 5-6	331	1, 3	268	2, 2	406	2, 18	80
2, 7	519	1, 3	296	2, 11	516	2, 18	99
2, 8-10	734	1, 3	297	2, 18	338	2, 18	133
3, 1	263	1, 3	309	2, 22	338	2, 18	134
3, 2-5	227	1, 3	318	2, 28	253	2, 18	337
3, 10	302	1, 3	318	3, 1	520	3, 1	521
3, 16	245	1, 4	254	3, 8	338	3, 1	561
3, 16	259	1, 10	570	3, 10	253	3, 1	572
3, 16	267	1, 11	259	3, 10	338	3, 1	456
3, 16	264	1, 11	263	3, 15	338	3, 4	510
3, 16	282	2, 8	326	3, 15-16	338	3, 5	406
3, 16	324	2, 10	514	3, 16	194	3, 6	338
3, 16	479	2, 11	261	3, 20-21	291	4, 14	337
4, 1	323	2, 22	191	3, 21	291	4, 14	521
4, 3	295	2, 22	274			4, 14-15	337
4, 3	298	3, 1	302	Philem		4, 15	87
4, 4-5	456	3, 1	467			4, 15	133
4, 5	253	3, 2	302	2	195	4, 15	134
4, 6	322	3, 11	331	2	196	4, 15	521
4, 9	263	3, 16	269	3	270	5, 6-7	99
4, 14	227	4, 1	328	4	254	5, 7	337
4, 18	291	4, 5	226	4	255	5, 9	406
5, 4	268	4, 5	322	4	296	5, 12	237
5, 21	268	4, 11	322	13	322	6, 4-6	237
6, 3	338	4, 17-18	331	22	302	7, 12-22	338
6, 12-13	324	4, 18	104	25	301	7, 19	338
6, 12-13	566	4, 18	135			7, 25	338
6, 12-16	263	4, 18	136			7, 25	410
6, 12-16	324	4, 18	269			7, 25	413
6, 12-16	325	4, 18	291	1, 1	181	7, 26	80
6, 13	192	4, 18	358	1, 1-4	398	7, 27	220
		4, 18	458	1, 2	337		

8, 5	253	12, 19	510	3, 10	221	1, 8	236
8, 6	338	12, 28	339	3, 18	607	1, 8	247
8, 6	630	13, 3	517	4, 2-3	226	1, 9	235
9, 11	147	13, 16	443	4, 4	383	1, 11	234
9, 11-14	401	13, 20	339	4, 7	235	1, 11-12	239
9, 12	337	13, 21	121	4, 9	221	1, 11-12	247
9, 13-28	82	13, 21	355	4, 10	235	1, 12	239
9, 14	166	13, 21	358	4, 13	222	1, 13	234
9, 14	253			4, 16	383	1, 13	240
9, 14	513	Iac		5, 3	221	1, 13	460
9, 14	572			5, 3	467	1, 14	235
9, 15	338	1, 1	226	5, 4	222	1, 14	238
9, 24	406	1, 6	233	5, 4	225	1, 16	239
9, 28	220	1, 9	225	5, 7	221	1, 17	191
10, 1	147	1, 9-10	221	5, 7	226	1, 17	234
10, 1	338	1, 10-11	222	5, 9	360	1, 17	235
10, 2	253	1, 12	226	5, 13	221	1, 17	239
10, 2	254	1, 12	235	5, 13-18	226	1, 17	248
10, 5-10	406	1, 13	132	5, 14	495	1, 17	271
10, 6	567	1, 13	134	5, 15	141	1, 18	234
10, 8	567	1, 17	383	5, 15-16	443	1, 18-20	247
10, 10	401	1, 18	235			1, 19	234
10, 10	402	1, 18-23	220	1 Petr		1, 19	240
10, 11	511	1, 21	235			1, 19	513
10, 14	402	1, 22	383	1, 1	239	1, 20	235
10, 19	82	1, 26	220	1, 1	514	1, 20	607
10, 19	355	1, 27	220	1, 1-2	236	1, 21	235
10, 22	337	1, 27	222	1, 2	234	1, 21-22	236
10, 23	337	1, 27	224	1, 2	235	1, 23	235
10, 32-39	455	1, 27	700	1, 2	236	1, 23	238
10, 34	517	2, 1	225	1, 2	239	1, 24	234
10, 37	510	2, 1	235	1, 2	312	1, 24	239
11, 2	510	2, 1-9	220	1, 3	152	1, 25	234
11, 3	510	2, 2	530	1, 3	236	1, 25	239
11, 4	511	2, 7	139	1, 3	238	2, 1	235
11, 5	510	2, 7	495	1, 3	239	2, 1-10	238
11, 6	338	2, 14-16	225	1, 3	270	2, 2	235
11, 7	510	2, 15	383	1, 3	300	2, 2	238
11, 17	510	2, 16	220	1, 3	548	2, 2	474
11, 23	711	2, 16	383	1, 3-12	236	2, 3	234
11, 29	134	2, 16	700	1, 5	235	2, 3	237
11, 31	510	2, 21	220	1, 6	235	2, 3	338
11, 32	24	2, 21	225	1, 6	236	2, 3	240
11, 34	24	2, 22	458	1, 7	235	2, 4-6	312
11, 36	134	2, 23	233	1, 7	240	2, 4-10	240
12, 6	510	3, 6	221	1, 7	629	2, 5	220

2, 5	235	3, 18	240	5, 14	238	2, 12	384
2, 5	241	3, 18	247			2, 13	136
2, 5	487	3, 18	326	2 Petr		2, 13	400
2, 6	235	3, 18-22	236			2, 14	383
2, 6	310	3, 18-22	244	1, 17	89	2, 15	383
2, 6	516	3, 19	81	2, 1	180	2, 16	383
2, 7	234	3, 20	235	2, 21	618	2, 18	384
2, 7	486	3, 20-21	238	3, 3	467	2, 20-27	424
2, 7-8	310	4, 1	240	3, 3-10	246	2, 22	531
2, 8	234	4, 5	239	3, 10	467	2, 23	383
2, 9	234	4, 6	81	3, 12	467	2, 23	384
2, 9	515	4, 6	235	3, 18	237	2, 23	423
2, 9	670	4, 7	247	3, 18	291	2, 24	384
2, 9	673	4, 8	247	3, 18	636	2, 28	385
2, 10	235	4, 9	235			2, 28	423
2, 11	234	4, 10	240	1 Ioh		3, 1	110
2, 13	520	4, 11	235			3, 1	383
2, 15	520	4, 11	236	1, 1	383	3, 1	385
2, 17	235	4, 11	238	1, 1-2	418	3, 1-3	383
2, 19	235	4, 11	291	1, 1-4	421	3, 2	383
2, 21	235	4, 11	299	1, 3	194	3, 9	383
2, 21	243	4, 11	355	1, 3	383	3, 11	384
2, 22	234	4, 11	358	1, 3	384	3, 12	136
2, 22	240	4, 11	448	1, 4	383	3, 12	349
2, 22-24	242	4, 12	236	1, 4	384	3, 16	383
2, 23	243	4, 12	238	1, 5	383	3, 16	384
2, 23-25	247	4, 13	236	1, 6	194	3, 17	383
2, 24	220	4, 13	237	1, 6	384	3, 17	386
2, 24	232	4, 13	240	1, 7	194	3, 18	383
2, 24	234	4, 19	590	1, 7	355	3, 19-21	414
2, 24	243	5, 1	237	1, 7	383	3, 23	383
2, 25	234	5, 1	240	1, 7	384	4, 1-6	384
2, 25	240	5, 4	240	1, 9	337	4, 2	116
2, 25	517	5, 6	235	1, 9	384	4, 2	374
3, 1	244	5, 7	234	1, 9	518	4, 2	383
3, 6	238	5, 8	160	2, 1	383	4, 2	384
3, 7	243	5, 8	247	2, 1	410	4, 2	531
3, 7	248	5, 9	235	2, 1	413	4, 3	384
3, 8	235	5, 9	240	2, 1-2	410	4, 5	383
3, 10	234	5, 10	238	2, 4	383	4, 6	384
3, 12	248	5, 10-11	238	2, 5	383	4, 9	385
3, 13	235	5, 11	236	2, 5	459	4, 9	393
3, 15	240	5, 11	292	2, 6	243	4, 9-11	385
3, 16	142	5, 11	355	2, 6	383	4, 10	355
3, 17	239	5, 14	235	2, 7	383	4, 10	383
3, 18	235	5, 14	236	2, 7	384	4, 10	384

4, 12	459	1, 3	372	1, 13	347
4, 13	423	1, 3	377	1, 13	357
4, 14	383	1, 4	301	1, 17	344
4, 15	384	1, 4	342	1, 17	357
4, 16	383	1, 4	346	1, 18	344
4, 16	423	1, 4	347	2-3	359
4, 17	385	1, 4	353	2, 2	134
4, 17	459	1, 4	359	2, 6	343
5, 4	383	1, 4	361	2, 7	351
5, 5	386	1, 4	374	2, 7	352
5, 5	409	1, 4	615	2, 7	372
5, 6	374	1, 4	635	2, 8	344
5, 6	424	1, 5	342	2, 10	494
5, 7-8	381	1, 5	343	2, 13	351
5, 7-8	386	1, 5	347	2, 15	347
5, 15	415	1, 5	353	2, 17	343
5, 15	418	1, 5	357	2, 17	351
5, 16	141	1, 5-6	351	2, 17	359
5, 16	389	1, 6	240	2, 17	364
5, 16	414	1, 6	270	2, 23	343
5, 18	136	1, 6	291	2, 23	344
5, 18	400	1, 6	345	2, 26	343
5, 18-19	383	1, 6	346	3, 4	343
5, 19	136	1, 6	347	3, 5	347
5, 19	383	1, 6	354	3, 6	372
5, 20	423	1, 6	356	3, 7	344
5, 20-21	383	1, 6	357	3, 7	571
		1, 6	361	3, 9	343
2 Ioh		1, 6	363	3, 10	132
		1, 6	448	3, 11	375
7	374	1, 7	345	3, 12	112
		1, 7	354	3, 12	140
3 Ioh		1, 7	358	3, 12	270
		1, 7	375	3, 12	364
5	220	1, 8	361	3, 14	353
		1, 8	374	3, 20	203
Iuda		1, 8	615	3, 20	359
		1, 8	635	3, 20	376
2	563	1, 10	350	3, 20	377
4	180	1, 10	372	4, 1	347
24-25	355	1, 10	465	4, 1-11	367
		1, 10	467	4, 2-11	349
Apoc		1, 10	530	4, 5	347
		1, 10-20	467	4, 6	344
1, 3	351	1, 12	345	4, 8	361
1, 3	352	1, 13	344	4, 8	374

4, 8-11	351	6, 1-17	347	9, 7	344	14, 1-5	349	17, 10	374
4, 8-11	369	6, 9	365	9, 20	343	14, 3	259	17, 14	349
4, 9	343	6, 10	343	9, 21	346	14, 3	343	17, 14	357
4, 9	407	6, 10	373	10, 2	348	14, 4	357	17, 15	245
4, 11	259	6, 10	571	10, 3	343	14, 5	343	17, 18	343
4, 11	293	6, 10-11	347	10, 4	393	14, 6	348	18, 10	374
4, 11	360	6, 15	343	10, 5	369	14, 6	368	18, 24	365
4, 11	363	6, 16	343	10, 6	180	14, 7	180	19, 1	349
4, 11	365	6, 16	349	10, 6	346	14, 7	346	19, 1-3	370
4, 11	370	6, 17	374	10, 6	348	14, 7	351	19, 1-6	293
4, 11	407	7, 1	369	10, 6	351	14, 7	374	19, 2	343
4, 11	456	7, 1	459	10, 8	344	14, 9	495	19, 4	343
4, 19	367	7, 2	495	10, 8	369	14, 10	343	19, 4	345
5, 1	343	7, 3	494	11, 1	345	14, 10	349	19, 9	202
5, 1-4	368	7, 5-8	347	11, 1-19	348	14, 11	495	19, 10	377
5, 2	363	7, 9	345	11, 2-3	233	14, 14-16	203	19, 11	375
5, 5-6	349	7, 9	349	11, 4	344	14, 15	374	19, 11	571
5, 6	349	7, 9	369	11, 4	369	15, 3	259	19, 16	349
5, 6	365	7, 9	494	11, 4	349	15, 3	343	19, 16	353
5, 6	369	7, 9	494	11, 8	349	15, 3	346	19, 17	369
5, 7	343	7, 9-17	347	11, 8	369	15, 3	348	19, 19	343
5, 8	343	7, 10	343	11, 10	343	15, 3	348	19, 19	343
5, 8	349	7, 10	349	11, 15	343	15, 3	357	19, 20	495
5, 8	375	7, 10	358	11, 15-18	369	15, 3	361	19, 21	353
5, 8-14	369	7, 10-12	366	11, 17	361	15, 3-4	112	20, 4	351
5, 9	259	7, 10-12	369	11, 17-18	351	15, 3-4	259	20, 4	495
5, 9	343	7, 11	369	11, 17-18	367	15, 5	348	20, 6	346
5, 9	349	7, 12	345	11, 18	112	15, 11	343	20, 8	459
5, 9	354	7, 12	366	11, 18	343	16, 1	343	20, 15	368
5, 9	363	7, 12	370	11, 18	374	16, 2	346	21, 1	364
5, 9	365	7, 12	407	11, 19	351	16, 2	348	21, 3	364
5, 9-10	365	7, 13	374	11, 19	351	16, 2	348	21, 5	364
5, 9-13	259	7, 14	347	12, 6	233	16, 2	495	21, 5	364
5, 10	346	7, 14	374	12, 6	348	16, 3-4	348	21, 14	349
5, 10	356	7, 14	253	12, 10	349	16, 3-4	369	21, 22	361
5, 10	346	7, 15	253	12, 10	370	16, 4	343	21, 23	345
5, 10	356	7, 15	343	12, 10-12	369	16, 4	346	21, 27	349
5, 12	349	7, 15	345	12, 10-12	400	16, 6	343	22, 3	253
5, 12	363	7, 16	343	13, 3	349	16, 7	343	22, 3-5	356
5, 12	365	7, 17	349	13, 5	233	16, 7	361	22, 4	112
5, 12	366	8, 2	369	13, 8	343	16, 7	518	22, 5	343
5, 12	367	8, 3-4	375	13, 8	349	16, 10	346	22, 6	352
5, 13	122	8, 4	343	13, 8	365	16, 10	348	22, 7	351
5, 13	291	8, 6	347	13, 17	495	16, 13-15	348	22, 7	375
5, 13	343	8, 7	346	14, 1	112	16, 14	467	22, 9	351
5, 13	358	9, 3	346	14, 1	345	16, 17-21	348	22, 9	377
5, 13	407	9, 3	348	14, 1	369	16, 21	346	22, 12	343
5, 14	345	9, 4	495	14, 1-4	349	17, 8	343	22, 12	374



34, 1 . . . . .	352	4, 11 . . . . .	486
35, 1-5 . . . . .	352	4, 13 . . . . .	491
77 . . . . .	651	5, 1 . . . . .	490
ARÍSTIDES		5, 3 . . . . .	491
Apología		5, 4 . . . . .	491
15, 7 . . . . .	701	5, 5 . . . . .	491
ARISTÓTELES		5, 6-7 . . . . .	670
Política		6, 2 . . . . .	491
I, 12 . . . . .	91	6, 8-13 . . . . .	474
ASCENSIÓN DE ISAÍAS		6, 8-13 . . . . .	489
1, 3 . . . . .	515	6, 8-19 . . . . .	474
2, 2 . . . . .	262	6, 9 . . . . .	491
ASUNCIÓN DE MOISÉS		6, 9-16 . . . . .	488
10, 1 . . . . .	106	6, 10 . . . . .	569
BASILIO		6, 11-14 . . . . .	490
Anáfora . . . . .	675	6, 15 . . . . .	485
De Spiritu Sancto		6, 15 . . . . .	486
27 . . . . .	693	6, 16 . . . . .	486
29, 33 . . . . .	684	6, 17 . . . . .	474
66 . . . . .	697	7, 1 . . . . .	491
73 . . . . .	682	7, 2 . . . . .	491
BERNABÉ		7, 3 . . . . .	489
1, 5 . . . . .	491	7, 8 . . . . .	490
1, 5 . . . . .	515	8, 1-3 . . . . .	490
1, 7 . . . . .	456	8, 6 . . . . .	491
2, 3 . . . . .	491	9, 4 . . . . .	485
2, 4 . . . . .	485	9, 6 . . . . .	485
2, 4 . . . . .	567	9, 6-8 . . . . .	495
2, 5 . . . . .	567	9, 7 . . . . .	485
2, 6 . . . . .	485	9, 8 . . . . .	491
2, 10 . . . . .	485	10, 10 . . . . .	491
2, 10 . . . . .	574	11, 1 . . . . .	488
3, 1 . . . . .	485	11, 1 . . . . .	490
3, 1-6 . . . . .	485	11, 2-11 . . . . .	488
3, 3-5 . . . . .	500	11, 8 . . . . .	489
3, 6 . . . . .	491	12, 1 . . . . .	484
4, — . . . . .	530	12, 1-11 . . . . .	489
4, 3 . . . . .	456	12, 2 . . . . .	478
4, 3 . . . . .	484	12, 2 . . . . .	670
4, 11 . . . . .	485	13, 7 . . . . .	458
		13, 7 . . . . .	491
		14, 6 . . . . .	670
		15, 5 . . . . .	488
		15, 6 . . . . .	488
		16, 1-10 . . . . .	485
		16, 1-10 . . . . .	486

16, 3 . . . . .	484	24 . . . . .	717
16, 5 . . . . .	484	25 . . . . .	131
16, 7 . . . . .	490	25-26 . . . . .	716
16, 7-8 . . . . .	490	27 . . . . .	716
16, 8 . . . . .	487	30 . . . . .	716
16, 8 . . . . .	489	34 . . . . .	698
16, 8 . . . . .	490	34 . . . . .	717
16, 8-9 . . . . .	490	34 . . . . .	736
16, 9 . . . . .	487	35 . . . . .	685
16, 10 . . . . .	487	35-36 . . . . .	717
18, 1 . . . . .	491	Ep.	
19, 1 . . . . .	491	7, 8 . . . . .	519
19, 8 . . . . .	484	11, (7), 3 . . . . .	717
19, 12 . . . . .	232	11, (7), 8 . . . . .	717
19, 12 . . . . .	486	31, 6 . . . . .	519
21, 3 . . . . .	492	31, (30), 6 . . . . .	717
21, 5 . . . . .	491	34, (39), 3 . . . . .	701
21, 5 . . . . .	502	37, (12), 3 . . . . .	701
		37, (15), 2 . . . . .	717
		54, (51), 1 . . . . .	716
		54, 3 . . . . .	716
		58, 2 . . . . .	717
		58, (56), 1 . . . . .	717
		63 . . . . .	617
		63, 5 . . . . .	201
		63, 13 . . . . .	463
		63, 13, 1 . . . . .	715
		68, (67), 5 . . . . .	716
		69, (76), 12 . . . . .	446
		77, 7 . . . . .	717
		81 . . . . .	717
		CIRILO DE ALEJANDRÍA	
		Comm. in Ioh.	
		11, 4 . . . . .	395
		CIRILO DE JERUSALÉN	
		Catech. mystag. v	
		6 . . . . .	686
		22 . . . . .	693
		CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	
		Paed. I	
		2, 4, 1-2 . . . . .	721
		6, 42, 1-2 . . . . .	721
		6, 42, 1-3 . . . . .	721
		16, 3 . . . . .	484
		16, 5 . . . . .	484
		16, 7 . . . . .	490
		16, 7-8 . . . . .	490
		16, 8 . . . . .	487
		16, 8 . . . . .	489
		16, 8 . . . . .	490
		16, 8-9 . . . . .	490
		16, 9 . . . . .	487
		16, 10 . . . . .	487
		18, 1 . . . . .	491
		19, 1 . . . . .	491
		19, 8 . . . . .	484
		19, 12 . . . . .	232
		19, 12 . . . . .	486
		21, 3 . . . . .	492
		21, 5 . . . . .	491
		21, 5 . . . . .	502
		BUENAVENTURA	
		Comm. in III lib. Sentent.	
		— . . . . .	727
		CÁNONES DE HIPÓLITO	
		32 . . . . .	701
		CIPRIANO	
		Ad Donatum	
		16 . . . . .	697
		De opere et eleemos.	
		— . . . . .	717
		15 . . . . .	700
		De dominica oratione	
		2 . . . . .	714
		3 . . . . .	714
		5 . . . . .	714
		8 . . . . .	13
		8 . . . . .	714
		11 . . . . .	715
		12 . . . . .	715
		14 . . . . .	716
		14-17 . . . . .	715
		18 . . . . .	717
		20 . . . . .	716
		22 . . . . .	746
		23 . . . . .	716

7, 55-58, 2 . . . . .	720	110-111 . . . . .	734
10, 1 . . . . .	728	145, 1 . . . . .	725
84, 3 . . . . .	729	Strom. III	
Paed. II		12, 8, 1 . . . . .	656
1, 2-3 . . . . .	728	37, 1, 2 . . . . .	724
4, 43, 1 . . . . .	721	Strom. IV	
43, 1 . . . . .	725	126, 1 . . . . .	728
44, 1 . . . . .	725	126, 2 . . . . .	729
44, 2 . . . . .	720	148, 2 . . . . .	727
44, 2 . . . . .	725	Strom. V	
63, 2 . . . . .	464	6, 35 . . . . .	531
77, 1 . . . . .	725	16, 7 . . . . .	726
79, 2 . . . . .	724	17, 3 . . . . .	729
79, 3 . . . . .	725	Strom. VI	
80, 3-4 . . . . .	725	14 . . . . .	742
96, 2 . . . . .	725	29, 3 . . . . .	726
Paed. III		77, 3 . . . . .	726
1, 5 . . . . .	721	100, 3 . . . . .	724
12, 2 . . . . .	681	101, 3 . . . . .	723
12, 2 . . . . .	721	102, 1 . . . . .	723
12, 3 . . . . .	479	102, 1 . . . . .	724
12, 3 . . . . .	721	102, 1 . . . . .	726
12, 101, 1-2 . . . . .	721	105, 1 . . . . .	725
89, 3 . . . . .	728	113 . . . . .	725
101, 1 . . . . .	726	113, 3 . . . . .	726
101, 1 . . . . .	729	113, 3 . . . . .	727
Protr. VIII		Strom. VII	
84, 1-2 . . . . .	693	1, 1 . . . . .	722
Protr. IX		2, 3 . . . . .	724
84, 1-2 . . . . .	719	3, 3 . . . . .	723
88, 2-3 . . . . .	719	6 . . . . .	573
Protr. XI		7, 35 . . . . .	699
33 . . . . .	616	7, 35, 6 . . . . .	699
113, 4-5 . . . . .	720	7, 43 . . . . .	750
113, 4-5 . . . . .	741	12, 75, 1-2 . . . . .	698
Quis dives		29, 4 . . . . .	723
29, 4 . . . . .	450	29, 4-5 . . . . .	723
34, 35 . . . . .	728	29, 6 . . . . .	723
42, 2 . . . . .	681	31, 7 . . . . .	722
Strom. I		32, 4 . . . . .	725
12, 1 . . . . .	721	35, 1 . . . . .	723
19, 96 . . . . .	617	35, 1 . . . . .	724
24 . . . . .	736	35, 1, 3 . . . . .	723
42, 1-3 . . . . .	720	35, 1-3 . . . . .	724
Strom. II		35, 3 . . . . .	723
7 . . . . .	483	35, 3 . . . . .	724

35, 3 . . . . .	725	CLEMENTE DE ROMA	
35, 6 . . . . .	724	I, 1, 1 . . . . .	514
38, 4 . . . . .	726	I, 1, 2 . . . . .	515
38, 4 . . . . .	737	I, 1, 2 . . . . .	524
39, 1 . . . . .	730	I, 2, 1 . . . . .	523
39, 3 . . . . .	726	I, 2, 2 . . . . .	565
39, 6 . . . . .	724	I, 2, 4 . . . . .	514
40, 1 . . . . .	725	I, 2, 4-8 . . . . .	524
40, 1 . . . . .	748	I, 4, 1-6 . . . . .	511
40, 3 . . . . .	725	I, 4, 2 . . . . .	644
41, 4 . . . . .	726	I, 6, 2 . . . . .	508
41, 6 . . . . .	726	I, 7, 1-3 . . . . .	519
42, 1 . . . . .	726	I, 7, 5 . . . . .	456
43, 1 . . . . .	723	I, 7, 7 . . . . .	511
43, 6 . . . . .	725	I, 8, 2 . . . . .	456
44, 3 . . . . .	726	I, 8, 2 . . . . .	517
46, 3 . . . . .	726	I, 8, 3 . . . . .	522
46, 4 . . . . .	723	I, 8, 4 . . . . .	511
46, 4 . . . . .	726	I, 8, 4 . . . . .	510
47, 3 . . . . .	724	I, 9, 2 . . . . .	512
47, 4-5 . . . . .	726	I, 9, 2 . . . . .	510
47, 3 . . . . .	724	I, 9, 3 . . . . .	510
49, 3 . . . . .	724	I, 9, 4 . . . . .	456
49, 4 . . . . .	724	I, 9, 4 . . . . .	512
49, 4 . . . . .	725	I, 10, 6 . . . . .	518
49, 4 . . . . .	726	I, 10, 7 . . . . .	510
49, 4 . . . . .	726	I, 10, 7 . . . . .	511
49, 6 . . . . .	724	I, 11, 1 . . . . .	456
49, 6 . . . . .	727	I, 12 . . . . .	508
49, 6-7 . . . . .	725	I, 12, 1 . . . . .	510
49, 6-8 . . . . .	724	I, 13 . . . . .	518
49, 8 . . . . .	723	I, 14, 3 . . . . .	522
54, 1 . . . . .	273	I, 16 . . . . .	508
57, 5 . . . . .	725	I, 16, 1 . . . . .	509
60, 1 . . . . .	726	I, 16, 1 . . . . .	511
62, 2 . . . . .	726	I, 16, 1-17 . . . . .	514
62, 2 . . . . .	728	I, 16, 2 . . . . .	511
69, 2-3 . . . . .	728	I, 16, 3 . . . . .	511
69, 3 . . . . .	728	I, 16, 3 . . . . .	518
72, 5 . . . . .	729	I, 16, 3-4 . . . . .	511
72, 6 . . . . .	729	I, 16, 4 . . . . .	518
73, 1 . . . . .	724	I, 17, 4 . . . . .	510
76, 4 . . . . .	724	I, 18, 16 . . . . .	567
76, 4 . . . . .	725	I, 19, 2 . . . . .	522
78, 6 . . . . .	724	I, 20 . . . . .	508
79, 3 . . . . .	726	I, 20, 6 . . . . .	514
80, 3-4 . . . . .	725		
83, 3 . . . . .	726		

I, 20, 8 . . . . .	520	I, 36, 3 . . . . .	510
I, 20, 10 . . . . .	514	I, 36, 4 . . . . .	510
I, 20, 10 . . . . .	520	I, 36, 5 . . . . .	510
I, 20, 11 . . . . .	456	I, 38 . . . . .	508
I, 20, 11 . . . . .	514	I, 38, 1 . . . . .	512
I, 20, 11 . . . . .	517	I, 38, 2 . . . . .	509
I, 20, 12 . . . . .	509	I, 38, 2 . . . . .	511
I, 20, 12 . . . . .	680	I, 38, 3 . . . . .	514
I, 23 . . . . .	508	I, 38, 3-4 . . . . .	509
I, 23, 1 . . . . .	522	I, 38, 4 . . . . .	512
I, 23, 5 . . . . .	510	I, 40, 1 . . . . .	451
I, 24, 1 . . . . .	456	I, 40, 1 . . . . .	456
I, 24, 3 . . . . .	508	I, 40, 1 . . . . .	515
I, 24, 5 . . . . .	456	I, 40, 1 . . . . .	523
I, 25, 2-3 . . . . .	508	I, 40, 2 . . . . .	512
I, 26, 1 . . . . .	514	I, 40, 2 . . . . .	512
I, 26, 2 . . . . .	512	I, 40, 5 . . . . .	512
I, 27, 7 . . . . .	515	I, 41, 1 . . . . .	523
I, 29, 1 . . . . .	522	I, 41, 2 . . . . .	511
I, 30, 1 . . . . .	509	I, 41, 4 . . . . .	451
I, 32, 2 . . . . .	512	I, 41, 4 . . . . .	523
I, 32, 2 . . . . .	520	I, 43, 1 . . . . .	510
I, 32, 4 . . . . .	509	I, 43, 2 . . . . .	496
I, 33, 2 . . . . .	456	I, 43, 4 . . . . .	512
I, 33, 2 . . . . .	514	I, 43, 6 . . . . .	509
I, 33, 2 . . . . .	517	I, 44, 2-6 . . . . .	512
I, 33, 3 . . . . .	615	I, 44, 4 . . . . .	523
I, 33, 5-8 . . . . .	509	I, 45, 7 . . . . .	509
I, 34, 5-6 . . . . .	509	I, 45, 8 . . . . .	509
I, 34, 7 . . . . .	511	I, 46, 3 . . . . .	514
I, 35, 1 . . . . .	511	I, 46, 6 . . . . .	509
I, 35, 1 . . . . .	512	I, 46, 6 . . . . .	523
I, 35, 1-3 . . . . .	518	I, 46, 8 . . . . .	514
I, 35, 3 . . . . .	514	I, 48 . . . . .	513
I, 35, 3 . . . . .	522	I, 48, 1 . . . . .	511
I, 35, 4 . . . . .	511	I, 48, 5 . . . . .	509
I, 36 . . . . .	508	I, 48, 5 . . . . .	515
I, 36, 1 . . . . .	521	I, 49, 5 . . . . .	514
I, 36, 1 . . . . .	561	I, 50 . . . . .	508
I, 36, 1 . . . . .	567	I, 50, 2 . . . . .	513
I, 36, 1 . . . . .	572	I, 50, 2 . . . . .	524
I, 36, 2 . . . . .	451	I, 50, 2 . . . . .	524
I, 36, 2 . . . . .	456	I, 50, 3 . . . . .	524
I, 36, 2 . . . . .	509	I, 50, 6 . . . . .	518
I, 36, 2 . . . . .	510	I, 50, 7 . . . . .	509
I, 36, 2 . . . . .	515	I, 50, 7 . . . . .	522
		I, 50, 7 . . . . .	680
		I, 51, 1 . . . . .	513

I, 51, 3 . . . . .	513	I, 62, 2 . . . . .	456
I, 52, 1 . . . . .	456	I, 62, 2 . . . . .	511
I, 52, 1 . . . . .	517	I, 62, 2 . . . . .	522
I, 52, 1-2 . . . . .	513	I, 63, 3 . . . . .	519
I, 53, 3-4 . . . . .	513	I, 64 . . . . .	509
I, 55, 6 . . . . .	513	I, 64 . . . . .	522
I, 56, 1 . . . . .	513	I, 64 . . . . .	561
I, 56, 4 . . . . .	510	I, 64, 1 . . . . .	509
I, 56, 16 . . . . .	516	I, 64, 1 . . . . .	510
I, 57 . . . . .	513	I, 64, 1 . . . . .	615
I, 57, 1 . . . . .	516	I, 65, 2 . . . . .	509
I, 58, 1 . . . . .	496	II, 2, 17 . . . . .	529
I, 58, 2 . . . . .	509	II, 9, 7 . . . . .	232
I, 58, 2 . . . . .	511	II, 14, 5 . . . . .	570
I, 58, 2 . . . . .	523	II, 16, 4 . . . . .	544
I, 59-61 . . . . .	180	II, 16, 4 . . . . .	565
I, 59-61 . . . . .	195	II, 16, 4 . . . . .	581
I, 59, 2 . . . . .	509		
I, 59, 2 . . . . .	511	CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS	
I, 59, 2 . . . . .	522	VI, 30 . . . . .	703
I, 59, 2 . . . . .	569	VII, 26, 5 . . . . .	460
I, 59, 2-3 . . . . .	514	VII, 33, 3-4 . . . . .	451
I, 59, 2-4 . . . . .	451	VII, 34, 1-38 . . . . .	522
I, 59, 3 . . . . .	456	VII, 34, 6 . . . . .	509
I, 59, 3 . . . . .	569	VII, 34, 9 . . . . .	522
I, 59, 3 . . . . .	625	VII, 35, 9 . . . . .	451
I, 59, 3 . . . . .	661	VII, 47 . . . . .	685
I, 59, 4 . . . . .	514	VII, 47, 2 . . . . .	572
I, 59, 4 . . . . .	517	VII, 48-49 . . . . .	498
I, 59, 4 . . . . .	625	VII, 48, 1 . . . . .	485
I, 60 . . . . .	692	VIII, 1, 13-17 . . . . .	508
I, 60, 1 . . . . .	518	VIII, 5, 1 . . . . .	520
I, 60, 1-2 . . . . .	518	VIII, 6, 5 . . . . .	511
I, 60, 3 . . . . .	517	VIII, 6, 7 . . . . .	511
I, 60, 4 . . . . .	361	VIII, 6, 14 . . . . .	220
I, 60, 4 . . . . .	519	VIII, 7, 2 . . . . .	511
I, 61 . . . . .	521	VIII, 7, 3 . . . . .	511
I, 61, 1 . . . . .	508	VIII, 8, 2 . . . . .	511
I, 61, 1 . . . . .	517	VIII, 8, 3 . . . . .	511
I, 61, 1-2 . . . . .	520	VIII, 9, 2 . . . . .	511
I, 61, 2 . . . . .	517	VIII, 9, 3 . . . . .	511
I, 61, 3 . . . . .	509	VIII, 10, 15 . . . . .	517
I, 61, 3 . . . . .	521	VIII, 10, 19-22 . . . . .	513
I, 61, 3 . . . . .	561	VIII, 10, 22 . . . . .	511
I, 61, 3 . . . . .	572	VIII, 11, 1-6 . . . . .	513
I, 61, 64 . . . . .	572	VIII, 11, 2 . . . . .	515



VIII, 11, 2 . . . . .	516	4, 14 . . . . .	452
VIII, 11, 8 . . . . .	220	4, 14 . . . . .	468
VIII, 12, 6-8 . . . . .	669	4, 14 . . . . .	486
VIII, 12, 7 . . . . .	451	6, 2-3 . . . . .	446
VIII, 12, 30-35 . . . . .	669	7, 1-3 . . . . .	445
VIII, 12, 33 . . . . .	670	7, 1-4 . . . . .	444
VIII, 12, 36-37 . . . . .	670	7, 1-4 . . . . .	445
VIII, 12, 38 . . . . .	670	7, 2 . . . . .	446
VIII, 12, 39 . . . . .	671	7, 2-4 . . . . .	444
VIII, 12, 45 . . . . .	517	7, 2-4 . . . . .	446
VIII, 12, 50 . . . . .	671	7, 3 . . . . .	446
VIII, 13, 13 . . . . .	460	8, 1 . . . . .	698
VIII, 14, 2 . . . . .	573	8, 1-2 . . . . .	144
VIII, 15, 10 . . . . .	220	8, 1-2 . . . . .	500
VIII, 22, 2 . . . . .	518	8, 2 . . . . .	104
VIII, 22, 2-3 . . . . .	513	8, 2 . . . . .	127
VIII, 31, 4 . . . . .	451	8, 2 . . . . .	131
VIII, 37, 7 . . . . .	220	8, 2 . . . . .	138
VIII, 39, 5 . . . . .	220	8, 2 . . . . .	447
CRISÓSTOMO		8, 2 . . . . .	448
Comm. in Ioh		8, 2 . . . . .	450
79, 2 . . . . .	413	8, 2 . . . . .	453
Comm. in Mt.		8, 3 . . . . .	76
19, 4 . . . . .	145	8, 3 . . . . .	698
Orat.		9 . . . . .	534
36 . . . . .	387	9, 1 . . . . .	448
CROMACIO		9, 1 . . . . .	453
Tr. in Mt.		9, 1 . . . . .	465
14 . . . . .	131	9, 2 . . . . .	448
DÊR BALYZEH		9, 2 . . . . .	449
— . . . . .	670	9, 2 . . . . .	450
— . . . . .	671	9, 2 . . . . .	451
— . . . . .	680	9, 2 . . . . .	456
DIDAKHÉ		9, 2 . . . . .	461
1, 2 . . . . .	468	9, 2 . . . . .	465
4, 1 . . . . .	443	9, 2a . . . . .	448
4, 1-2 . . . . .	444	9, 3 . . . . .	448
4, 2 . . . . .	443	9, 3 . . . . .	449
4, 4 . . . . .	446	9, 3 . . . . .	450
4, 8 . . . . .	443	9, 3 . . . . .	455
4, 14 . . . . .	232	9, 3 . . . . .	457
4, 14 . . . . .	443	9, 3 . . . . .	465
		9, 3 . . . . .	514
		9, 3a . . . . .	448
		9, 4 . . . . .	451
		9, 4 . . . . .	453

9, 4 . . . . .	455	10, 6 . . . . .	616
9, 4 . . . . .	457	10, 6-7 . . . . .	459
9, 4 . . . . .	459	10, 6-7 . . . . .	464
9, 4 . . . . .	465	10, 7 . . . . .	449
9, 4 . . . . .	469	11, 11 . . . . .	452
9, 4 . . . . .	680	13, 3 . . . . .	462
9, 5 . . . . .	445	14, 1 . . . . .	295
9, 5 . . . . .	448	14, 1 . . . . .	449
10 . . . . .	618	14, 1 . . . . .	451
10, 1 . . . . .	196	14, 1 . . . . .	452
10, 1 . . . . .	448	14, 1 . . . . .	462
10, 1 . . . . .	449	14, 1 . . . . .	465
10, 1 . . . . .	450	14, 1 . . . . .	468
10, 1 . . . . .	463	14, 1 . . . . .	469
10, 1-5 . . . . .	453	14, 1 . . . . .	486
10, 1-5 . . . . .	459	14, 1 . . . . .	530
10, 2 . . . . .	139	14, 1-3 . . . . .	465
10, 2 . . . . .	448	14, 1-3 . . . . .	469
10, 2 . . . . .	449	14, 2 . . . . .	468
10, 2 . . . . .	450	14, 3 . . . . .	511
10, 2 . . . . .	454	16, 1-8 . . . . .	455
10, 2 . . . . .	457	16, 2 . . . . .	452
10, 2 . . . . .	469	16, 2 . . . . .	458
10, 2 . . . . .	514	16, 8 . . . . .	470
10, 3 . . . . .	180	DIDASCALIA APOSTOLORUM	
10, 3 . . . . .	361	V, 1, 4-6 . . . . .	702
10, 3 . . . . .	449	VI, 22 . . . . .	703
10, 3 . . . . .	450	DIECIOCHO BENDICIONES	
10, 3 . . . . .	454	1 . . . . .	516
10, 3 . . . . .	457	1 . . . . .	518
10, 3 . . . . .	514	1 . . . . .	519
10, 4 . . . . .	448	2 . . . . .	516
10, 4 . . . . .	449	2 . . . . .	517
10, 4 . . . . .	451	5 . . . . .	517
10, 4 . . . . .	453	6 . . . . .	518
10, 4 . . . . .	457	7 . . . . .	518
10, 5 . . . . .	135	8 . . . . .	517
10, 5 . . . . .	450	9 . . . . .	517
10, 5 . . . . .	452	12 . . . . .	516
10, 5 . . . . .	453	18 . . . . .	519
10, 5 . . . . .	455	DIONISIO DE ALEJANDRÍA	
10, 5 . . . . .	457	Fragm.	
10, 5 . . . . .	459	— . . . . .	131
10, 6 . . . . .	279		
10, 6 . . . . .	453		
10, 6 . . . . .	465		

DIONISIO DE CORINTO	2, 3 . . . . .	500
C. Hist. Eccl. IV	4, 3 . . . . .	484
23 . . . . .	4, 33-42 . . . . .	353
	5, 5 . . . . .	484
EFRÉN	6, 13 . . . . .	393
— . . . . .	6, 17 . . . . .	393
Serm. adv. haer.	8, 1-60 . . . . .	352
53 . . . . .	8, 52 . . . . .	202
Off. syr.		
2, 12-13 . . . . .	EUCOLOGIO DE SERAPIÓN	
	2 . . . . .	619
EPICTETO	13 . . . . .	619
Diatribas	13 . . . . .	669
1, 6, 30 . . . . .	13 . . . . .	670
1, 6, 40 . . . . .	13 . . . . .	671
EPIFANIO	EURÍPIDES	
Haer.	Fragmentos	
47, 1 . . . . .	21 . . . . .	508
61, 1 . . . . .	EUSEBIO DE ALEJANDRÍA	
63, 2 . . . . .	Sermo	
EPÍSTOLA APOSTOLORUM	16, 1 . . . . .	696
15 . . . . .	EUSEBIO DE CESAREA	
EPÍST. AD DIOGNETUM	Hist. Eccl. II	
2, 1 . . . . .	23 . . . . .	233
4, 1 . . . . .	Hist. Eccl. III	
4, 4 . . . . .	1, 2 . . . . .	626
8, 7 . . . . .	3, 2 . . . . .	626
8, 7 . . . . .	25 . . . . .	602
8, 9 . . . . .	25 . . . . .	639
9, 1 . . . . .	25, 4 . . . . .	623
9, 5 . . . . .	37-38 . . . . .	510
10, 1 . . . . .	Hist. Eccl. IV	
ESCRITOS HERMÉTICOS	15 . . . . .	562
1, 29 . . . . .	15, 48 . . . . .	577
3 ESDRAS	Hist. Eccl. V	
4, 58 . . . . .	1, 1 . . . . .	578
4, 60 . . . . .	1, 9 . . . . .	578
8, 90 . . . . .	1, 34 . . . . .	579
4 ESDRAS	1, 41 . . . . .	579
1, 4 . . . . .	1, 56 . . . . .	579
	2, 3 . . . . .	579
	2, 5 . . . . .	579
	2, 8 . . . . .	578

3, 3 . . . . .	578	29 . . . . .	513
20, 7 . . . . .	560	De conf. ling.	
20, 8 . . . . .	560	14 . . . . .	164
23 . . . . .	697	De cherub.	
28 . . . . .	14	98, 106 . . . . .	314
28 . . . . .	597	De fuga	
28 . . . . .	770	73 . . . . .	221
28, 5-6 . . . . .	684	De sobrietate	
Hist. Eccl. VI		63 . . . . .	314
5 . . . . .	582	De somn.	
5, 3 . . . . .	582	I, 149 . . . . .	314
23 . . . . .	731	II, 58 . . . . .	227
Hist. Eccl. VII		De spec. leg.	
24, 4 . . . . .	684	I, 211 . . . . .	296
30, 10 . . . . .	684	De vit. Mos.	
Mart. Palest.		II, 196 . . . . .	221
8, 24 . . . . .	596	Leg. all.	
In ps.		I, 82 . . . . .	478
91 . . . . .	697	II, 67 . . . . .	269
		II, 86 . . . . .	478
EVANGELIO DE PEDRO		HECHOS DE ANDRÉS	
35, 50 . . . . .	350	19 . . . . .	660
EVANGELIO DE NICODEMO		HECHOS DE JUAN	
2 (18) . . . . .	605	7 . . . . .	611
10 (26) . . . . .	605	9 . . . . .	610
11 (27) . . . . .	605	9 . . . . .	611
EVANGELIO DE SANTIAGO		9 . . . . .	617
1, 1-2 . . . . .	605	11 . . . . .	610
1, 4 . . . . .	606	11 . . . . .	612
3, 1-3 . . . . .	606	13 . . . . .	610
5, 1 . . . . .	606	13 . . . . .	612
6, 2 . . . . .	606	18 . . . . .	611
6, 3 . . . . .	607	18 . . . . .	612
7, 1 . . . . .	607	20 . . . . .	621
7, 2 . . . . .	607	22 . . . . .	610
9, 1 . . . . .	607	22 . . . . .	613
11, 1-7 . . . . .	607	22 . . . . .	657
19, 1 . . . . .	607	23 . . . . .	613
20, 2 . . . . .	607	24 . . . . .	610
20, 4 . . . . .	607	24 . . . . .	613
FILÓN		30 . . . . .	655
De agric.		34 . . . . .	657
9 . . . . .	237	38-45 . . . . .	613
		39 . . . . .	613

41 . . . . .	610	8-43 . . . . .	605
41 . . . . .	611	9 . . . . .	659
42 . . . . .	632	21 . . . . .	623
43 . . . . .	614	22 . . . . .	623
67 . . . . .	655	22 . . . . .	624
72 . . . . .	617	23 . . . . .	624
73 . . . . .	657	24 . . . . .	625
75 . . . . .	610	25 . . . . .	659
75 . . . . .	614	26 . . . . .	625
75-76 . . . . .	657	29 . . . . .	625
77 . . . . .	610	30 . . . . .	625
77 . . . . .	614	31 . . . . .	625
77 . . . . .	635	33 . . . . .	623
78 . . . . .	610	34 . . . . .	625
79 . . . . .	613	37 . . . . .	516
79 . . . . .	615	38 . . . . .	632
80-85 . . . . .	613	40 . . . . .	659
82 . . . . .	610	42 . . . . .	625
84 . . . . .	611		
84 . . . . .	617	<b>HECHOS DE PEDRO</b>	
85 . . . . .	611	1 . . . . .	628
85 . . . . .	618	2 . . . . .	628
86 . . . . .	617	2 . . . . .	656
87 . . . . .	629	3 . . . . .	628
94-45 . . . . .	604	3 . . . . .	656
94-95 . . . . .	616	4 . . . . .	628
95 . . . . .	610	4 . . . . .	629
98 . . . . .	631	4 . . . . .	633
99-100 . . . . .	633	5 . . . . .	628
106 . . . . .	617	5 . . . . .	629
106 . . . . .	619	5 . . . . .	657
107 . . . . .	619	5 . . . . .	659
109 . . . . .	610	6 . . . . .	628
109 . . . . .	611	11 . . . . .	630
109 . . . . .	620	13 . . . . .	630
110 . . . . .	621	16 . . . . .	630
111 . . . . .	621	17 . . . . .	628
112 . . . . .	613	17 . . . . .	630
112-113 . . . . .	656	18 . . . . .	628
112-114 . . . . .	634	18 . . . . .	630
114 . . . . .	613	19 . . . . .	630
115 . . . . .	624	20 . . . . .	630
		20 . . . . .	659
<b>HECHOS DE PABLO</b>		20-22 . . . . .	661
4 . . . . .	624	21 . . . . .	629
7 . . . . .	623	21 . . . . .	631

21 . . . . .	632	26 . . . . .	648
21 . . . . .	657	26 . . . . .	657
22 . . . . .	605	26-29 . . . . .	646
22 . . . . .	632	27 . . . . .	140
24 . . . . .	632	27 . . . . .	629
25 . . . . .	632	27 . . . . .	647
26 . . . . .	632	27 . . . . .	650
28 . . . . .	630	27 . . . . .	652
28 . . . . .	632	29 . . . . .	647
29 . . . . .	605	30 . . . . .	643
29 . . . . .	633	34 . . . . .	652
30 . . . . .	633	34 . . . . .	657
31 . . . . .	630	35 . . . . .	652
32 . . . . .	633	36 . . . . .	648
33 . . . . .	633	36 . . . . .	652
35 . . . . .	660	37 . . . . .	652
36 . . . . .	660	38 . . . . .	615
36-37 . . . . .	660	38 . . . . .	643
37 . . . . .	633	39 . . . . .	652
38 . . . . .	471	39 . . . . .	661
38 . . . . .	478	45 . . . . .	659
39 . . . . .	634	46 . . . . .	652
		47 . . . . .	652
<b>HECHOS DE TOMÁS</b>		47 . . . . .	657
3 . . . . .	642	48 . . . . .	652
4 . . . . .	652	48-49 . . . . .	643
4 . . . . .	656	49 . . . . .	647
6 . . . . .	650	49 . . . . .	650
6-7 . . . . .	650	49 . . . . .	659
10 . . . . .	642	49-52 . . . . .	646
10 . . . . .	652	50 . . . . .	647
10 . . . . .	657	50 . . . . .	650
11 . . . . .	659	50 . . . . .	652
12 . . . . .	656	50 . . . . .	701
15 . . . . .	642	52 . . . . .	648
15 . . . . .	652	52 . . . . .	652
15 . . . . .	655	52 . . . . .	652
15 . . . . .	656	58 . . . . .	652
16 . . . . .	652	59 . . . . .	643
16 . . . . .	652	60 . . . . .	652
19 . . . . .	652	60-61 . . . . .	644
19 . . . . .	656	60-61 . . . . .	656
20 . . . . .	652	61 . . . . .	652
20 . . . . .	656	61 . . . . .	652
20 . . . . .	656	67 . . . . .	228
25 . . . . .	643	67 . . . . .	644
25 . . . . .	652	68 . . . . .	661
26 . . . . .	646	78 . . . . .	652

80 . . . . .	645	HENOC	
80 . . . . .	652	5, 6 . . . . .	515
81 . . . . .	645	9, 4 . . . . .	117
85 . . . . .	652	9, 4 . . . . .	363
86 . . . . .	652	9, 5 . . . . .	363
88 . . . . .	642	22, 14 . . . . .	363
94 . . . . .	652	25, 7 . . . . .	363
95 . . . . .	652	36, 4 . . . . .	363
95 . . . . .	656	39, 9-13 . . . . .	363
99 . . . . .	652	39, 12 . . . . .	362
99 . . . . .	656	48, 5 . . . . .	230
100 . . . . .	652	48, 10 . . . . .	363
104 . . . . .	652	65, 4 . . . . .	393
107 . . . . .	652	69, 16-19 . . . . .	456
108-113 . . . . .	650	81, 3 . . . . .	363
117 . . . . .	652	83, 11 . . . . .	363
117 . . . . .	656	84 . . . . .	363
119 . . . . .	652	89, 45 . . . . .	349
119-133 . . . . .	648	89, 56 . . . . .	484
120 . . . . .	652	89, 61-64 . . . . .	484
121 . . . . .	646	89, 66 . . . . .	484
121 . . . . .	647	89, 67 . . . . .	484
121 . . . . .	648	90, 17 . . . . .	484
131 . . . . .	647	90, 28 . . . . .	165
132 . . . . .	646	90, 38 . . . . .	349
132 . . . . .	648	90, 40 . . . . .	363
136 . . . . .	652	91, 9 . . . . .	246
136 . . . . .	656		
140 . . . . .	645	HENOC ESLAVO	
143 . . . . .	652	22, 8-9 . . . . .	228
144 . . . . .	645	29, 2 . . . . .	369
144 . . . . .	656		
148 . . . . .	652	HENOC ETIÓPICO	
153 . . . . .	645	89, 52 . . . . .	233
155 . . . . .	657	90, 31 . . . . .	233
156 . . . . .	652	93, 8 . . . . .	233
157 . . . . .	647		
157 . . . . .	648	HERMAS	
157-158 . . . . .	646	Vis. I	
157-158 . . . . .	649	1, 3 . . . . .	500
158 . . . . .	648	1, 3 . . . . .	502
165 . . . . .	652	3, 4 . . . . .	503
168 . . . . .	660	Vis. II	
		1, 2 . . . . .	500
		1, 2 . . . . .	502
HEGESIPO			
— . . . . .	233		

2, 4 . . . . .	456	3, 2-3 . . . . .	500
2, 7 . . . . .	497	Man. XI	
2, 8 . . . . .	497	7-8 . . . . .	499
3, 4 . . . . .	497	9, 13-14 . . . . .	530
5, 2 . . . . .	500	Sim. I	
Vis. III		1 . . . . .	505
1, 2 . . . . .	500	9 . . . . .	456
1, 5 . . . . .	501	10 . . . . .	503
1, 6 . . . . .	502	Sim. II	
3, 3-5 . . . . .	493	5 . . . . .	501
3, 5 . . . . .	495	5 . . . . .	504
4, 2-3 . . . . .	500	5-7 . . . . .	500
8, 1 . . . . .	503	7 . . . . .	505
9, 2 . . . . .	504	9 . . . . .	505
9, 4 . . . . .	504	Sim. IV	
9, 5 . . . . .	505	1 . . . . .	505
9, 6 . . . . .	504	1, 4 . . . . .	500
10, 6 . . . . .	502	6 . . . . .	500
10, 7 . . . . .	500	6 . . . . .	504
Vis. IV		8 . . . . .	504
1, 3-4 . . . . .	500	Sim. V	
1, 4 . . . . .	500	1 . . . . .	698
2, 4 . . . . .	496	1, 1 . . . . .	500
2, 5 . . . . .	505	1, 3 . . . . .	500
Vis. V		3, 1-8 . . . . .	501
1, 3 . . . . .	500	4, 3 . . . . .	503
Man. I		4, 3-4 . . . . .	500
1 . . . . .	496	Sim. VI	
1, 1 . . . . .	499	3, 6 . . . . .	500
Man. V		Sim. VII	
1, 1 . . . . .	500	5 . . . . .	500
1, 2 . . . . .	499	Sim. VIII	
1, 2-4 . . . . .	499	2, 1 . . . . .	473
1, 3 . . . . .	498	2, 1-4 . . . . .	493
1, 6 . . . . .	500	3 . . . . .	500
2, 6 . . . . .	499	3, 7 . . . . .	497
Man. IX		4, 8 . . . . .	497
1 . . . . .	503	6, 3 . . . . .	494
1, 1-12 . . . . .	500	6, 4 . . . . .	139
1, 1-12 . . . . .	503	6, 4 . . . . .	495
Man. X		6, 5 . . . . .	132
1, 6 . . . . .	499	Sim. IX	
2, 5 . . . . .	499	1, 1 . . . . .	499
2, 6 . . . . .	498	11 . . . . .	505
3, 1-4 . . . . .	504	13, 2 . . . . .	498
3, 2 . . . . .	501	13, 2-3 . . . . .	495

14, 3 . . . . .	500	15 . . . . .	669
14, 5 . . . . .	495	17 . . . . .	669
14, 5-6 . . . . .	493	18 . . . . .	669
14, 5-6 . . . . .	496	Elench.	
16, 1-3 . . . . .	494	I, 1 . . . . .	667
16, 3-4 . . . . .	498	V, 8 . . . . .	474
16, 4 . . . . .	494	V, 8 . . . . .	584
16, 7-7 . . . . .	477	VI, 19 . . . . .	193
17, 4 . . . . .	496	VIII, 17 . . . . .	670
17, 5 . . . . .	569	IX, 30 . . . . .	670
18, 5 . . . . .	500	X, 33 . . . . .	669
23, 4 . . . . .	501	X, 33 . . . . .	670
24, 2 . . . . .	494	X, 33 . . . . .	672
26, 2 . . . . .	499	HOMERO	
26, 2 . . . . .	505	Iliada	
27, 2 . . . . .	505	IV, 235 . . . . .	91
28, 1 . . . . .	497	V, 33 . . . . .	91
28, 4 . . . . .	497	XIII, 631 . . . . .	91
28, 4-6 . . . . .	497	XXIII, 770 . . . . .	115
28, 5 . . . . .	498	Odisea	
28, 6 . . . . .	498	XIII, 128 . . . . .	91
28, 8 . . . . .	497	XX, 112 . . . . .	91
32, 4 . . . . .	494	IGNACIO DE ANTIOQUÍA	
HILARIO DE POITIERS		Eph.	
Comm. in Mt.		1, 1 . . . . .	528
5, 1 . . . . .	714	1, 2 . . . . .	525
De Trinitate		1, 3 . . . . .	528
6, 19 . . . . .	771	1, 3 . . . . .	569
Tr. in Ps.		2, 1 . . . . .	527
118 . . . . .	131	4, 1 . . . . .	528
HISTORIA IOSEPHI		4, 1 . . . . .	719
22 . . . . .	616	4, 1-2 . . . . .	526
HIPÓLITO DE ROMA		4, 2 . . . . .	528
Comm. in Dn. II		5, 1 . . . . .	527
30 . . . . .	585	5, 2 . . . . .	528
32 . . . . .	669	5, 2 . . . . .	532
Comm. in Dn. IV		5, 2 . . . . .	533
57 . . . . .	670	7, 2 . . . . .	532
Contra Noet.		9, 2 . . . . .	526
4 . . . . .	669	10, 1 . . . . .	529
10 . . . . .	672	10, 1-3 . . . . .	101
11 . . . . .	669	10, 2 . . . . .	529
14 . . . . .	669	10, 3 . . . . .	532
		11, 2 . . . . .	529

13, 1 . . . . .	529	3, 1 . . . . .	471
13, 1 . . . . .	530	4 . . . . .	295
13, 1 . . . . .	533	4 . . . . .	533
13, 1 . . . . .	665	4 . . . . .	665
17, 1 . . . . .	464	5 . . . . .	525
17, 1 . . . . .	530	5, 1 . . . . .	528
18, 2 . . . . .	530	6, 3 . . . . .	528
18, 2 . . . . .	532	7, 2 . . . . .	601
18, 2 . . . . .	533	8, 2 . . . . .	529
19, 1 . . . . .	528	8, 3 . . . . .	529
19, 1 . . . . .	532	9, 1 . . . . .	572
20, 1-2 . . . . .	528	9, 2 . . . . .	464
20, 2 . . . . .	455	9, 2 . . . . .	532
20, 2 . . . . .	526	9, 2 . . . . .	570
20, 2 . . . . .	528	10, 1 . . . . .	528
20, 2 . . . . .	530	11, 1 . . . . .	528
20, 2 . . . . .	532	11, 1 . . . . .	529
20, 2 . . . . .	533	Polyc.	
21, 1 . . . . .	527	1, 1 . . . . .	528
21, 1 . . . . .	528	1, 3 . . . . .	529
21, 2 . . . . .	269	2, 2 . . . . .	560
Magn.		2, 3 . . . . .	570
1, 2 . . . . .	527	3, 2 . . . . .	532
1, 2 . . . . .	528	4, 2 . . . . .	529
3, 1 . . . . .	527	4, 3 . . . . .	529
5 . . . . .	530	6, 1 . . . . .	571
6, 2 . . . . .	464	6, 2 . . . . .	530
7, 1 . . . . .	529	7, 1 . . . . .	531
7, 1 . . . . .	534	8, 3 . . . . .	528
7, 1-2 . . . . .	533	Rom.	
7, 2 . . . . .	534	2, 2 . . . . .	527
8, 1 . . . . .	531	2, 2 . . . . .	528
8, 2 . . . . .	528	2, 2 . . . . .	536
8, 2 . . . . .	634	4, 1 . . . . .	537
9, 1 . . . . .	350	4, 1-2 . . . . .	527
9, 1 . . . . .	530	4, 2 . . . . .	527
9, 1 . . . . .	697	4, 2 . . . . .	528
11 . . . . .	531	4, 2 . . . . .	537
11, 1 . . . . .	532	7, 2 . . . . .	471
13, 1 . . . . .	528	7, 3 . . . . .	533
14, 1 . . . . .	528	7, 3 . . . . .	570
Philad.		8, 3 . . . . .	528
1, 1 . . . . .	527	8, 13 . . . . .	120
1, 3 . . . . .	529	9, 1 . . . . .	529
2, 2 . . . . .	529	15, 6 . . . . .	548
2, 10 . . . . .	533		

Smyrn.	10, 1 . . . . .	548
1 . . . . .	13, 1 . . . . .	546
1, 1 . . . . .	18, 1 . . . . .	616
1, 1 . . . . .	21, 2 . . . . .	546
1, 1 . . . . .	21, 3 . . . . .	228
1, 1 . . . . .	Adv. Haer. II	
1, 1-2 . . . . .	24, 4 . . . . .	631
1, 2 . . . . .	34, 3 . . . . .	555
1, 2 . . . . .	Adv. Haer. III	
2 . . . . .	1, 2 . . . . .	548
4, 1 . . . . .	6, 4 . . . . .	547
5, 1-2 . . . . .	6, 4 . . . . .	548
5, 2 . . . . .	6, 4 . . . . .	689
5, 2 . . . . .	10, 1 . . . . .	547
6, 1 . . . . .	10, 2 . . . . .	160
6, 2 . . . . .	10, 2 . . . . .	547
6, 2 . . . . .	10, 3 . . . . .	549
7, 1 . . . . .	10, 5 . . . . .	547
7, 1 . . . . .	10, 5 . . . . .	549
7, 1 . . . . .	11, 5 . . . . .	549
7, 1 . . . . .	12, 5 . . . . .	547
7, 1 . . . . .	12, 9 . . . . .	547
8, 1 . . . . .	12, 15 . . . . .	549
8, 1 . . . . .	16, 6 . . . . .	688
8, 1-2 . . . . .	17, 3 . . . . .	669
8, 2 . . . . .	18, 3 . . . . .	669
8, 2 . . . . .	19, 1 . . . . .	554
10, 1 . . . . .	21, 5 . . . . .	532
Trall.	25, 7 . . . . .	548
7, 2 . . . . .	26, 1 . . . . .	532
9, 1 . . . . .	Adv. Haer. IV	
9, 1-2 . . . . .	Praef. . . . .	533
11, 1 . . . . .	7, 1 . . . . .	160
12, 2 . . . . .	11, 2 . . . . .	670
12, 3 . . . . .	14-17 . . . . .	550
13, 3 . . . . .	17, 5 . . . . .	469
	17, 5 . . . . .	552
INOCENCIO I A EXUPERIO	18, 4 . . . . .	551
Ep.	18, 4 . . . . .	552
6 . . . . .	18, 5 . . . . .	551
	18, 5 . . . . .	552
IRENEO	18, 6 . . . . .	552
Adv. Haer. I	20, 4 . . . . .	555
3, 6 . . . . .	20, 7 . . . . .	555
9, 1 . . . . .	27, 1-2 . . . . .	347
10, 1 . . . . .	28, 1 . . . . .	347

30, 1 . . . . .	347	De viris ill.	
30, 4 . . . . .	347	3 . . . . .	603
32, 1 . . . . .	347	7 . . . . .	623
33, 7 . . . . .	548	11 . . . . .	510
33, 7 . . . . .	549	JOSEFO	
36, 6 . . . . .	555	Ant.	
38, 1 . . . . .	237	2, 152 . . . . .	269
38, 3 . . . . .	555	4, 46 . . . . .	115
39, 2 . . . . .	555	4, 212-213 . . . . .	72
Adv. Haer. V		4, 240-243 . . . . .	198
1, 3 . . . . .	617	14, 23-24 . . . . .	292
2, 3 . . . . .	555	18, 18 . . . . .	455
6, 1 . . . . .	553	20, 90 . . . . .	115
6, 1-2 . . . . .	553	De bello iudaico	
8, 1 . . . . .	554	1, 657 . . . . .	227
9, 1 . . . . .	553	2, 137-139 . . . . .	444
9, 2 . . . . .	554	2, 137-139 . . . . .	445
13, 3 . . . . .	555	5, 415 . . . . .	230
17, 1 . . . . .	555	6, 307 . . . . .	221
17, 4 . . . . .	670	7, 348 . . . . .	455
20, 1 . . . . .	553	JUBILEOS	
36, 1 . . . . .	555	16, 18 . . . . .	355
Demonstr.		16, 21 . . . . .	379
1 . . . . .	549	19, 29 . . . . .	93
5 . . . . .	548	36, 7 . . . . .	456
5 . . . . .	553	JUSTINO	
5 . . . . .	556	I. Apol.	
7 . . . . .	556	2, 6 . . . . .	540
21 . . . . .	550	13 . . . . .	327
24 . . . . .	550	13 . . . . .	700
26 . . . . .	550	13, 1 . . . . .	544
40 . . . . .	670	13, 2 . . . . .	542
46 . . . . .	670	13, 2 . . . . .	543
96 . . . . .	553	13, 2 . . . . .	542
JERÓNIMO		14, 3 . . . . .	542
Comm. in Gal.		17, 3 . . . . .	520
4, 6 . . . . .	271	17, 3 . . . . .	542
Comm. in Mt. II		21 . . . . .	540
12 . . . . .	604	21, 1 . . . . .	540
In Is. II		31, 7 . . . . .	540
2 . . . . .	661	38 . . . . .	670
In Eph. III		42, 3 . . . . .	540
5 . . . . .	701	46, 1 . . . . .	540
Epist.		51 . . . . .	358
20 . . . . .	604		

61 . . . . .	327	32 . . . . .	538
61, 1 . . . . .	540	34 . . . . .	538
61, 2 . . . . .	538	34 . . . . .	540
61, 2-3 . . . . .	446	35 . . . . .	542
61, 3 . . . . .	539	35 . . . . .	617
61, 10 . . . . .	539	36 . . . . .	538
61, 12 . . . . .	540	38 . . . . .	538
61, 13 . . . . .	539	38 . . . . .	540
61, 13 . . . . .	540	40 . . . . .	544
63, 1-2 . . . . .	541	41 . . . . .	468
63, 15 . . . . .	540	41 . . . . .	543
65 . . . . .	665	41 . . . . .	544
65, 1 . . . . .	519	41 . . . . .	552
65, 1 . . . . .	542	41 . . . . .	670
65, 1 . . . . .	544	43 . . . . .	532
65, 2-3 . . . . .	543	54 . . . . .	479
65, 3 . . . . .	543	61 . . . . .	295
65, 3 . . . . .	573	63 . . . . .	540
65, 3-5 . . . . .	541	64 . . . . .	538
65, 6 . . . . .	543	67 . . . . .	540
65, 7 . . . . .	543	68 . . . . .	540
66 . . . . .	665	70 . . . . .	544
66 . . . . .	670	72 . . . . .	538
66, 1 . . . . .	544	76 . . . . .	545
66, 2 . . . . .	541	76 . . . . .	617
66, 2 . . . . .	544	76, 6 . . . . .	187
66, 3 . . . . .	538	83 . . . . .	538
66, 3 . . . . .	543	85 . . . . .	540
67 . . . . .	700	85 . . . . .	542
67, 2-5 . . . . .	541	85 . . . . .	545
67, 3 . . . . .	543	85 . . . . .	617
67, 5 . . . . .	510	85, 2 . . . . .	187
67, 5 . . . . .	542	86 . . . . .	542
67, 5 . . . . .	543	86 . . . . .	545
67, 5 . . . . .	573	90 . . . . .	545
68, 2 . . . . .	539	96 . . . . .	543
II Apol.		98-106 . . . . .	538
6 . . . . .	617	100 . . . . .	545
6, 5 . . . . .	545	100, 4 . . . . .	164
Dial.		105 . . . . .	545
12 . . . . .	553	106, 4 . . . . .	164
15 . . . . .	544	166 . . . . .	469
24 . . . . .	697	116 . . . . .	521
28 . . . . .	468	117 . . . . .	468
29 . . . . .	538	117 . . . . .	544
30 . . . . .	545	117 . . . . .	552

121, 2 . . . . .	164	MANUAL DE DISCIPLINA	
126, 1 . . . . .	164	X, 12-13 . . . . .	475
132 . . . . .	540	MARCIÓN	
133 . . . . .	543	— . . . . .	19
141 . . . . .	545	— . . . . .	131
177 . . . . .	670	— . . . . .	138
LACTANCIO		MARTIRIO DE POLICARPO	
Div. inst.		1, 1 . . . . .	562
IV, 3 . . . . .	90	2, 2-4 . . . . .	561
VII, 19 . . . . .	699	5 . . . . .	623
LITURGIA DE ALEJANDRÍA		5, 1 . . . . .	563
50-51 . . . . .	670	5, 1-2 . . . . .	587
LITURGIA DE SAN JUAN CRISÓSTOMO		5, 2 . . . . .	563
— . . . . .	152	5, 2 . . . . .	565
LITURGIA DE SAN MARCOS		7, 1 . . . . .	564
57-58 . . . . .	671	7, 3 . . . . .	563
LITURGIA DE SANTIAGO		7, 3 . . . . .	564
— . . . . .	132	8, 1 . . . . .	563
41 . . . . .	669	8, 1 . . . . .	564
3 MACABEOS		8, 2 . . . . .	324
2, 2 . . . . .	456	8, 2 . . . . .	566
2, 2-20 . . . . .	230	9, 2 . . . . .	623
2, 11 . . . . .	571	11, 2 . . . . .	561
5, 7 . . . . .	269	11, 2 . . . . .	566
6, 2-15 . . . . .	230	12, 1 . . . . .	565
6, 3 . . . . .	644	13 . . . . .	623
7, 13 . . . . .	345	14 . . . . .	563
4 MACABEOS		14 . . . . .	615
1, 11 . . . . .	305	14 . . . . .	621
5, 9 . . . . .	511	14 . . . . .	623
7, 9 . . . . .	305	14, 1 . . . . .	361
14, 5 . . . . .	455	14, 1 . . . . .	451
16, 13 . . . . .	455	14, 1 . . . . .	515
18, 24 . . . . .	355	14, 1 . . . . .	625
MACARIO MAGNO		14, 1-3 . . . . .	561
Apopht.		14, 1-3 . . . . .	563
3, 14 . . . . .	464	14, 2 . . . . .	574
		15, 1 . . . . .	623
		15, 2 . . . . .	574
		16, 2 . . . . .	565
		17, 1 . . . . .	569
		17, 2 . . . . .	513
		17, 2 . . . . .	519

17, 2 . . . . .	566	5, 12 . . . . .	470
17, 2-3 . . . . .	566	5, 12 . . . . .	473
17, 3 . . . . .	566	5, 13 . . . . .	470
18 . . . . .	701	5, 14 . . . . .	470
18, 2 . . . . .	702	5, 15 . . . . .	470
19, 2 . . . . .	456	6, 7-17 . . . . .	472
19, 2 . . . . .	562	6, 18 . . . . .	475
21, 22 . . . . .	576	6, 18 . . . . .	482
22, 3 . . . . .	563	7, 2 . . . . .	474
MÁXIMO EL CONFESOR		7, 7 . . . . .	474
— . . . . .	140	7, 9 . . . . .	345
MELITÓN		7, 12 . . . . .	474
— . . . . .	164	7, 13 . . . . .	475
MIŠNÁ		7, 21 . . . . .	475
— . . . . .	168	7, 22-24 . . . . .	483
NICETAS DE REMESIANA		8 . . . . .	470
— . . . . .	160	8 . . . . .	472
ODAS DE SALOMÓN		8, 5 . . . . .	478
— . . . . .	371	8, 15 . . . . .	472
1, 1 . . . . .	473	8, 16 . . . . .	237
3 . . . . .	481	8, 16 . . . . .	472
3, 5 . . . . .	481	8, 16 . . . . .	474
3, 7 . . . . .	482	8, 21 . . . . .	472
3, 8 . . . . .	515	9 . . . . .	262
3, 10-11 . . . . .	482	9 . . . . .	470
4 . . . . .	481	9, 4-11 . . . . .	480
4, 8 . . . . .	474	9, 8 . . . . .	473
4, 8-14 . . . . .	472	9, 9 . . . . .	473
4, 9 . . . . .	472	10, 1-3 . . . . .	475
4, 10 . . . . .	237	11 . . . . .	471
4, 10 . . . . .	472	11, 1-3 . . . . .	472
4, 10 . . . . .	474	11, 1-3 . . . . .	478
5, 1 . . . . .	470	11, 2 . . . . .	472
5, 1-2 . . . . .	481	11, 3 . . . . .	488
5, 2 . . . . .	470	11, 4 . . . . .	474
5, 3 . . . . .	470	11, 6 . . . . .	472
5, 5 . . . . .	470	11, 6 . . . . .	479
5, 6 . . . . .	470	11, 7 . . . . .	475
5, 7 . . . . .	470	11, 7 . . . . .	482
5, 10 . . . . .	470	11, 7-8 . . . . .	474
5, 11 . . . . .	470	11, 9-10 . . . . .	472
		11, 13 . . . . .	472
		11, 14 . . . . .	474
		11, 16 . . . . .	474
		11, 16 . . . . .	489
		11, 18 . . . . .	478

11, 18 . . . . .	480	24 . . . . .	475
11, 19 . . . . .	472	24, 1 . . . . .	475
11, 20 . . . . .	479	24, 3 . . . . .	475
11, 21 . . . . .	471	24, 3-4 . . . . .	475
12, 4 . . . . .	471	25, 7 . . . . .	472
12, 4 . . . . .	479	25, 8 . . . . .	472
14, 2 . . . . .	474	25, 8 . . . . .	480
15, 6 . . . . .	475	25, 12 . . . . .	474
15, 8 . . . . .	472	27 . . . . .	471
15, 10 . . . . .	475	27 . . . . .	478
16, 9 . . . . .	479	27, 1-2 . . . . .	622
16, 11 . . . . .	479	28, 1-3 . . . . .	482
17, 1 . . . . .	473	28, 3 . . . . .	481
17, 7 . . . . .	478	29 . . . . .	471
17, 8 . . . . .	477	29, 3 . . . . .	475
17, 9 . . . . .	471	29, 3 . . . . .	478
17, 9 . . . . .	475	29, 4 . . . . .	476
17, 13-15 . . . . .	480	29, 7 . . . . .	476
18, 6 . . . . .	472	30, 1 . . . . .	472
19 . . . . .	471	30, 2-3 . . . . .	474
19, 1 . . . . .	474	35 . . . . .	471
19, 1-5 . . . . .	237	35 . . . . .	673
19, 1-5 . . . . .	479	35, 5 . . . . .	237
19, 6-8 . . . . .	471	35, 6 . . . . .	474
20 . . . . .	471	36, 1-2 . . . . .	478
20 . . . . .	481	36, 1-2 . . . . .	480
20, 6 . . . . .	470	37 . . . . .	471
20, 7 . . . . .	471	37 . . . . .	673
20, 7 . . . . .	473	37, 1 . . . . .	478
20, 7 . . . . .	474	38, 17 . . . . .	471
20, 8 . . . . .	474	39, 9-10 . . . . .	477
21 . . . . .	673	40, 1 . . . . .	237
21, 1 . . . . .	472	40, 1 . . . . .	474
21, 2 . . . . .	472	41, 11-13 . . . . .	473
21, 2 . . . . .	478	41, 16 . . . . .	406
21, 3 . . . . .	472	42 . . . . .	478
22 . . . . .	471	42, 1 . . . . .	478
22 . . . . .	475	42, 3 . . . . .	622
22, 1 . . . . .	478	42, 11-14 . . . . .	476
22, 2 . . . . .	478	42, 15 . . . . .	471
22, 6 . . . . .	472	42, 15 . . . . .	475
22, 7-10 . . . . .	480	42, 25 . . . . .	473
22, 10 . . . . .	479	ORÁCULOS SIBILINOS	
23 . . . . .	471	3, 218-294 . . . . .	308
23, 4 . . . . .	475	8 . . . . .	700
24 . . . . .	471		



<b>ORÍGENES</b>	Conversaciones con Heraclides	
Comm. in Cant.	4 . . . . .	739
2, 10 . . . . .	4 . . . . .	756
Comm. in Cor.	8 . . . . .	743
[75] . . . . .	10 . . . . .	743
Comm. in Ioh.	14 . . . . .	743
13, 17 . . . . .	<b>De oratione</b>	
19, 1 . . . . .	1, 1 . . . . .	732
19, 5 . . . . .	2, 1 . . . . .	732
20 . . . . .	2, 2 . . . . .	732
20, 1 . . . . .	2, 2 . . . . .	736
20, 14 . . . . .	2, 2 . . . . .	748
Comm. in Mt.	2, 3 . . . . .	733
11, 2 . . . . .	2, 6 . . . . .	733
14, 17 . . . . .	3, 2 . . . . .	733
27, 30 . . . . .	4, 1-2 . . . . .	733
60 . . . . .	5, 6 . . . . .	733
Comm. in Ps.	6, 1-5 . . . . .	734
5, 8-9 . . . . .	6, 4 . . . . .	735
39, 10 . . . . .	7, 1 . . . . .	734
48, 4-5 . . . . .	8, 1 . . . . .	763
117, 14 . . . . .	8, 2 . . . . .	734
117, 27 . . . . .	9, 1 . . . . .	748
Comm. in Rom.	9, 1-2 . . . . .	734
3, 8 . . . . .	9, 3 . . . . .	735
6, 13 . . . . .	10, 2 . . . . .	735
8, 4 . . . . .	10, 2 . . . . .	762
10, 13 . . . . .	11, 1 . . . . .	735
Contra Celsum	12, 2 . . . . .	735
I, 6 . . . . .	12, 2 . . . . .	736
I, 6 . . . . .	12, 2 . . . . .	743
I, 63 . . . . .	13, 1-4 . . . . .	736
V, 4 . . . . .	13, 3 . . . . .	735
V, 4 . . . . .	13, 4 . . . . .	736
V, 11, 12 . . . . .	13, 4-5 . . . . .	737
V, 585 . . . . .	14, 6 . . . . .	739
VI, 79 . . . . .	15, 1 . . . . .	738
VII, 44 . . . . .	15, 1 . . . . .	740
VII, 726 . . . . .	15, 2 . . . . .	740
VIII, 17, 19 . . . . .	15, 3 . . . . .	740
VIII, 18 . . . . .	15, 4 . . . . .	738
VIII, 21 . . . . .	15, 4 . . . . .	741
VIII, 22 . . . . .	15, 4 . . . . .	762
VIII, 26, 27 . . . . .	15, 16 . . . . .	691
VIII, 33 . . . . .	16, 1 . . . . .	741
VIII, 791 . . . . .	16, 2 . . . . .	762

18, 1-2 . . . . .	741	31-33 . . . . .	748
20, 2 . . . . .	741	31, 2 . . . . .	748
20, 2 . . . . .	759	31, 3 . . . . .	748
21, 1 . . . . .	742	31, 4 . . . . .	749
21, 2 . . . . .	742	31, 5 . . . . .	735
21, 2 . . . . .	764	31, 5 . . . . .	749
22, 1 . . . . .	742	32 . . . . .	564
22, 2 . . . . .	762	32 . . . . .	750
22, 3 . . . . .	764	33 . . . . .	518
22, 4 . . . . .	742	33, 1 . . . . .	751
22, 4 . . . . .	761	33, 6 . . . . .	680
22, 5 . . . . .	743	De princ.	
23, 1 . . . . .	742	I, 7, 4 . . . . .	734
23, 1 . . . . .	759	II, 9 . . . . .	745
23, 2 . . . . .	743	III, 1, 2 . . . . .	734
23, 4 . . . . .	743	III, 2, 4 . . . . .	735
24, 4 . . . . .	744	Ep. ad Greg.	
25, 1 . . . . .	742	4 . . . . .	752
25, 1 . . . . .	759	Hexaplas III	
25, 2 . . . . .	744	559 . . . . .	89
25, 3 . . . . .	744	In Cant. hom.	
25, 3 . . . . .	759	1, 7 . . . . .	773
25, 4 . . . . .	745	In Ex. hom.	
26, 1 . . . . .	744	2, 4 . . . . .	754
26, 2 . . . . .	122	3 . . . . .	763
26, 2 . . . . .	745	3, 3 . . . . .	741
26, 3 . . . . .	745	3, 3 . . . . .	748
26, 4 . . . . .	745	11, 4 . . . . .	748
26, 5 . . . . .	745	In Ez. hom.	
26, 6 . . . . .	745	1, 3 . . . . .	743
27, 2 . . . . .	746	In Gen. hom.	
27, 2 . . . . .	762	10, 3 . . . . .	764
27, 7-12 . . . . .	124	12, 5 . . . . .	752
27, 9 . . . . .	746	In Jos. hom.	
27, 9 . . . . .	764	24, 3 . . . . .	754
27, 13 . . . . .	746	In Iud. hom.	
28, 7 . . . . .	746	1, 1 . . . . .	765
28, 10 . . . . .	747	In Ier. hom.	
29, 2 . . . . .	747	17, 6 . . . . .	765
29, 2 . . . . .	764	19 . . . . .	571
29, 3 . . . . .	747	In Lev. hom.	
29, 7 . . . . .	764	1 . . . . .	753
29, 9 . . . . .	747	5, 1 . . . . .	744
29, 13 . . . . .	747	6, 4 . . . . .	754
29, 19 . . . . .	747	6, 6 . . . . .	760
30, 3 . . . . .	748	7, 2 . . . . .	765

8, 8 . . . . .	761	15, 3 . . . . .	599
9, 5 . . . . .	743	19 . . . . .	584
9, 9 . . . . .	757	19, 1 . . . . .	585
9, 9 . . . . .	759	21, 3 . . . . .	585
12, 1 . . . . .	760	21, 5 . . . . .	585
In Lc. hom.		Pionio	
23 . . . . .	749	9, 6 . . . . .	587
32 . . . . .	754	9, 8-9 . . . . .	588
49 . . . . .	737	9, 8-9 . . . . .	597
In Mt. serm.		11, 5 . . . . .	590
73 . . . . .	759	16, 3 . . . . .	587
86 . . . . .	760	18, 12 . . . . .	590
In Num. hom.		18, 12 . . . . .	599
5, 1 . . . . .	750	21, 2 . . . . .	594
11, 9 . . . . .	758	21, 6-9 . . . . .	594
12, 1 . . . . .	762	PAPIRO COPTO	
13, 4 . . . . .	748	125 . . . . .	616
13, 4 . . . . .	764	PEDRO DE LAODICEA	
16, 9 . . . . .	754	— . . . . .	124
20, 3 . . . . .	762	PEŠITTO	
26, 6 . . . . .	735	— . . . . .	168
PASIONES DE LOS MÁRTIRES		PLATÓN	
Agape, Irene		Critón	
1, 3 . . . . .	587	43 <i>d</i> . . . . .	120
Conón		Leyes	
6, 2 . . . . .	599	IV, 712 <i>b</i> . . . . .	115
Fructuoso		PLINIO EL JOVEN	
2, 2 . . . . .	588	Epist.	
3, 3 . . . . .	594	X, 96, 5 . . . . .	566
4, 4 . . . . .	594	X, 96, 7 . . . . .	281
7, 2 . . . . .	596	X, 96, 7 . . . . .	352
Gurias y Samunas		X, 96, 7 . . . . .	358
— . . . . .	594	X, 96, 7 . . . . .	566
— . . . . .	596	X, 96, 7 . . . . .	693
Montano, Lucio y compañeros		PLINIO EL VIEJO	
15, 1 . . . . .	594	Híst. nat.	
23, 7 . . . . .	596	X, 2 . . . . .	508
Perpetua y Felicidad		PLUTARCO	
1, 5 . . . . .	585	Lucull.	
3, 3 . . . . .	583	522 . . . . .	363
4, 1 . . . . .	598		
4, 1-2 . . . . .	584		
7, 1-3 . . . . .	584		
8, 1 . . . . .	584		
15, 2 . . . . .	585		

POLICARPO		VII, 38 . . . . .	638
Ep.		VIII, 1 . . . . .	637
7, 2 . . . . .	104	X, 69 . . . . .	639
7, 2 . . . . .	131	Homilías	
7, 2 . . . . .	247	I, 22 . . . . .	638
Phil.		III, 1 . . . . .	638
1, 2 . . . . .	561	III, 29 . . . . .	637
2, 1 . . . . .	570	III, 29 . . . . .	638
2, 1-2 . . . . .	561	III, 72 . . . . .	638
4, 3 . . . . .	561	VII, 4 . . . . .	638
6, 2 . . . . .	561	VIII, 22 . . . . .	638
7, 1-2 . . . . .	561	IX, 10 . . . . .	638
7, 2 . . . . .	561	IX, 21 . . . . .	638
9, 1-2 . . . . .	561	IX, 23 . . . . .	638
12 . . . . .	521	X, 1 . . . . .	638
12, 1 . . . . .	569	X, 26 . . . . .	638
12, 2 . . . . .	561	XI, 20 . . . . .	638
12, 2 . . . . .	570	XI, 26 . . . . .	445
12, 2-3 . . . . .	563	XIV, 1 . . . . .	638
12, 3 . . . . .	519	XV, 11 . . . . .	638
12, 3 . . . . .	520	XVI, 21 . . . . .	638
12, 3 . . . . .	561	XVII, 6 . . . . .	638
PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO		XVIII, 23 . . . . .	638
10, 1 . . . . .	532	XIX, 2 . . . . .	638
PSEUDO-ARISTEAS		XIX, 12 . . . . .	638
88, 92-99 . . . . .	309	SALMOS DE SALOMÓN	
PSEUDO-ATANASIO		5, 2 . . . . .	517
12 . . . . .	699	9, 6 . . . . .	230
PSEUDO-CLEMENTE		9, 16-19 . . . . .	308
Recognitiones		16, 4 . . . . .	516
I, 19 . . . . .	637	17, 1 . . . . .	253
II, 1 . . . . .	638	SÉNECA	
II, 71 . . . . .	638	Epist.	
III, 1 . . . . .	638	36, 10-11 . . . . .	508
III, 37 . . . . .	637	TACIANO	
III, 67 . . . . .	637	— . . . . .	656
III, 67 . . . . .	638	TÁCITO	
IV, 3 . . . . .	638	Annal.	
IV, 32 . . . . .	638	15, 29 . . . . .	363
IV, 35 . . . . .	638		
VI, 9 . . . . .	445		

TERTULIANO	11 . . . . .	712
Adv. Marc.	14 . . . . .	542
1, 14 . . . . .	14 . . . . .	673
3, 7 . . . . .	15 . . . . .	712
4, 9 . . . . .	17 . . . . .	712
4, 26 . . . . .	18 . . . . .	712
Ad Naciones	19 . . . . .	698
1, 13 . . . . .	20-22 . . . . .	712
Ad scapul.	23 . . . . .	712
4 . . . . .	25 . . . . .	698
Ad uxores	25 . . . . .	699
2, 5 . . . . .	25 . . . . .	713
Adv. Valent	25 . . . . .	736
3 . . . . .	27 . . . . .	713
Apolog.	28 . . . . .	713
1 . . . . .	29 . . . . .	517
28-32 . . . . .	29 . . . . .	713
31 . . . . .	De praescr.	
39 . . . . .	16 . . . . .	750
39 . . . . .	De spect.	
De baptism.	25 . . . . .	430
1 . . . . .	25 . . . . .	498
20 . . . . .	25 . . . . .	702
20, 1 . . . . .	TESTAMENTO DE LOS 12 PATRIARCAS	
De Corona	Asser	
3 . . . . .	7, 3 . . . . .	116
3 . . . . .	José	
15 . . . . .	1, 5 . . . . .	456
De Ieiunio	19, 8 . . . . .	349
10 . . . . .	Judá	
De monog.	24 . . . . .	93
10 . . . . .	24, 2 . . . . .	140
De oratione	25, 5 . . . . .	196
1 . . . . .	Leví	
1 . . . . .	3 . . . . .	352
2 . . . . .	18, 6 . . . . .	393
3 . . . . .	TESTAMENTO DE SALOMÓN	
4 . . . . .	18, 34 . . . . .	228
5 . . . . .	TRADICIÓN APOSTÓLICA	
6 . . . . .	4 . . . . .	668
7 . . . . .	5 . . . . .	676
8 . . . . .	6 . . . . .	676
8 . . . . .	6 . . . . .	677
9 . . . . .		
10 . . . . .		

6 . . . . .	681	26 . . . . .	700
7 . . . . .	220	31 . . . . .	679
7 . . . . .	676	35 . . . . .	679
15 . . . . .	667	35 . . . . .	698
20 . . . . .	699	35 . . . . .	699
21 . . . . .	667	35 . . . . .	736
23 . . . . .	474	35, 1-3 . . . . .	470
23 . . . . .	678	36 . . . . .	679
23, 2 . . . . .	237	VISIO PAULI	
26 . . . . .	678	40 . . . . .	700
26 . . . . .	698		

## ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

- Abel, F.M. 103  
Adam, A. 464 651  
Adams Brown, W. 349  
Adler, N. 211  
d'Alès, A. 546 549 555  
Allo, E.B. 288 320 343 353 361s  
366  
Amann, E. 603 609s  
Appel, G. 91  
Argyle, A.W. 166  
Armerding, C. 227  
Aron, R. 696  
Arvedson, T. 95  
Asting, R. 320  
Audet, J.P. 442ss 445s 451 453 455  
460ss 464s 492
- Bailler, M. 83 85  
Balthasar, H. U. von 743 745 747  
752 755 757 759 761 763 765  
Bardenhewer, O. 562 642 731  
Bardtke, H. 83 85  
Bardy, G. 508 539 603 609 622  
626 722 732 734  
Barnikol, E. 523  
Barthélemy, D. 82s 85 171  
Bartsch, H.W. 526  
Barucq, A. 48  
Battifol, P. 478 602 619  
Bauer, J.B. 676  
Bauer, W. 120 220 232 259 262  
295s 340 349 361 388 391 410  
412 460 515 528 581 622  
Baumgarten, J. 83  
Baumgartner, W. 44  
Baumstark, A. 351 362  
Baus, K. 559
- Behm, J. 195 211 213 237 353s  
360 503  
Békés, G. 723 727s  
Benoît, A. 444 446 490 494 512  
515 523 530 547  
Benoît, P. 167 176 192 195 207  
209 488  
Bernard, J.H. 390 392 474  
Berrouard, M.F. 410  
Bertram, G. 233  
Bertrand, F. 735 754  
Bettencourt, S. 736  
Bévenot, H. 33  
Beyer, H.W. 76  
Biblia de Jerusalén 33 47 124 269  
325 382 397 401  
Bieder, W. 219 274 285 287 476  
525  
Bietenhard, H. 111 409  
Blume, C. 572  
Blumenthal, M. 608  
Boismard, M.E. 236 240 341s  
Bolkestein, H. 194  
Bonsirven, J. 96 200 263 353 380s  
Borgia, N. 372  
Bornemann, W. 238  
Bornkamm, G. 337 641 645 649  
652  
Bossuet, B. 402  
Botte, B. 675 677 679  
Bousset, W. 273 279 361 532 649  
651  
Bousset, W.-Gressmann, H. 71 75  
Bouyer, L. 204 206 411 597 664  
683 689 703 736 740 763 772  
Boyancé, P. 724  
Brandt, W. 319
- Braun, F.M. 382 387  
Brightman, F. E. 152 514 517 570  
572 676  
Brilioth, Y. 675  
Brun, L. 221  
Brunner, P. 682  
Büchsel, F. 221 238 385 390s 396s  
400 404 414 416  
Bultmann, R. 196 265 274 320 384  
390 392s 398 401 412s 417s 455  
460 525s 581  
Burkitt, F.C. 127 130  
Burrows, M. 83  
Bussche, H. van den 394  
Buzy, D. 155 158
- Cabrol, F. 366 705 707  
Cadiou, R. 764  
Cagin, P. 571  
Camelot, P. Th. 512 525s 563 567  
Campbell, J.Y. 194  
Campenhausen, H. von 562 568  
570 598  
Cappelle, B. 672 685  
Casel, O. 296 319  
Caspari, W. 220  
Cerfaux, L. 95 97 158 176 178  
181 185 189ss 216s 240 249 255  
257s 263 265 268 273 275 278s  
284 288 291 303s 309ss 313 315  
340 356s 391 444 451s 461 469  
511 513 524  
Cerfaux, L.-Cambier, J. 342 346  
348 360 362 364 368 377  
Cerfaux-Tondriau 633  
Ciganotto, L. 731  
Colson, J. 512  
Comblin, J. 345  
Connolly, R.H. 666  
Coppens, J. 211  
Coppeters, H. 260  
Cothenet, E. 605  
Crehan, J. 743  
Crouzel, H. 730 734 740 742 762  
Cullmann, O. 71 96 165ss 185ss
- 204 208 211 215 257 306 317  
324s 328 350 353 371 376 382  
385 411 461 485 512 531 533  
606 617
- Charles, R. H. 342s 349 355 362  
368  
Charue, A. 226 229 239 248  
Chary, Th. 35 39  
Chase, F. H. 102 330 708
- Dahl, N.A. 474  
Dain, A. 508  
Dalman, G. 168  
Daniélou, J. 206 245s 345 443 448  
454 471s 474ss 477s 530 584 620  
626 632s 638 640 660 749 761  
Darembert, Ch.V. y Saglio, E. 358  
Deissmann, A. 358 363 387 467  
632s  
Dekkers, E. 709  
Delehaye, H. 558 567 573ss 577  
579 582s 585s 591 624  
Delling, G. 195 293 345 353 363  
564 613  
Delorme, J. 142 204  
Descamps, A. 261  
Dibelius, M. 176 708  
Diépart, M.J. 450 459  
Diercks, G.H. 709  
Dittenberger, W. 295  
Dix, G. 167 204 458 465 663 666  
675 694  
Dmitrievski, A. 570  
Dodd, C.H. 182 340 393 405 411  
483 522  
Dölger, F.J. 261 358 460 564 567  
617 685 693 695 719 724s 729  
Doresse, J. 641  
Dornier, P. 325  
Dörries, H. 703  
Drewery, B. 740 762  
Drews, P. 509s 522  
Dupont, J. 176s 213 264 277 455  
491 509 523  
Dupont-Sommer, A. 83

Durand, A. 409  
 Durrwell, F.X. 207 283

Edsman, C.M. 477  
 Eichrodt, W. 59 64 197ss  
 Eisenhofer, L. 511  
 Eissfeldt, O. 24 36 38 56 198  
 Elbogen, I. 75 77 104  
 Engberding, H. 667  
 Engnell, I. 223  
 Eschlimann, J.H. 249 295  
 Evans, E. 709

Faye, E. de 722  
 Feine, P. 361 386  
 Fénelon, F. 726  
 Ficker, G. 630 634  
 Fiebig, P. 393  
 Fischer, B. 689  
 Flamion, J. 624 627 636  
 Foerster, W. 187 301  
 Fonck, A. 770  
 Fraeyman, M. 313  
 Fraine, J. de 25 59s  
 Frere, W.-H. 668  
 Fridrichsen, A. 320  
 Friesenhahn, H. 227  
 Fuchs, E. 386

Gaiffier, B. de 703  
 Galtier, P. 739  
 Gautier, L. 27  
 Gebhardt, O. von 595  
 Gelin, A. 33 56 64 92 269 353s  
 359  
 Genet, D. 709 730 737  
 Gibbins, H.J. 450 452 462  
 Goguel, M. 385 387 542  
 Goltz, E. von der 76 87 263 277  
 297s 307 509 525s 530 533 567  
 573 616 643 699 718s 727s  
 Goossens, W. 525  
 Goppelt, L. 570  
 Grafe, E. 219  
 Grandmaison, L. de 81  
 Greeven, H. 77 88 150 176 238  
 273 296 303 307 388 393 405

Grégoire, H. 562  
 Greiff, A. 42s 57 62s 65s  
 Gressmann, H. 91 470  
 Griffe, E. 562  
 Grossouw, W. 208  
 Grundmann, W. 175 286  
 Guardini, R. 101 419s  
 Guillaume, A. 501 702  
 Gunkel, H. 39 44s 48 56  
 Guy, H.A. 288

Hamman, A. 126 166 372  
 Hanssens, J.M. 667s 672 674ss  
 679 681 701  
 Harder, G. 75 249 254s 257s 260  
 262 267 278 283 285 286 289  
 292 395s 300ss 305 307 327 329s  
 Harl, M. 730 762  
 Harnack, A. 457 523 533  
 Harris, J.R. 483 486 538  
 Harrison, P.N. 560s  
 Hartel, G. 714  
 Harvey, W.W. 551 554  
 Hatch, E.-Redpath, A. 295  
 Hauck, F. 194 220 651  
 Hauler, E. 666  
 Häuser, Ph. 487  
 Hausherr, P. 726 730 754  
 Hefele, K.J.-Leclercq, J. 683  
 Hehn, J. 91  
 Heiler, F. 22 33 90 145 173  
 Heinemann, I. 724  
 Heitmüller, W. 279  
 Hemmer, H. 461 513 523  
 Hempel, J. 62  
 Henneke, E. 470 604  
 Henneke, E.-Schneemelcher, W.  
 604 606  
 Hering, J. 419  
 Herrmann, J. 57 105 108 111  
 Heusler, J. 104  
 Higgins, J.B. 711  
 Hodgkin, L.V. 613  
 Hoffmann, G. 651  
 Holl, K. 574 598  
 Holtzmann, H.J. 361 391

Holtzmann, O. 108  
 Horst, F. 52  
 Horst, J. 71 156 191 258 268 310  
 363 366s  
 Hourdin, G. 610  
 Huby, P. 412  
 Huet, P.D. 740

Imschoot, P. van 58 65  
 Innitzer, Th. 163

Jacob, E. 290  
 Jacquemin, M.E. 120  
 Jacquier, E. 193  
 Jäger, Ch. 135  
 James, M.R. 618 641 645 647s  
 Jansen, H.L. 50  
 Janssen, H. 714  
 Jaubert, A. 168  
 Jay, G. 718 732s 740s 751  
 Jeremias, J. 75 77 79 156 158 167s  
 183ss 195 206 233 241 262s 311ss  
 Jouassard, G. 559  
 Joüon, P. 127  
 Juncker, A. 249  
 Jungmann, J.A. 351 449 462 572  
 580 642s 646 649 658 676 681  
 691 694  
 Jürgensmeier, F. 600

Käsemann, E. 276  
 Kattenbusch, F. 361  
 Kaufmann, C.M. 683  
 Kittel, G. 78 219 271 289s 315  
 Kittel, H. 290  
 Kittel, R. 28 51  
 Klauser, Th. 363 445 616 682  
 Klawek, A. 191 407  
 Klebba, E. 553s  
 Klevinghaus, J. 508  
 Klijn, A.F.J. 651  
 Klostermann, E. 160  
 Knopf, R. 510 513 523  
 Knopf, R. - Krüger, G. 575 579  
 581s 587ss 594ss 599

Knox, W.L. 176  
 Koch, H. 731  
 Koch, R. 216  
 Koetschau, P. 731  
 Kohl, H. - Watzinger, C. 345  
 Köhler, F. 213 263  
 Köhler, L. 49  
 Korn, H. 526  
 Kroll, J. 532 608 616 683 719  
 Kuhn, K.G. 135

Labriolle, P. de 583 585  
 Ladeuze, P. 484  
 Lagrange, J.M. 62 72 397  
 Lambert, G. 83  
 Lampe, G.W.H. 473 494  
 Langton, St. 91  
 Larcher, C. 215  
 Lebreton, J. 100 103 145 167 262  
 265 284 343s 352s 377 388 491  
 493 496 509 522 527s 531 539  
 553s 559 566s 569 572s 597 635  
 680ss 733 739 750 754 770  
 Leclercq, J. 683  
 Leeuwen, W.S. van 220  
 Lefort, L. Th. 464  
 Leipoldt, J. 363  
 Lemonnyer, A. 288  
 Lewy, H. 474 478  
 Liddel, H.-Scott, R. 141  
 Lichtenhan, R. 643  
 Lietzmann, H. 167 238 262 315  
 329 342 351 362 459 508s 515  
 526 547 562 624 649 654 678  
 Lightfoot, J.B. 233 562 571  
 Lipsius, R.H. 610 619 647 649s  
 Lipsius-Bonnet 622 626  
 Lods, A. 40  
 Loeschke, G. 708  
 Lohmeyer, E. 69 102 111 115 123  
 130 140 144 204 253 256s 291  
 353 355 357ss  
 Lohse, B. 698  
 Loisy, A. 181 320 353s 391 395 414  
 Lorentz, R. 667  
 Lotz, W. 99

Lubac, H. de 20 739 754 756 763  
766 773  
Lundberg, P. 244 246 471 474  
476ss 480 489 526 530  
Lütgert, W. 391  
Lyonnet, St. 213

Maas, P. 648  
Maldonado, J. 100  
Mansi, J.D. 687  
Mansoor, M. 83  
Marcora, C. 699  
Marmorstein, A. 363  
Marrou, H. 562 721  
Marty, J. 255 262 291s 351 367  
Massinger, M.O. 262  
Maurer, Ch. 526  
Meinertz, M. 220 227  
Meinhold, P. 560 562  
Ménard, J.E. 450  
Mensching, G. 613 635  
Mersch, E. 415 480 600  
Michaelis, W. 363 641 649 653s  
Michel, O. 229 313s 337 453 458  
486 502 531  
Michiels, J. 451s  
Middendorf, H. 644  
Middleton, R.D. 449 457  
Milik, J.T. 82s 85 171  
Milligan, G. 329  
Molland, E. 638  
Mollat, D. 347 378 381 397  
Monceaux, P. 562 574 586  
Montcheuil, Y. de 204  
Montdésert, C. 730  
Moulton, J. H. - Milligan, G. 269  
Mouroux, J. 263 265 332 336 414  
419 421s 424  
Muncey, R. W. 709  
Mundle, W. 189

Nautin, P. 578 675  
Nemeshegyi, P. 742  
Nielen, J. M. 69 79 97 179 186  
191s 195 215 218 288 371 395s  
Nock, A.D. 176

Norden, E. 95 260 354s 532 629 639  
Noth, M. 25 52  
Nötscher, E. 269

Oepke, A. 231  
Oesterley, W.O.E. 167 351 362 448  
450 452 455 462 468 508  
O'Meara, J. 739  
Omodeo, A. 641 651  
Orbe, A. 640  
Orphal, E. 249 330  
Osty, E. 263 325

Pantelakis, E.G. 648  
Peeters, P. 325  
Perdelwitz, R. 236  
Peretto, M. 605  
Perler, O. 463 525 665 699  
Peschek, J. 345  
Peterson, E. 271 355 357 363 455s  
478 492 564 598 600 610 614  
616 623 625 627 631s 633 640  
652s 656s 659ss 669 682 686 695  
725 735 749s  
Pétre, H. 711 716  
Piontek, F. 641  
Pirot, J. 155 157  
Pourrat, P. 726  
Pracksch, O. 186 323  
Prat, F. 249 284 770  
Preisendanz, K. 115 228 620  
Preisigke, F. 123  
Preisker, H. 236  
Preiss, Th. 167 525 527  
Preuschen, E. 581 646 648 651  
Probst, F. 543 546  
Puech, A. 559ss 574 581 584 721  
Pujol, A. 301

Raabe, R. 648  
Rad, G. von 21 59 61 281 301 323  
466  
Rahner, K. 757  
Raney, W.H. 381 395  
Regamey, P. 772  
Regard, P.J. 268

Rehm, B. 637  
Reicke, B. 194 200 209 221 237s  
246ss 339 462 499 514 697 700  
Reitzenstein, R. 570 651  
Rendtorff, F.M. 445  
Rengstorf, H. 566  
Rengstorf, K.H. 180 203 275  
Riesenfeld, H. 205 452 473 691  
Robert, A. 47 49ss 201  
Robinson, J. A. 570 572 616  
Roller, O. 329  
Ropes, J. 220 233  
Rost, L. 220  
Rousseau, O. 761  
Ruinart, Th. 591  
Ruprecht, E. 583

Sahlin, H. 156  
Salmon, 698  
Sanders, H.A. 624  
Sanders, L. 508  
Sasse, H. 411 572  
Scherer, J. 739  
Schermann, Th. 514 526  
Schirmann, J. 683  
Schlatter, A. 393  
Schlier, H. 164 186 228 237 293  
497 512 525ss 530 532  
Schmidt, C. 610 622 624  
Schmidt, H. 54  
Schmidt, K.L. 191 624 633  
Schmidt, W. 198  
Schmitt, J. 257 261s 351  
Schnakenburg, R. 133  
Schneider, J. 115 526 650  
Schniewind, J. 108 122 167 285  
Schrenk, G. 242 267 269 272 355  
Schumaker, H. 453  
Schürer, E. 193 227 233  
Schwartz, E. 99 562 666  
Schweitzer, A. 249 526  
Scott, W. 295  
Seesemann, H. 133 194  
Seidensticker, Ph. 298 310 315  
338s 357  
Simonetti, M. 576

Simovic, B. 710  
Skrinjar, A. 353 375  
Smend, R. 56  
Snaith, N.H. 365  
Soden, H. von 220  
Soeder, R. 659  
Soiron, Th. 143 771  
Spannet, M. 508  
Spitta, F. 99  
Stadlhuber, J. 448  
Stählin, O. 609 718 721  
Stauffer, E. 251 328 352 532 566  
Stein, E. 426 579  
Steiner, M. 748  
Stempff, A. 574  
Strathmann, H. 318 320 339 395  
408  
Streck, H. - Billerbeck, P. 72 76ss  
90 93 95s 107 114 117 120 123  
129 133 146 149 152s 158 168 213  
221 224 227s 233 313 348 445  
450  
Strycker, E de 605  
Stuiber, A. 507 509s 676 680  
Sukénik, M.E.L. 82 86 134  
Surkan, H.K. 559 562 565 598 601  
Swainson, C.A. 132 673 675  
Swete, H.R. 298 356 359 362 369  
396 398

Teicher, J.L. 495  
Telfer, W. 562  
Testuz, M. 605  
Thils, G. 239 242  
Tillmann, F. 262  
Torrey, C.C. 181  
Tournay, R. 83  
Tresmontant, C. 125 228s  
Twisselmann, W. 93  
Tyrer, J.W. 572

Vagaggini, C. 688 731  
Van den Eynde, D. 491 499  
Van der Meer, F. - Mohrmann,  
Ch. 703  
Van Unnick, W.C. 509s

- Vermès, G. 82ss 208  
 Viller, M. 579 601  
 Vincent, A. 82  
 Vincent, H. 103  
 Völker, W. 718 722 727 729ss 737s  
 751 757ss  
 Voltz, P. 346  
 Vööbus, A. 482 640s 654  
 Vouaux, L. 615 626ss
- Wallenstein, M. 83  
 Warnach, V. 459  
 Warren, F.E. 685  
 Watzing, J.H. 509  
 Weiser, H. 48s
- Wellhausen, J. 23  
 Wendel, A. 26  
 Wendt, H.H. 283  
 Wenschkewitz, H. 253 310 313 329  
 339 396  
 Wessely, C. 685 706  
 Westermann, C. 52 86 295 299  
 Wetter, G.P. 296 620 635  
 Wikenhauser, A. 394  
 Wilcken, U. 295  
 Williams, L. 94  
 Windisch, H. 116
- Zahn, Th. 408 506 530 534 562  
 610 635

ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS

- Abba* 90 99 110 256 270s 286 316  
 330 425 439 553s 555 733 770  
 Ablución 444 638  
 Abraham 20-22 60 72 225 439 548  
 550  
 Abraham, Isaac, Jacob 29 60 205  
 547 689  
 Acción, v. Obras  
 Acción de gracias 226 254s 294-  
 298 334 362 432-434 449 454s  
 528 543 555 595 606 618 625  
 634 642s 644s 665s 668 679  
 689 725s 737s 751; v. *Εὐχα-*  
*ριστία*  
 Aceite 227 464 476  
 Aclamación 272 351 355 357 359  
 459-462 625 632 644s 648 659  
 669 682-683 685 702 704 713  
 «Acuérdate» 458  
 Adán 656s 661 765  
 Adopción 270 285 741  
 Adoración 258 363 407 545 556  
 581 707  
*Agape* 108 111 221 297 382 385s  
 398 416 424 432s; v. Caridad  
*Ágape* 196 463 544 667 676-679  
 700 775  
 Agua 245 312 378s 381 386s 445  
 471s 488 648 677  
 Alabanza 52 299s 339 351 528s  
 571 628 644 725; v. *Ἀιθέω*  
 Alegorismo 484 491  
 Alegría 95 196 198 208 211 218 240  
 372 376 488 491 503 506 565  
 577 594 622 628 633 690 697  
 701 703 774; v. *Ἀγαλλίασις*  
 Aleya 38 52 345 370s 471 682  
 704s 713 774
- Alianza 31s 59 130 171 197 338  
 484s 551  
 Alimento 457  
 Altar 220 339 536 723 759s  
 Amén 38 52 75s 138 255 291 293s  
 299 300 355 357s 366s 370s 459  
 544 584 594 604 616 626 635  
 647ss 666 678 682 693  
 Amor 293 382 385 458 481; v.  
 Caridad  
 Anáfora 255 293 368 668-671  
 Anamnesis 544 671 674 689  
 Anatema 632  
*Anawim* 32 50s 59 63s 67 81 96 128  
 199 221 234 245; v. Pobres  
 Ancianos 227 682; v. Presbíteros  
 Ángeles 97 122 492 685s 724s 735  
 738 749  
 Animales 643 652 661  
 Aniversario, v. Martirio  
 Anticristo 306  
 Año litúrgico 756  
 Apocalipsis 112 116 341-375  
 Apócrifos 602-662  
 Apologética 611 613  
 Apóstol, apostolado 195 213 250  
 275 288 303-304 306 318-323  
 565 621 774  
 Árbol 478 489 505 571 640  
 Asamblea 480 530 541s 723 749  
 765 775  
 Ascensión 245 262 398 488  
 Ascesis, asceta 493 505 622 627  
 635 642 645 653s 655-657 744  
 763; v. Vida cristiana  
 Atar y desatar 639  
 Ayuno 39s 87 102 143 148 204 212  
 251 446s 485 500s 506 513 539

- 561 606 611 624 628 632 637s  
625 656 667 697 701s 712
- Bautismo 87 89 139 166 210s 216  
236 238 240 244-247 248 284  
328 381 386 427 444-447 474-  
479 488-490 493-500 530 538-  
540 617 625 629 637 647ss 655  
657 659 667 677 692 699 717  
de los prosélitos 444
- Bendición 72-74 76 84 150-153 169  
240 255 292-294 299s 367 569  
619 639 663s 676-679 699; v.  
Ἐὐλογέω
- 18 Bendiciones 41 45 72 76 79 105ss  
111 123 126 186 215 230 513  
*Benedictus* 79 84 162-164 547 655  
683
- Cáliz 99 168 570 617
- Caminos, los dos 443 484 506
- Caná 549s
- Cántico 160-164 365s; v. Himno
- Cántico de la redención, del alma  
651
- Canto 226 528; v. Himno
- Caridad 126 459 509 524 534 552  
678s 700-702 727s 775; v.  
Ἀγάπη
- Carismas 213 238 240 247 251 284  
287-289 321 491 565 583 601
- Carro 478
- Castidad 509 534 594 609 619 621s  
624 626 640 644s 646 653s 660
- Castigo 506
- Catecúmeno 444 472 538s 583
- Catequesis 444 472 655 659 679;  
v. Homilía, Instrucción, Pre-  
dicación
- Cena 166-168 206  
relato de la 665 674
- Cenáculo 153 166s
- Cielo 22 88 93 111 119 122 266  
716 743s 765
- Circuncisión 472 485 550
- Cirio pascual 699
- Colecta 321 499 542 700 775
- Comida 76 83 123 168-170 197-204  
316s 462s 544 663 678 697  
700 706 713  
oración de la 638 699 725
- Comunidad  
de bienes 196 339 443 484  
de Jerusalén 126 130 178 192-  
197 209 221-225
- Comunión 194 316 386 665 693;  
v. Eucaristía, κοινωνία
- Concelebración 668
- Confesión de la fe 95 187 190ss  
217 244s 251 258 272 287 299  
323-328 337 351 354 384 418s  
429 443 456 497s 512s 523  
530-533 539s 547 566 578 587-  
590 597s 625 629 632 636 643  
673 677 683 686 688 702 706  
768s; v. Ὁμολογέω
- Confesión de los pecados 230 384  
443 468 518s 597s 688 751
- Confirmación 667
- Congregación 102 192-197 208 214  
221-225 238 241 252 263 265  
278 289 318 322 350s 382 386  
424 425-429
- Congregación universal 119 126  
458 468 673 691; v. Unidad
- Conocimiento 30 63 244 276s 302  
451 455 471 474s 491 523s 548  
569 621 737; v. Gnosis
- Contemplación 727 775
- Continencia, v. Castidad
- Conversión 30s 33 36 129 231 313  
444 446 490 548 646 659 726  
745 766
- Copa, v. Cáliz
- Cordero pascual 23 82 169 199  
207 234 345 348-350 365s 369  
379 381 699; v. Pascua, pas-  
cual, Ἀμνός
- Corona 473 494
- Cosmos, cósmico 22 81 119 258 286  
296 363s 366 375 423 508 565  
643-652 659-662 765-776; v.

- Creación 129 246 259 336 363 428  
456 490 508 510 518 522 549  
588 606 665s 672 677 687 690  
697 713 726 749
- Cristo  
amado 475 491 515 525 569  
ángel 672  
bautismo 455 533  
confesión de la fe 186s 190s 245  
326-328 353 590; v. Confe-  
sión de la fe  
Cordero de Dios 699; v. Cor-  
dero  
descenso a los infiernos 244 475s  
525 651 674  
Dios 619; v. Hijo único de  
Dios  
doble naturaleza 97 100 175 672  
encarnado 531  
enseñanza 616  
y Espíritu 284; v. Espíritu  
glorificación 187 565 614 618  
620 633 644; v. Doxología  
Hijo de Dios 89 280s 386  
Hijo único de Dios 491 632 672  
686 742  
himno a Cristo 604 659 684 693  
joven 631 657  
*kenosis* 651 763  
*Kyrios* 191 240 258 265s 278 522  
528 576 588 597s 607 613 659  
683 693  
*Logos* 475 612 634 672 718 738  
746 752  
mediador 240 273-277 339 413s  
515 522 556 612 633 671 679s  
681 689 691 769  
mesianidad 185s 190 217 280 491  
506 690 696  
muerte y resurrección 597 616  
671 673s 692 707; v. Muerte  
y resurrección  
nacido de María 471 532 632 662  
686 706  
nombres o títulos 620 622 631  
652 721
- oración a Cristo 190-192 278s  
281 283 352s 522 527s 604 611  
614 618s 621s 625-630 636  
642s 645 649s 654 658 691-  
695 705 716s 721 738-741 754  
oración de Cristo 86-101 331 387-  
414 559 638 694 699 756  
Padre 614 646 655 658  
pastor 493 518 584 652 705  
presencia 659 694 735 749 752  
757  
primacia 259  
primogénito 551 556 666  
resurrección 216 247 491 632  
659 662 725; v. Resurrección  
retorno 278s 358 372ss 376s; v.  
Escatología  
rey 349 353 357s  
Señor, v. *Kyrios*  
siervo de Yahveh 181-186 243  
257 450 491 514s 568s 576 612  
625 671 679; v. Παῖς  
sumo sacerdote 337 357 394 414s  
511 521s 545 561 572 574 680  
692 735  
unido a Dios 191 280  
venida o envío 672 746 753 763  
Verbo hecho carne 454 531; v.  
Cristo
- Cristofanía 631 647 652 657 659
- Cristología 185 217 257 282s 326  
337s 531s 630 652 658 671-  
675 687 691-695
- Cruz 185 327 471 478 627 633 640  
660 673 695 706 748 763
- Cuerpo 63 119 125 221 276 298  
314 421 434 508s 551ss 570s  
734 748 765
- Cuerpo de Cristo 533 710 742 757  
759 769 772; v. Eucaristía
- Cuerpo místico, v. Iglesia
- Culto 29 56-58 65s 82 164-173 192-  
199 220s 223s 236 308-323 338  
344-352 379-381 387 428 484  
529-535 549; v. Λατρεύω  
interior 484 757s 773



Cumplimiento 68 81 109 119 150  
266 286 375 380 538 551 576  
696

David 117 152 181 450 460 532

Demiurgo 514s

Demonio 87 97 118 134-138 306  
394; v. Satán

*Deo gratias* 580 582 593 597

De pie 564 622 625 697 712 748

Descanso 481 652

Descenso 475 533; v. Cristo

Deseos, salutación 220 300s 510  
563 619 621 624 644 647 649  
700 704 713

Desierto 86 87 97 124 241 312

Desposorios espirituales 30 202  
205 371ss 377 481s; v. Matrimo-  
nio

Deudas 763; v. Pecado

Día del Señor, v. Domingo

Día y noche 508 563 583s 590 624  
633 706 713 715 717

Diácono 211 220 224 499 504

Diáspora 69 71 227

Diezmo 701

Diluvio 245s

Dios 58-60 90-94 172s 178 215 236  
268s 292s 297s 339 349 359  
401s 425  
invisible 646 658  
oración a Dios 573 612 614s 687  
pantocrátor 456 510 522 581 680  
686s 739  
Señor 517 539 548 608 612 638  
643; v. *Δεσπότης*

Dirección, encabezamiento 300 353

Discurso 610 641 655; v. Homilía,  
Instrucción

Divinización 727

Docetas 561 602 604 609 644

Domiciano 341 520 611

Dominaciones 244

Domingo 252 350 465-468 487 530  
541 611 618 628s 659 661 690  
696ss 712 725 755s 775

Dos, v. Caminos

Doxología 138 214s 221 236 256  
289-292 339 354s 357 366s 450s  
453 459 521s 523 542s 544  
549 560 563 572s 576 578 585  
596 615 618 626 629 631 636  
675 677 680-682 702 705 709  
750

Dragón 476; v. Demonio, Maligno

Dudas contra la oración 503; v.  
Objeción

Economía de la salud 457 506 548s  
552 556 570s 614 619 651 658  
660 672s 686 687-691 740 769

Eficacia de la oración 565 731

Elevación de brazos 478 510 545  
614 621 639 673 712 725 736  
748

Elías 233

Embriaguez espiritual 474

Encarnación, v. Cristo, Cristología

Encratita 602 610 617 639 654 728

Enemigos, oración por los 542 563  
726 728

Enfermo 226s 677 748; v. *Ἰάομαι*

Enfrentamiento 566 582 632 651

Enseñanza 78s 193s 238 384; v.  
Instrucción

Epiclesis 568 671 675

Epifanía 478

Eros 535

Escatología 56 86 115 119 122 126  
137 141 159 169 172 190 200  
201-210 234 236s 240 245 246-  
248 266 277s 286 304-307 335s  
358s 368 371 373-377 416 435s  
459 461 463 466 469 473 475  
487 490 492 505 565s 578s 598  
620 622 624 626 634 644s 650  
659 662 690 695 697 699 711  
713 715 717 729 750 764 773

Esclavo 505 575

Escritura 79-82 182 194 215 329  
342-344 451 508 538 593 623

632 637 643 653 657 699 705  
728 751s 759 761-763

Esenios 82-86 443s 471 506 638

Espera 19 86 372s

Esperanza 537 570 598; v. Esca-  
tología

Espíritu Santo 87 95 140 181s 189  
212 217 239 251 261 283-289  
328 332 353 372 380 386 409-  
411 424 436 479 487 498 523  
553s 560 564s 578 601 626 634  
650 672 675 677 679 690 705  
712 722 732s 746 753s

Espiritualización 84 164s 241 308-  
316 321s 486 552s 571s 577 581  
723 725 757-760

Esteban 189-192 559 562 579 600  
622

Estoicismo 508s

Eucaristía 82 139 166-173 194s 210  
216 218 236s 252 255 313 316s  
322s 359 371 376 381 385ss  
402 434 448-458 462 472 479  
499 526 529 533-537 540-545  
551s 584 593 600 610ss 617  
618-622 626 628s 631 647s  
657 665 668-676 689 694 700  
703 705 707 710 716 718 721  
739; v. *Εὐχαριστία, Κλάσις*

Eucologio 464 515

Evangelización 189 214 217 247  
303-307 318s 322 430 601 613;  
v. Misión

Exaltación 257 327

Exilio, destierro 34s 48s 66 70 248  
764

Existencia cristiana, v. Vida

Éxodo 169 199 312 346-350 356  
364 369 435 761

Exorcismo 545 612 617 683 706

Expectación 554s 764s; v. Espera,  
Esperanza, Escatología

Experiencia espiritual 32 57 149  
255 269ss 275 277 285s 298  
303s 332-334 408 414 418-424

480ss 565 597 626 659 713  
727s 736 751 754

Éxtasis 583s

Extranjero, extrañío 199 208 223  
505 652 656

Extremaunción 676

Fariseos 144 157s

Faz del Señor 268

Fe 58 97 111 146 148s 186 191 215  
217s 244s 256 265 279 281 328  
354 416-418 429 455 482 491  
511 561 575 667 714 726 734  
762 768 771; v. también Con-  
fesión de la fe

Figuras 245 310-314

Filiación  
de Cristo 94 96 269 272 277  
416s 432  
del cristiano 110 256 266 270  
280 286 297 331 333 418 424  
740ss 762

Fracción del pan 451 453 534 665  
678

Frutos  
del bautismo, v. Bautismo  
de la eucaristía, v. Eucaristía

Genuflexión, v. Prostración

Getsemaní 79 89 97 121 132 145  
149 545 604 711 715

Gloria 97 113 260 289-292 393 398  
415 633; v. *Δόξα*

Gloria 572 684s 691 693 705

Gloria de Dios 565 577 598

Glorificador, glorificación 500 528  
543 576; v. Doxología

Glosolalia 213s 238 288s

Gnosis 455 471 484 491 515 654  
727s 758; v. Conocimiento

Gnóstico, gnosticismo 546 602 610  
627 633 635 640s 646 649ss  
654 660 722ss 733 739

Gobernantes 520 542 561 563 581  
596

Gracia 296 301 334 432 621 667  
690; v. *Χάρις*

- Grito 611 682 712
- habûrah* 506 663 669
- hallel* 80 169
- Hebreo 626
- Hechos de los apóstoles 176-219
- Helenismo 508 526
- Herejía 546 548
- Herencia, heredero 248 264 266
- Hijo de Dios 89 280s 386; v. Cristo
- Hijo del hombre 185 187 191 203 205 258
- Himnos 52s 86 160-164 242s 257ss 261 262-282 351 364-368 481 566 608s 613 615 641 644 649-662 683-686 693 699 718s 725 768 771
- Himno de Cristo al Padre 616
- Hipócrita 144
- Historia 450 540 769; v. Economía
- Hombre 553-557
- Homilía 75 238 252 382 510 514 541 619 680 709 771
- Hora, la 97 165 207 374 376 392ss; v. ὥρα
- Horas de oración 72 75s 82 215 631 634 637 698ss 712 717 725 736 751 774
- Hosanna 460 604 682
- Hospitalidad 223s 511 629 713
- Hoy 580 711
- Huérfanos 199 208 222ss 499 505 511 534
- Ichthys 704s
- Idolatría 342 375 547 747
- Iglesia 119 197 208s 227 260 265 284 313 404 424 425-429 452 480 492 506 517 529 563 565 594 599s 637 667 675 678 681 689ss 694s 715 717 720s 735 747 757 772
- Iluminación 523; v. Bautismo, Luz
- Imagen 554 690 742 746 758 760
- Imposición de manos 211-213 252 619 638 647
- Imprecación 617
- Improvisación 517 567 573 668 756
- Incienso 552 650
- Incorruptibilidad 464 475 487 542 552 556 568 570 573 620s
- Infiernos, descenso a los 471; v. Cristo
- Inhabitación 489 498 535 554 714 721 735 754 766 772
- Iniciación 616; v. Bautismo
- Inmersión 444 446 472
- Inmortalidad 455 475 542
- Inscripción 559 704-707
- Institución 671 673
- Institución eucarística 166-173 316
- Instrucción 193s 238 350 382 444 470 680 698; v. Homilía, Predicación
- Intercesión 21 23 100s 190 302 527 545 561 582 619 628 707 751
- Invocación 774; v. Καλέω a Cristo 591-596
- Jefes temporales, v. Gobernantes
- Jerarquía 512 723 746
- Jerusalén 65s 69 84 275 344s 349
- Jesús, v. Cristo, Cordero pascual, Logos, Eucaristía
- Juan 341-424
- Juan Bautista 26 51 103 150 205 264 381 446
- Judaísmo 448 525
- Judeocristiano 442s 448 471 514 603 622 651 654
- Judíos, oración por los 542
- Juicio 119 122 126 133 231 245 305 373 414; v. también Escatología
- Kenosis* 555
- Kerygma* 194 565
- Kyrie eleison* 597 686 705 774
- Laicos 57 75 512
- Lamentación 53 370s
- Lectura bíblica 510 541s 567 605 630 699

- Leche y miel 473s 479 486 584 626 677
- Lenguas, v. Glosolalia
- Lex orandi*, v. Lugar teológico
- Ley 550
- Libertad 734
- Limosna 40 102 143 223 338 500 544 581 700-702 717
- Litánica, oración 543 699 763
- Liturgia 472-474 559 617-622 646-649 663-707 755-757; v. Bautismo, Eucaristía, Culto, Λειτουργοσύνη
- Logia* 68 90 103 144s 147 159 406 416
- Lucernario 684 698
- Lugar 748ss
- Lugar teológico 441 479 521 658 717 768-771
- Luz 85s 133 472 523 631 647 661 674 679 684 699 718s 750
- Madre 584 648 650 658
- Magia 43 78 145 151 211 228 429 546 610 612 706 724
- Magnificat* 26 51 79 160-162 516 547 607 655 683
- Maldecir, v. Renegar
- Maligno, v. Malo, Demonio
- Malo 133-138 227 747s
- Maná 124 312 351 359
- Maniqueísmo 654
- Manual de disciplina 443 475
- Mañana 698 717; v. Hora
- Mar 369 629
- Marana ta* 119 255 273 278-280 291 317 336 351 372 376s 435 461 682 691 705 774
- Maravilloso 562 654; v. Milagro
- Marcionismo 584 594
- María 51 152 160-162 471 479 532 540 605 607 655 706
- Mártir, oración del 558-601 582
- Mártir, oración 622 683 694 775
- Martirio 139 190 256 361 369 374 430 535-537 556 570s 586s 633 659s 702s 707 710 717 763 765 774
- alabanza de los 595
- Cristo y m. 562 585
- culto de los mártires 559 567 599 699 701s
- invocación 585 598 625
- Matrimonio 30 41 202 243s 298 335 371 374 377 431 471 482 609 638 642ss 650 652s 655s 728s 745s
- Mediación de Cristo, v. Cristo
- Mediador, mediación, v. Cristo
- Mensaje cristiano, v. *Kerygma*
- Mesías, mesianismo 150 451; v. Cristo
- Metanoia* 618; v. Conversión
- Milagros 87s 90 125 148 153 219 289 389 391 608 610s 619 627 632 638 652 658 661
- Milenarismo 484
- Mirabilia* 453 457 469 676 689 773
- Misericordia 224
- Misión 70 87s 97 118 120 204s 213 231 248 250 265 275 303-305 393 400 410 431 496 523 565 600 610 613s 642 646 774 776; v. Evangelización
- Misterio 120 262 282 764
- Mística 276s 333 422 481 489 606 626 727s 756s 759 764s 767
- Modalismo 614s 619 623 626 658
- Moisés 20 22s 89 211 312 346ss 368-370
- Montanismo 578 583
- Montaña 88s 111
- Monte 452
- Morada 454; v. Inhabitación
- Muerte 119 471 706s 765s 774
- Muerte y resurrección 71 81 172 175 187 207 216 218 240 244 246s 257-259 263 326 349 354 365 380 393 415 435
- Mujer 575 623 660 662 712
- Multiplicación de los panes 125
- Myron* 463s

Neófito 668; v. Bautismo  
 Nombre 111 454 469 495-498 525  
 Nombre de Jesús, de Dios 139 217  
 257 277 282 297 406 408s 412  
 415 445 447 490 552 611s 620  
 625 630ss 636 643 648 651 662  
 705 721  
*Nunc dimittis* 152 180 547  
  
 Obispo 499 514 524s 533 638 668  
 Objeción contra la oración 503  
 733s  
 Obras 485 506 511 552 581 742  
 774  
 Obras de Dios 120 404 500 516;  
 v. *Mirabilia*  
 Obras sociales 222-225 511 678  
 700-702 727 736  
 Ofrenda 628 665 668 676 727  
 Oliva 676s  
 Olivos, huerto de los 97 103  
 Oración  
 comunitaria 24 58 60 139 144  
 148-150 529 542s 585 644 714s  
 719  
 cualidades 502 593 705 714s 724  
 734 741  
 a Dios o a Cristo 737-741  
 por la Iglesia 594 639; v. Li-  
 tánica  
 litúrgica 597 609 614 617-622  
 625; v. Liturgia  
 personal 24ss 32 36 44 58 60 139  
 144 500 528 563 567 579 584  
 590 593 601 710 723; v. Ἀιτη-  
 μα, Ἐντευξις, Εὐχή, Καύ-  
 χησις, Προσευχή  
 sacerdotal 394-406  
 del Señor, v. Padrenuestro  
 Ordenación 638 667s  
 Orientación de la oración 564 594  
 622 626 695 712 725 750  
 Ortodoxia 548  
 Ósculo de paz 236 542 585 668 712  
 Pablo 249 336 415 423 425 427 430s  
 Padre 90-94 95 100 103 109s 217  
 267-273 287 390ss 398 404 406  
 428s 433 449 515 527 548 569  
 625 632 636 705 715 738 742s  
 Padrenuestro 74 90 98s 102-141  
 147 239 286 330 394 435 447  
 539 561 614 638 646 708s 730  
 772  
 comentarios 709-712 714-717  
 741-748  
 Paganos, gentiles 36 61 81 144 206  
 248 251s 265 300 306 308 329  
 432 596 717  
 Palabra de Dios 443 469 510 630  
 679 689 755 771; v. Escri-  
 tura, Predicación  
 Pan 123-127 147 195s 551 574 620  
 628 649 711 716 746  
 Parábolas 154ss 206 506 711  
 Paráclito 409-411; v. Espíritu  
 Santo  
 Paraíso 21 86ss 132 202 375 471  
 474 489 650 656 659 661 744  
 773  
 Parusía 116 304-307 373-377 467  
 524; v. Escatología  
 Pascua, pascual 32 76 79 81 167  
 169 172 199-201 346 378 380s  
 435 657 660s 665 675 690  
 696ss 699 724 756 760 764  
 774; v. Resurrección  
 Pasiones 763  
 Paz 220 270 272 301 511 716s;  
 v. Ἐιρήνη  
 Pecado, pecador 118 127-131 172  
 204 229-232 307 410 414 490  
 497 502 518 648s 711 716 747  
 Pedro, apóstol 89 114 214 234-248  
 Penitencia 231 493-500 506 513  
 Pentecostés 756  
 Perdón 100s 127-131 143 190 559  
 712 735  
 Peregrinación 65 505  
 Perfume, aroma 463s 552 598 664

Persecución 142 178 214 216s 226  
 304 376 433 440 519s 542 586  
 728s  
 Perseverancia 528 554 565  
 Petición 146 155s 189 300/303 412-  
 414 528s 548 624 645 712 726  
 736  
*Phos hilaron* 684 693  
 Piedra, la 237 241 310 486 632;  
 v. Λίθος  
 Platonismo 440 509  
 Pobres 86 97 123s 126 147 199  
 222ss 226 443 463 499 504s  
 544 656 700ss 747 775; v.  
*Anawin*  
 Pobreza 504 609 621s 644s 656  
 Poder 457 520 630 636 727  
 Poncio Pilato 179 182 192 217 325s  
 533 540 566  
 Predicación 609 618 624 628 630  
 679 753-756  
 Prefacio 671  
 Premio 506  
 Preparación a la oración 734 748  
 Presbíteros 226s 510 682; v. An-  
 cianos  
 Presencia de Cristo 655  
 Primicias 551s 666 677  
 Príncipes, v. Gobernantes  
 Profecía 288  
 Profeta 462 499 506 565  
 Prosélitos 444  
 Prosternación 100 258 362 367 370  
 502 545 594 624 630 638 712  
 748  
 Pruebas 54 81 99 134 150 240 243  
 248 343 374 600 621 645 706  
 731; v. Sufrimiento  
 Purificación 446 530 715 726 735  
 760 763s  
  
*Qaddiř* 77 105s 111 113 117 120  
 Queso 584 678  
 Qumrán 82-86 133 208 443 471  
 653  
 Rabinismo 76s 80 93 95s 106s 111  
 116 120 129 133 136 149 153  
 200 224 250 266 308 312 359  
 Realeza 446 548 710 715 744  
 Recapitulación 551  
 Recogimiento 741 748  
 Reconciliación 716  
 Redención 565 651s 661 674 717  
 Reinado 55s 117 138 241 292 349;  
 v. Βασιλεία  
 Reino 55s 115-119 138 292 367  
 Remedio (medicina) 526 612  
 Remisión, v. Pecado  
 Renegar 497 566; v. Confesión  
 Renuncia al demonio 472 531 677  
 Resurrección 119 137 182 216 218  
 240 246s 248 265 278 283 349  
 353 376 476 508 511 552 556  
 561 570 610ss 614s 632 643  
 648 659 683 699 707 717 724  
 Reunión, v. Asamblea  
 Revelación 276s  
 Rico 504; v. Pobre  
 Rueda 478  
  
 Sábado 72 76 78 215 251 696s  
 Sacerdocio 510  
 de Cristo 101 175 223 337 341;  
 v. Cristo  
 de los fieles 313-315 338s 347  
 356s 360 481 505 713 757 759  
 Sacerdote, sumo 22 101 175 223  
 337 394 462  
 Sacramento 381s 471 757 772  
 Sacramento de los enfermos 677  
 Sacrificio 101 114 128 175 186 315s  
 337 347 365-367 402 468 471  
 481 485 490 511 534s 550 568  
 571 580  
 Sacrificio espiritual 234 315s 318-  
 321 338; v. Culto interior, Es-  
 piritualización  
 Salmos 45-58 79-82 142 182 215  
 226 229 234 259 343s 371 439  
 470 538 550 567 599 682s 689  
 698 705 713 725 769 774

Salud 99 101 118 120 147s 173  
216s 246 258 272 296 364-  
367 369; v. Economía Re-  
dención

Salutación 220 223 236 300-302 353

Salvación, v. Salud

Sanctus 676; v. Trisagio

Sangre 168 171 315 347 355 381  
386s

Sanidad 649

Santiago, carta de 219-233 235 383

Santidad, santificación 675 710 715  
735 743 754

Santificación 112-115 140 142; v.  
'Αγιάζω, Ἅγιος

Santos 461 561 735s

Satán 472 484 545 611s 617 628  
637 644 647 649 652 674 735;  
v. Demonio

Seguridad 188 593 598 613 620 662  
694 763; v. Παρησία

Sello 472 494 498 530 625 646

Šema 72 76 78s 87 215 254 516

Šemone esre 517; v. 18 Bendi-  
ciones

Señal de la cruz 473 545 622 624  
648 673 679

Señor 91; v. Κύριος, Cristo

Sermón de la montaña 94 102 142s  
162 500 707 732

Servicio, servir 172 225 242 247  
319-323 431 496; v. Διακο-  
νέω

Servidor de Yahveh, v. Cristo,  
Siervo de Yahveh

Servidumbre del pecado, v. Pecado

Setenta, los 127 132 141 146 150  
181 190 195s 199 212s 229s  
267 312 321 456 469

Siervo de Yahveh 21 36 80 89 128  
181-186 199 215 240 243 257;  
v. Δούλος

Silencio 535 579 624 634s 714 724  
741s 757 773

Símbolo 245 348

Sinagoga 41 66 71-75 194 215 220

294 345 445 506 509 522 530  
679s 750

Sinópticos 68-175 234 330 338

Soberanía de Dios 683

Social 678 700ss; v. Obras sociales

Sol 734

Sphragis, v. Sello

Subordinacionismo 672 682

Sufrimiento 673 711

Superstición 712

Tarde 684 698 725

Teleiosis 524 601 626 649

Templo 65ss 69-71 82 90 165 193  
198 215s 268 275s 313-316 345  
378ss 455 472 484ss 534 552  
757

Tentación 87 99 131-135 226 711  
716 747; v. Πειράζω

Teología 441 658-662 686 771

Ternura 637 720 730 754

Tiempo 695-700; v. Hora

Tierra 22 88 95 122 353 358 364s  
369 716 744 765

Tierra prometida 584 677

Tinieblas, v. Luz

Torre 505

Trabajo 725 748

Tradición 104 167

Transfiguración 89 97 175 305 630s  
659

Trinidad 293 328 432 445 523 528  
539 572 639 647s 672 675 677  
680 684 688 692 699 705 713  
721s 724 740 750 756 770

Trisagio 362 498 584 682 702 705  
710

Tristeza 503

Unción 226s 472 644 647ss 677

Unción de los enfermos 226s

Unidad, reunión 194 317 403-406  
415 425 452 511 528 533 690  
715ss 719; v. Congregación  
universal

Unión 759ss

Universalidad 452s 520 563 661

Universalismo 36 43 50 61 82 115  
172 252 423 428s

Vestidura blanca 473 494 638 651

Viaje 706 725

Vida 451

Vida cristiana 101 122 134 146 148  
208 211s 222-225 247 253 298  
316 318-323 383 402 430s 434  
500-506 524-527 695-707 723-  
730 760-767 774-776

Viernes 756

Vigilancia 149 159 248 376s 436  
505 561; v. Escatología, Paru-  
sia

Vigilia 638 699 712 725 736

Vino 549 617 620 648s

Virginidad 505 595 621 653 655  
660s

Visión 565 584 717

Viudas 199 208 222s 499 511 534  
631 700 746 775

Voluntad de Dios 119-122 554 571  
628 642 673 710 715 744 760

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS

Ἀγαλλίασις 177, 196,  
Ἀγαπάω, ἀγάπη 272, 385  
Ἀγιάζω 112, 400  
Ἅγιος 297  
Ἀγνίζω 536  
Ἀινέω 177, 209, 252  
Ἄιτέω 141, 146  
Ἄιτημα 253  
Ἀκούω 384, 390, 420  
Ἀκρογωνιαῖος 311  
Ἄμαρτία 127s  
Ἀμίαντος 222  
Ἀμνός 186, 348  
Ἀναγεννάω 238  
Ἄξιος 351, 363, 669  
Ἀποκάλυψις 276  
Ἀρνίον νέεσθαι ἀμνός  
Ἀφελότης 196, 209  
Ἀφίεμι 128, 139

Βασιλεία 117, 138, 292  
Βοητός 625

Γάλα 237  
Γεύομαι 237  
Γνωρίζω 450 451,  
Γνώσις, 451, 455

Δέησις 141, 252, 253, 274, 388  
Δεῖπνον κυρ. 360  
Δέομαι 141, 252, 253  
Δεσπότης 180,  
Διακονέω, διακονία, διακονός 224,  
247, 231s, 320ss, 321s, 431  
Διδάσκω, διδασχῆ 193  
Δόξα 260, 289ss, 299, 644, 648  
Δοξάζω 113, 270, 315

Δούλος 275, 322  
Δύναμις 407

Ἐγγίζω 338  
Ἐιρήνη 220, 270, 272, 301s  
Ἐἰς Θεός 614, 625, 632  
Ἐισφέρω 132  
Ἐκκλησία 197, 208s  
Ἐμπλήρημι 454  
Ἐνωσις 759  
Ἐντευξις 252, 274, 737s, 755  
Ἐπαινος 299  
Ἐπιθε 644  
Ἐπιούσιος 123s, 746  
Ἐρχομαι (Ἐἰς, πρὸς) 115-116,  
354, 358s, 373ss, 459, 650  
Ἐρωτάω 141, 388s  
Ἐυδοκία 120  
Ἐυλογέω, εὐλογία 76, 141s, 150-  
152, 177, 221, 253, 295, 366s,  
388  
Ἐυχαριστέω, εὐχαριστία 142, 150,  
252, 255, 270, 294-297, 334, 351,  
367s, 432, 448s, 737s, 755s  
Ἐυχῆ 141, 543, 733, 755s

Ζητέω 146

Ἡμέρα Κυρίου 465

Θέλω, θέλημα 120, 404  
Θεός 269s  
Θρησκεία 220, 222  
Θυσία 220, 315, 468, 491, 501, 536,  
567, 571  
Θυσιαστήριον 220

Ἰάομαι, ἴασις 231s  
Ἰλασμός 414

Καθαρός 222  
Καθ' ἡμέραν 139, 195, 206  
Καλέω, ἐκκλησία 443  
Καλέω (Ἐπί, παρά) 190-191, 273s,  
388  
Καύχησις, καυχάομαι 222, 253,  
319  
Κήρυγμα 194  
Κλάσις, κλάω 177, 194s, 252, 449,  
451s  
Κοινωνία 194 237, 315, 384, 644,  
647  
Κράζω 191, 271, 286  
Κράτος 291s  
Κυριακή 465, 468, 530  
Κύριος 178, 180, 187, 269, 275,  
277-280

Λαός 241  
Λατρεύω 212, 253, 274, 308, 309,  
318, 431  
Λειτουργέω, Λειτουργία 212, 315,  
318ss, 431  
Λίθος 241, 310s  
Λογική λατρ. 235, 237, 315,  
329

Μαρτυρέω 325  
Μεγαλύνω 113, 213  
Μέρος 621

Ναί 620  
Ναός 314

Ὁμοθυμαδόν 179, 193, 195  
Ὁμολογέω (ἐξομολογέομαι, ἐξομο-  
λογέω, ἀνθομολογέω), 229-230,  
258, 324-325, 337, 429, 443, 497,  
513, 531

Ὀπτασία 276  
Ὀφείλημα 127s

Παῖς 181-186, 216, 258, 450, 491,  
514, 569, 612, 625, 671  
Παντοκράτωρ 450, 456  
Παρησία 188, 196, 414, 433, 598,  
613  
Πατήρ 91, 110, 139, 269-272,  
392, 527  
Πειράζω, πειρασμός 132-134  
Περίψημα 535  
Πέτρα 310  
Πονερός 135-136  
Πνεῦμα 147, 284  
Προσευχή 177, 195, 252, 253, 274,  
388, 733, 737s  
Προσεύχομαι 141, 177, 213, 252,  
274, 388  
Προσκαρτερέω 193s  
Προσκυνέω 258, 274, 407

Ῥύομαι 331

Σάρξ 421  
Σκηνέω 455  
Συναγωγῆ 220  
Σφραγίς 472, 494, 498, 530, 625

Τιμάω, τιμή 291, 407  
Τύπος 246

Ἵμνος 259  
Ἵπομονή 305

Χαρά, χάρις 270, 272, 296s, 301,  
334, 336, 384, 432, 564

Ψαλμός 259

ᾠδή 259  
ᾠρα 393