

Salvación y Pascua

No hace mucho recensionábamos¹ el libro de Michel Aubineau: *Homélie Pascales*². A medida que avanzábamos en su lectura se nos iba revelando un número creciente de facetas, bajo las cuales se nos manifiesta el acontecimiento salvífico de la Pascua y de la Resurrección: «Vida», «Alegría», «Luz», «Bautismo» y «Anticipo de la Salvación».

La resurrección unió a los discípulos, les infundió fuerza y confianza y los impulsó a la confesión osada de que Jesús había resucitado de entre los muertos, constituyéndose así en primicia de salvación³. Cristo, muerto en la Cruz y Resucitado, vino a ser el núcleo medular del *kérygma* evangélico. El misterio de la Resurrección se nos presenta como uno de los más antiguos testimonios de fe, perteneciente todavía a la comunidad de lengua aramea: «os transmití lo que yo, a mi vez, he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, que se apareció a Cefas y luego a los Doce»⁴. La Resurrección se convirtió así en el fundamento de la fe en Cristo⁵. La celebración de la Resurrección constituye la Nueva Pascua cristiana, el acontecimiento de salvación perenne. Las implicaciones salvíficas de la Pascua continuaron siendo objeto de la predicación constante de la Iglesia.

1 Cf. *Studium Ovetense* 2 (1974) 555-60.

2 M. Aubineau, *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople. Homélie Pascales (cinq homélie inédites)*, Sources Chrétiennes, 187 (Paris, Les Editions du Cerf, 1972). A las siete Homilias publicadas por Aubineau limitamos nuestro trabajo.

3 *1 Cor.* 15, 20.

4 *1 Cor.* 15, 3-5.

5 *1 Cor.* 15, 12-19.

La comunidad primitiva de los cristianos tomó el término Πάσχα del Antiguo Testamento⁶. Los cristianos vieron pronto prefigurada en esta Pascua del Antiguo Testamento la Pascua de la Nueva Alianza, con unas connotaciones salvíficas más destacadas que en la Ley Antigua. Pablo, escribiendo a la comunidad de Corinto, dice: «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado»⁷ y esta identificación será ya frecuente en el Nuevo Testamento, al considerar a Cristo como el auténtico Cordero Pascual⁸.

La primitiva Iglesia recogió del calendario judío la celebración de las fiestas de Pascua y Pentecostés, de las que la primera conserva su nombre arameo, en uso en toda la diáspora israelita. La edad apostólica conoció ya estas celebraciones, según el testimonio de Ireneo, citado por Eusebio⁹.

El centro de la Nueva Pascua lo constituía la espera de la Parusía¹⁰. La comunidad, durante la Vigilia Pascual, se preparaba para recibir al *κύριος*, por lo que se leía su representación tipológica, tomada de la Historia del Exodo¹¹. Hacia el final del s. II, la fiesta se enriqueció con celebraciones de la luz¹² y con la liturgia bautismal. El significado de la ceremonia se orientó hacia la Pasión y, cada vez más, se fue acentuando su contenido salvífico¹³.

6 Ex. 12, 11.

7 1 Cor. 5, 7.

8 Cf. 1 Petr. 1, 19; Io. 1, 29.36; Mc. 14, 22-24.

9 Hist. Eccles. 5, 24, 16.

10 Jerónimo, *Comm. in Mt.* 4 (Mt. 25, 6): «ut in die uigiliarum Paschae ante noctis dimidium populus dimittere non liceat, expectantes aduentum Christi».

11 Ex. 12.

12 *Epist. ad Diogn.* 12, 9.

13 Resumimos en breve síntesis el proceso de la fiesta de la Pascua, con la proyección en que ésta se ha orientado. Mayor abundancia de detalles puede encontrarse en J. Schmitt, *Jésus résuscité dans la prédication apostolique* (Paris 1949); W. Künneth, *Theologie der Auferstehung* (Munich 1933); A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ* (London 1946); K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu* (Witten-Ruhr 1960); J. Comblin, *La Résurrection de Jésus-Christ* (Paris-Bruxelles 1959); N. Fliglist, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963); y F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de Salut* (Le Puy 1959; traducción española, Barcelona, Herder, 1967). Una amplia Bibliografía, relacionada más directamente con las siete Homilias pascales, objeto de nuestro estudio, puede verse en M. Aubineau, o. c., pp. 11-21.

I.—PASCUA, FIESTA DE LA LUZ

Contenido salvífico de los términos Luz y Vida.

El misterio salvador de la Pascua se nos presenta en las *Homilias Pascuales*, cuyo análisis vamos a ofrecer, bajo los símbolos de la Luz y la Vida, principalmente.

Luz y Salvación.

La literatura veterotestamentaria abunda en la simbología de la luz. Ya la luz del sol y la luz del día aparecen allí como significantes de la acción salvífica divina¹⁴. Yahvé mismo es la *Luz* de los hombres que se proyecta sobre sus vidas con su actuar salvador¹⁵. En Isaías, es el siervo de Yahvé quien se convierte en «luz para iluminación de los pueblos»¹⁶. En el Nuevo Testamento, la luz encuentra particular relieve en los escritos de Juan: Dios es Luz; la Vida y la Luz son realidades intercambiables; la Luz del Verbo «ilumina (=salva) a todo hombre que viene a este mundo»¹⁷.

La Iglesia organizó la semana cristiana con un sentimiento profundo del papel de la luz en la vida eclesial: el día principal de la semana, que las creencias romano-paganas consagraban al Sol, fue sustituido, en la comunidad, por el día de Cristo Resucitado, el *dies dominicus*, porque en él Cristo, el Señor, se levanta de su sepulcro como un amanecer salvífico para sus fieles, idea que hay que poner en relación con la creación de la luz en el primer día de la semana hebrea¹⁸. Tal lo interpreta el sentir de la Iglesia: «lo mismo que el Sol recorre su derrotero de Oriente a Poniente, así Cristo se eleva en el cielo desde las profundidades del abismo»¹⁹.

La comunidad de Jerusalén, ya en el siglo iv, celebraba con gran profusión de luz y antorchas el misterio pascual²⁰. Las antorchas sagradas habían constituido un elemento im-

14 Ps. 5, 4; 17, 15; 90, 14; 143, 8; Os. 6, 1; Soph. 3, 5.

15 Ps. 27, 1; 2 Sam. 22, 29; Is. 60, 19.

16 Is. 42, 6; 49, 6.

17 Jo. 1, 4; 1, 9.

18 Gen. 1, 3.

19 Atanasio, In Ps. 67, 34 PG 27, 303D.

20 Peregr. Aether. 24, 3: «licinicon quod nos dicimus lucernare».

portante desde los rituales místicos de Eleusis. El Obispo jerosolimitano, Hesiquio, nos testimonia este esplendor luminoso dentro de su comunidad, como una ambientación para comprender el trascendental misterio de la Luz de Salvación, Cristo. Hesiquio exhorta a sus fieles a celebrar la noche pascual a la luz de sagradas luminarias: «celebrems esta noche santa con antorchas sacras, elevando al cielo una melodía divina y entonando un himno celestial»²¹. En una Homilía, falsamente atribuida a Crisóstomo²², se dice: «oh Pascua, resplandor de las antorchas de las vírgenes» y Gregorio de Nacianzo habla del Domingo de Pascua, como del «primer día del Señor, después de la noche santa, después del lucernario»²³.

Hesiquio de Jerusalén deja traslucir, en el prólogo de su homilía, la intensa emoción de que se siente transido en medio de los fulgores que rasgan las tinieblas de la noche: «brillante es el cielo cuando está iluminado por el coro de las estrellas y más luminoso resplandece aún el universo, al levantarse el lucero de la mañana, pero la condición presente de esta noche refulge no tanto por el fulgor de los astros, cuanto por la alegría de la victoria de nuestro Dios y Salvador»²⁴. La misma emoción se deja entrever en Gregorio de Nisa, cuando escribe: «esta noche luminosa, mezclando el resplandor de sus fulgores con los rayos matinales del sol, ha creado una especie de día continuo»²⁵.

La misma Resurrección es comparada a la aurora de un nuevo día. Leoncio de Constantinopla veía la salvación aportada por Cristo en su Pascua, como «el día que anula la noche de la Sinagoga y hace brillar la aurora de la Resurrección»²⁶. La idea de *día* para designar los acontecimientos de

21 *Hom. Pasch.* I 1, 10-12 (ed. Aubineau).

22 *In Pasch. Serm.* VI 62, 4 (Sources Chrétienues, 27, p. 191).

23 *Orat.* 44, *In nouam Domin.* 5, PG 36, 612 c.

24 *Hom. Pasch.* I 1, 1-5. Nótese la abundancia de términos relacionados con lo luminoso: el calificativo *φανέρως* aplicado a *ἀστέρες* y *φανηγόρα* en relación con *τὸ σήμερον*; el término «astro» repetido: *τὸν ἄστρου χροῖον* y *ἄστ' ὡς καταγέσται*; la irrupción, en fin, del mundo de luz que trae consigo el lucero de la mañana. La impresión luminosa se realza, en lo que sigue, con las expresiones de alegría, que constituyen como la manifestación y el fruto de la luz.

25 Gregorio de Nisa, *In saultare Pasch.* (ed. W. Jaeger), 9, p. 309, 22; PG 46, 681C.

26 *Hom. Pasch.* VII 1, 14.

esta noche se hace obsesiva para él, en el prólogo de su segunda homilía. La Pascua es «el *día* que hace cesar la obscuridad de la ignorancia y obliga a reconocer la luz de la inteligencia»²⁷. La imagen de las bodas, con la novia vestida de blancura y luz, con su lámpara aderezada y a punto, aparece, en las expresiones de Leoncio, para hacer más intenso el efecto luminoso: «en el día de luz, la novia del Señor queda glorificada»²⁸. La luz de este día es tan intensa «que extingue la tiniebla de los infieles y permite entrever la aurora de la Resurrección»²⁹.

El mismo Leoncio de Constantinopla considera inútil la vigilancia de soldados ante la tumba del Señor, porque «¿quién será capaz de encerrar al Sol en un sepulcro?»³⁰. Y, con palabras de Sofonías³¹, expresa que quienes pertenecen a la Asamblea de los Pueblos recibirán el don gratuito de esa luz: «porque esa luz tiene por misión reunir a las gentes»³². Es la luz del día de su resurrección, la luz que da de ella cumplimiento y testimonio.

También el autor de la homilía V habla de Cristo Salvador bajo las imágenes de la luz: «por la gracia de Cristo que *iluminó* por medio de su resurrección a todo el universo que estaba sentado en tinieblas y en sombra de muerte»³³. El sentido activo del participio, el instrumental y el efecto iluminador sobre la humanidad, hacen bien patente la intrínseca relación en que nuestro anónimo pone los conceptos «resurrección», «luz» y «salvación».

También Juan de Berito, autor de la cuarta homilía, nos habla de la Resurrección de la Luz: «resucitó la Luz, después de tres días, según lo predijo. El sepulcro no cubre ya a quien cubre la tierra con la bóveda del cielo»³⁴. El obispo de Berito presenta muy destacado el concepto de creador y conservador, atribuyéndoselo al resucitado, en una alusión clara a los primeros capítulos del Génesis. Asimismo, se nos mani-

27 *Hom. Pasch.* VII 1, 12-13.

28 *Hom. Pasch.* VII 4, 17.

29 *Hom. Pasch.* VII 1, 16.14.

30 *Hom. Pasch.* VI 5, 27.

31 *Soph.* 3, 8.

32 *Hom. Pasch.* VI 5, 13.

33 *Hom. Pasch.* V 3, 17-19 (cf. *Mt.* 4, 16).

34 *Hom. Pasch.* IV 14.

fiesta también clara, en sus palabras, la resonancia del Evangelio de Juan: «La Vida era la Luz de los hombres» y «quien me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la Luz de Vida»³⁵.

La imagen de la luz alcanza sus mayores perspectivas salvíficas en el siguiente texto de Hesiquio de Jerusalén: «El sol de justicia, nuestro Señor Jesucristo, iluminó el día de hoy, por toda la redondez de la tierra, se alzó por medio de la Cruz y salvó a sus fieles»³⁶. Aquí, Hesiquio la toma directamente del profeta Malaquías, intensificando su contenido salvífico en relación con la Pascua. Para Malaquías³⁷, ese «sol de justicia» brillará con la salvación en sus rayos. Hesiquio hace culminar sus efectos también en la salvación. La gradación está alterada en virtud de una histerología: «llenar de luz el nuevo día, alzarse por medio de la cruz y salvar a los fieles». La metáfora del sol aplicada a Cristo resucitado que se alza sobre el horizonte por medio de la cruz aparece aquí plenamente desarrollada y explicada en sus efectos: iluminación y salvación³⁸.

En una homilía del Pseudo Epifanio, leemos también una exégesis parecida: «el Sol de Justicia, después de tres días, se ha alzado hoy y ha iluminado a toda la creación»³⁹. También en Hesiquio el alcance de la salvación es universal, puesto que la iluminación de Cristo se extendió sobre «toda la tierra habitada»: «sobre la tierra habitada brilló»⁴⁰ y «salvó todas las cosas»⁴¹. La imagen de la luz, en el contexto de la liturgia pascual, está tomada del cirio que arde en el lampadario, como equivalente de Cristo en la Cruz, para derramar su luz sobre el universo⁴², ya que, cuando Hesiquio habla de la antorcha, se está refiriendo al Verbo⁴³.

El mismo Hesiquio de Jerusalén nos completa esta hermosa visión salvífica con otra de alcance cósmico, en cuyo

35 *Io.* 1, 4; 8, 12.

36 *Hom. Pasch.* I 1, 12-14.

37 *Malach.* 3, 20.

38 Para más detalles sobre el tema «Cristo, Sol de Pascua», cf. H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien* (Paris 1954) pp. 118-44.

39 *Hom.* 3 *in die Resurrect. Christi*, PG 43, 465A.

40 *Hom. Pasch.* I 2, 9.

41 *Hom. Pasch.* I 3, 14.

42 *Hom. Pasch.* I 2, 8-9.

43 *Hom. Pasch.* I 2, 6.

centro está Cristo. Su visión adquiere una fuerza de virtualidad siempre presente, realizada por el enérgico *σήμερον* que encabeza toda la expresión, como si la Resurrección de Cristo fuera un hecho atemporal, en un triunfo salvífico perenne, inacabado y escatológico, del Redentor. Ese Salvador, revestido de luz —salvación—, brilla sobre toda luz. Así lo contempló Hesiquio de Jerusalén, en un contexto de imágenes propio de la Ascensión, cuando se dirige a sus fieles en estos términos: «*hoy* he contemplado al rey celestial ascendiendo revestido de *luz*, sobre el relámpago y los rayos, sobre el sol y las fuentes de las aguas, sobre las nubes, sobre el espíritu de la fuerza y sobre la vida eterna» ⁴⁴.

La luz de Cristo tiene por misión comunicarse e iluminar por dentro a sus seguidores. Los catecúmenos que, en la noche pascual, recibían el bautismo, entraban en comunión con la llama salvífica del Señor Resucitado. Al bautizado que ha nacido del agua se le llama *νεοφώτιστε* y se le invita a considerar la grandeza del misterio que se ha operado en él, como lo hace Basilio de Seleucia para sus fieles ⁴⁵, y a mantener vivas las creencias en que ha sido instruido ⁴⁶. Los bautizados son cual luminarias espirituales que mantiene ardiendo perennemente la palabra de vida, la salvación ⁴⁷. Son ellos los auténticos hijos de la Resurrección ⁴⁸.

El término *νεοφώτιστοι* para designar a los bautizados resulta particularmente querido para Basilio de Seleucia y Leoncio de Constantinopla, quienes ven en los bautizados una comunicación de la luz cristológica. Para Leoncio, los «iluminados se alzan como lirios» que llenan de alegría a la comunidad de los cristianos ⁴⁹, porque «resplandecen brillantes de luz los hijos de la piscina» ⁵⁰. Para Basilio de Seleucia, el misterio que llena de pavor a las potencias celestes es que el Hijo de Dios «permaneció inmutable y, sin embargo, se hizo a Sí mismo vestido de los nuevos iluminados» ⁵¹. La me-

44 *Hom. Pasch.* I 5, 10-12.

45 *Hom. Pasch.* III 3, 1.

46 *Hom. Pasch.* VI 8, 1.

47 *Hom. Pasch.* VI 4, 6-7.

48 *Hom. Pasch.* VI 4, 6. Cf. *Lc.* 20, 36.

49 *Hom. Pasch.* VII 1, 9-10.

50 *Hom. Pasch.* VI 7, 14.

51 *Hom. Pasch.* III 1, 23-24. Cf. *Gal.* 3, 27.

táfora resulta en extremo atrevida: los bautizados, que ya participan la salvación incoada, están revestidos de un manto luminoso, que es Cristo, el Señor. Se han revestido de la luz del Salvador. El contenido salvífico de *νεσπιτιστος* aparece claro, con sólo compararlo con el siguiente texto de Cirilo de Jerusalén: «celebras la fiesta revestido del *manto de salvación*, Jesús, el Cristo»⁵².

El Pseudo Crisóstomo, en un pasaje que encontramos repetido en Leoncio de Constantinopla, habla del «Sol que no se obscurece, porque todo se halla invadido de luz. En virtud de este Sol, la Iglesia no sostiene ya en sus manos los ramos de palma, como en la entrada de Cristo en Jerusalén, sino que lleva, como sus trofeos, a los *nuevos iluminados*»⁵³.

Leoncio de Constantinopla habla de «los nuevos iluminados», a quienes el diablo perdió como hijos. Esa pérdida se experimenta en un hoy actual y escatológico, porque la blancura de que ahora están revestidos y el festín de eternidad en que toman parte harán oposición eterna al dominio del enemigo: «vana es, con toda realidad, la fuerza de su padre, el diablo, ya que hoy comprueba cuántos hijos suyos aquí presentes ha perdido; me refiero a los nuevos iluminados. En efecto, su resplandor y el luminoso festín de que gozan son objeto de su aversión»⁵⁴.

En otro pasaje habla Leoncio del rescate o liberación de que han sido objeto los «nuevos iluminados»: «porque los nuevos iluminados han sido rescatados de un cautiverio por el poder de Cristo, su Rey»⁵⁵. Leoncio compara la condición libre de los rescatados por Cristo con la situación en que ha quedado el diablo que los tenía sometidos a esclavitud: «ellos, cautivos en otro tiempo, ahora rescatados; y el que antes los esclavizaba, ahora no reteniendo a ninguno»⁵⁶. La liberación de los bautizados se ha verificado al recibir la nueva luz.

El contexto de Leoncio se vuelve desde estas alturas a la realización tipológica de este rescate e iluminación en el Antiguo Testamento, para descubrir al Profeta David expre-

52 *Cat. Mystag.* I 10 (Sources Chrétiennes, 126, p. 103: PG 33, 1076A).

53 *Hom. Pasch.* V 1, 15.17. Cf. *Hom. Pasch.* VI 1, 21.23.

54 *Hom. Pasch.* VI 6, 10-13.

55 *Hom. Pasch.* VI 6, 22-23.

56 *Hom. Pasch.* VI 6, 20-21.

sándose acerca de estos «nuevos iluminados», desde la lejanía de los tiempos: «que hablen los rescatados del Señor, aquellos a quienes rescató de la mano de sus enemigos»⁵⁷. Todo el Antiguo Testamento concibe a Dios como luz y su potencia actuante entre su pueblo como manifestación de esa luz. La nueva liberación bautismal se opera también en la iluminación del catecúmeno. Ella sola constituye su liberación pascual, su salvación.

La imagen de la luz y del calor que la acompaña, sugiere al pastor de almas la metáfora de los lirios y las flores. Para Leoncio, esas flores son fruto de la iluminación, de la liberación, de la salvación pascual⁵⁸. Y completa su pensamiento, justificando el valor de su metáfora: «Los nuevos iluminados se llaman lirios por lo blanco de su vestidura —Cristo— por defuera, y por su fe refulgente, en su interior»⁵⁹. Por eso, el nuevo iluminado, según indicamos más arriba, «no puede tener otra fe distinta de aquella en la que se le instruyó»⁶⁰, es decir, en Cristo Resucitado y Salvador.

En la noche pascual, «las luces, alimentadas de aceite y cera, eclipsan los rayos del sol»⁶¹; en esa noche, «las ventanas, los pórticos y los vestíbulos sostienen una orla de lámparas»⁶²; en esa noche, la blancura de los bautizados «hace que el cielo de la resurrección haga brillar sobre la tierra multitud de astros espirituales»⁶³. Los bautizados son esos «astros espirituales», son los nuevos iluminados. Por eso, «su alma es brillante» y «su vida discurre en la virtud», siendo estas dos cualidades las que «salvan al hombre»⁶⁴. Apurando el término ἐνάρετος, que, según Chantraine, tiene el sentido de «virtuoso» en el griego helenístico tardío⁶⁵ y, según Lampe, el de «virtuoso», «excelente»⁶⁶, nos atrevemos a darle, en este contexto, el sentido de «límpido», «trasparente», «lúci-

57 *Hom. Pasch.* VI 7, 1-2. Cf. *Ps.* 106, 2-3.

58 *Hom. Pasch.* VI 7, 10-14.

59 *Hom. Pasch.* VI 7, 16-18.

60 *Hom. Pasch.* VI 8, 1.

61 *Hom. Pasch.* VII 2, 7-8.

62 *Hom. Pasch.* VII 2, 10.

63 *Hom. Pasch.* VII 2, 7.

64 *Hom. Pasch.* VII 2, 20-21.

65 P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Tome I (Paris 1968) s. v. ἀρετή.

66 G. W. H. Lampe, *A Patristik Greek Lexicon* (Oxford 1968) 3 ed. s. v. ἐνάρετος.

do», como una consecuencia de la luz del alma, con todas las implicaciones salvíficas de la iluminación interior ⁶⁷.

Tales son las perspectivas que nos ofrece el término φως, empleado por las *Homilias Pascuales*, tales las implicaciones salvíficas que connota y tal la mente con que hay que leer y entender su contenido. La terminología bautismal se enriquecerá con esta nueva visión que entraña el concepto φως, sobre todo al desarrollarse en el compuesto νεοφώτιστος ⁶⁸.

Como complemento al concepto «luz» en las *Homilias pascuales*, hacemos una referencia a sus contrarios «tinieblas», «obscuridad», a fin de descubrir, también por vía negativa, las implicaciones salvíficas de la luz, como término connotador de salvación, en contextos de Pascua. En realidad, nuestros autores siguen también este proceso de contraste, al referirse a luz-obscuridad.

Uno de los términos que emplean para expresar la obscuridad, con connotaciones ético-salvíficas, es νύξ. Aparece, generalmente, en su sentido real de *noche*, para designar el momento en que se celebran las ceremonias de la Pascua, acompañadas del resplandor de antorchas, pero encontramos un texto de Leoncio de Constantinopla, en el que destaca, particularmente, el aspecto ético-salvífico. Leoncio habla del día de Pascua como «del día que ha anulado la noche de la sinagoga, para dejar amanecer la aurora de la Resurrección» ⁷⁰. La «aurora de la resurrección» equivale a la luz de la salvación que amanece para el hombre con la resurrección. La anulación de la Sinagoga (la Ley), que era noche, trae consigo la manifestación de la Salvación, que es luz.

Este mismo texto, en la Homilía de Leoncio, va precedido de otra exclamación equivalente, en la que aparece el término σκοτός, para referirse a la obscuridad como oposición a la luz salvífica. En él, nos habla «del día que hace cesar la

67 Cf. nuestra Recensión del libro de M. Aubineau, en *Studium Ovetense* 2 (1974) 557.

68 Cf. J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its origins and early Development*, Graecitas Christianorum Primaeva, 1 (Nimègue 1962) pp. 173-78. También, A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle: La Théologie des Pères* (Paris 1953), y P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* (Paris 1963) p. 85 s.: «Le baptême, mystère du lumière, illumination».

69 *Hom. Pasch.* I 1, 3.10.

70 *Hom. Pasch.* VII 1, 14.

71 *Hom. Pasch.* VII 1, 15-16.

obscuridad de la ignorancia, para dar a conocer la luz del conocimiento»⁷². En esta afirmación, también se descubren connotaciones éticas y salvíficas.

La misma oposición luz-obscuridad aparece en el Pseudo Crisóstomo, con proyección salvífica, en estas palabras: «el Sol (de la Pascua) no se oscurece, sino que, por él, todo se llena de luz»⁷³. La identificación Cristo-Sol es muy antigua y, en el Cristianismo, se verificó ya desde los primeros tiempos. La fiesta del *dies natalis Solis Invicti* fue pronto sustituida por el *dies natalis Christi Domini* y el primer día de la semana, el *dies Solis*, fue suplantado por el *dies dominicus*, dedicado especialmente al recuerdo de la Resurrección de Cristo. El Sol, por eso, no se oscurece, la Luz de Cristo es perenne, la salvación es inmarcesible⁷⁴.

El término *σκιος* aparece, finalmente, dentro de una cita bíblica, que corrobora un contenido profundamente salvífico, contraponiendo el estado de la humanidad antes de la Resurrección, «sentada en obscuridad y en sombra de muerte», y su nueva situación en que Cristo mismo se convierte en su «iluminador»⁷⁵. Los dos términos contribuyen a poner de relieve la nueva economía salvífica. El término «sombra» es otro de los que realzan el contraste con el término «luz» y expresa un contenido ético profundo. Esa «sombra» es sombra de muerte por el pecado, es la «sombra» que contenía en sí la Ley, según la expresión del autor de la Carta a los Hebreos, recogida por Basilio de Seleucia⁷⁶.

Vida y Salvación

El concepto «vida» es uno de los que el Nuevo Testamento y la tradición cristiana han puesto en más estrecha relación con el de Luz. Basta leer el prólogo del Evangelio de Juan, para constatar esta afirmación: *Vita erat Lux homi-*

⁷² *Hom. Pasch.* VII 1, 12.

⁷³ *Hom. Pasch.* V 1, 15. Cf. supra, nota 53.

⁷⁴ La Arqueología cristiana prueba la identificación Cristo-Helios. Con los atributos de Apolo o del Sol, aparece el Señor en un mosaico de la Necrópolis de Via Cornelianiana, bajo el emplazamiento de la Basílica de San Pedro, en la tumba de los Julios (s. III o IV). Cf. A. Grabar, *El primer arte cristiano* (200-395) (Madrid 1967) p. 80, f. 74.

⁷⁵ *Hom. Pasch.* V 3, 18.19. Cf. *Mt.* 4, 16.

⁷⁶ *Hom. Pasch.* III 2, 14. Cf. *Hebr.* 10, 1.

num ⁷⁷. La tradición epigráfica cristiana de Oriente, sobre todo en Siria, combinó con el símbolo de la Cruz las dos palabras «vida-luz», disponiéndolas de esta manera ⁷⁸:

$$\begin{array}{c} \Phi \\ Z \Omega H \\ \Sigma \end{array}$$

La fe del Antiguo Testamento tenía la convicción profunda de que Yahvé «es vida», «vive» ⁷⁹ y de que esta vida se manifiesta en el actuar salvífico. Dios es principio fontal de toda vida, «porque en El está la fuente de la vida y, en su luz, vemos la luz» ⁸⁰. El hálito de Dios infunde vida ⁸¹. Del concepto «vida» (*hajjim*), como vida física y orgánica, se pasa, en el último período de Israel, a una perspectiva escatológica de superación de la muerte ⁸². En Isaías, aparece la victoria sobre la muerte, en conexión con la resurrección de los justos ⁸³. El judaísmo tardío ligó el concepto «vida» con el de «inmortalidad», con la victoria definitiva sobre las tinieblas. Hay un texto muy expresivo, formado en la comunidad esenia de Qumrán, que une en «vida» una serie de notas, que también tuvo en cuenta la tradición cristiana posterior, según veremos más adelante: «paz completa, alegría eterna en la vida eterna y una corona de gloria, junto con un vestido glorioso en luz eterna» ⁸⁴.

Para los evangelistas sinópticos, ζωή será principalmente «vida eterna», con resonancias escatológicas. Pablo hablará de «vida en Cristo» o participación del cristiano en la vida de Cristo, en conexión con la salvación o el don salvífico escatológico ⁸⁵. El bautismo engrana la vida del cristiano con Cristo muerto y resucitado ⁸⁶; en el bautismo, con la nueva vida, recibe el cristiano las «primicias» ⁸⁷ y las «arras» de la salvación en plenitud ⁸⁸. Para Juan, la Vida es Cristo mis-

⁷⁷ *Io.* 1, 4.

⁷⁸ F. J. Dölger, en *Ichthys* 1 (1910) 247.

⁷⁹ *Ps.* 18, 47.

⁸⁰ *Ps.* 36, 10.

⁸¹ *Gen.* 2, 7.

⁸² *Ps.* 73, 23 ss.

⁸³ *Is.* 25, 8; 26, 19-21; cf. *2 Mac.* 7, 9.11.14.

⁸⁴ *1 QS IV*, 7 s.

⁸⁵ *1 Tim.* 4, 8.

⁸⁶ *Rom.* 6, 3; *Gal.* 2, 20.

⁸⁷ *Rom.* 8, 23.

⁸⁸ *2 Cor.* 1, 22; 5, 5; *Eph.* 1, 14.

mo⁸⁹. El cristiano posee ya el don escatológico de la vida de Cristo en este mundo, la cual se manifiesta en el amor a los hermanos y en la fidelidad a la palabra⁹⁰.

La predicación cristiana continuó los cauces que le dejó abiertos la Sagrada Escritura, presentando a los fieles el mensaje salvífico expresado con el concepto «vida», con todas las connotaciones que le son inherentes. Dos son los términos que los autores de las Homilías Pascuales emplean a propósito del concepto «vida» βίος y ζωή. El término βίος aparece una sola vez, en Leoncio de Constantinopla, en un texto que ya hemos analizado más arriba⁹¹, donde se aprecia un sentido ético, como «género de vida».

El término ζωή y sus derivaciones tienen su mayor índice de frecuencia en la corta Homilía de Juan de Berito, donde se relaciona con los términos ζῶν⁹² y γηρά⁹³. El sentido que en él encontramos es el de identificación de la Vida con Cristo resucitado. Las piadosas mujeres, en efecto, permanecían junto al sepulcro del Señor, esperando «contemplar resplandeciente a la Vida, que saldría de un sepulcro de roca»⁹⁴. Los ángeles les reprochan el que, erradamente, crean que «la Vida sigue encerrada en una tumba»⁹⁵ y también «que busquen al Viviente entre los muertos»⁹⁶. Las apelaciones «Vida» y «el Viviente» se convierten, en nuestro autor, en equivalentes de Cristo⁹⁷. Nos parece de mayor intensidad y contenido ideológico la expresión «el Viviente», a la vez que poéticamente más intensa⁹⁸. Asimismo, la encontramos más coherente con los textos de *Apocalipsis*⁹⁹ y con el contexto de Pablo, para quien «Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya, la muerte no tiene dominio sobre El»¹⁰⁰. También es más coherente con el mismo texto de nuestro

89 *Io.* 11, 25.

90 *Io.* 13, 4-17.34; 14, 23; 15, 12.13.

91 *Hom. Pasch.* VII 2, 21.

92 *Hom. Pasch.* IV 12.

93 *Hom. Pasch.* IV 6.

94 *Hom. Pasch.* IV 3.

95 *Hom. Pasch.* IV 7.

96 *Hom. Pasch.* IV 8.10.

97 Cf. nuestra Recensión del libro de M. Aubineau, en *Studium Ovetense* 2 (1974) 557 s.

98 Hemos encontrado solamente esta interpretación en L. Marchal, en L. Pirot - A. Clamer, *La Sainte Bible*, vol. X, (Paris 1950) p. 281.

99 *Ap.* 1, 17.18.

100 *Rom.* 6, 8.

autor, ya mencionado, en que habla de la errónea idea de considerar que la Vida se halla oculta en una tumba ¹⁰¹.

Continuando con la misma idea de «vida», el obispo de Berito aplica a Cristo, además del título de «Viviente» ¹⁰², el de «Vivificador», «el que da vida» ¹⁰³, que es donde apreciamos la proyección «ad extra», con plenitud salvífica, de Cristo. Cristo no es sólo la Vida, el Viviente; es quien comunica la Vida a los suyos, el que les participa su misma Vida, que es Salvación, porque, como ya dijimos, es Alegría, es Luz, es Dios ¹⁰⁴. Este hermoso título de «Vivificador», aplicado a Cristo Salvador, aparece, algunas veces, en otros autores. Con la misma intensidad ideológica, nos lo ofrece, por ejemplo, Romano Melodio: «después de haber cantado este himno a la tumba del Dispensador de la Vida, se volvieron a casa» ¹⁰⁵.

Hesiquio de Jerusalén, en su homilía II, con el empleo de la antítesis, tan peculiar en su estilo, expresa lo que podemos considerar como una doble faceta del término ζῳνῆ: «el sepulcro que engendra vida» ¹⁰⁶ puede referirse a la Vida, que es Cristo, con un uso metafórico del verbo «engendrar». En efecto, este uso no es ajeno a la literatura patristica. Proclo ya había hablado del sepulcro «que contiene en sí la Vida», el sepulcro que fue cámara nupcial, el sepulcro en que «la naturaleza estuvo en dolores de parto por tres días y tres noches, para alumbrar una resurrección» ¹⁰⁷. La razón podemos deducirla de las mismas palabras de Hesiquio: «este sepulcro que está exento de corrupción contiene en sí a la Vida y es proveedor de incorruptibilidad» ¹⁰⁸. Da vida o, cosa que es equivalente, salvación, porque es Dios el esposo que en él estuvo encerrado, como en su cámara nupcial. Este sepulcro «es el que, cual un Dios, dejó despojada a la misma muerte» ¹⁰⁹. En razón de estas implicaciones de alcance salvífico, «los guardianes del lugar de los muertos han contempla-

101 *Hom. Pasch.* IV 7.

102 *Hom. Pasch.* IV 12.

103 *Hom. Pasch.* IV 12.

104 *Hom. Pasch.* IV 13.

105 *Hymn.* XL 18 (*Sources Chrétienues*, 128, p. 411).

106 *Hom. Pasch.* II 2, 1.

107 *Orat.* 13, *In S. Pascha*, 1 PG 65, 789D-792A.

108 *Hom. Pasch.* II 2, 2.

109 *Hom. Pasch.* II 2, 9.

do, llenos de estupor, cual si se tratara de Dios mismo a este sepulcro»¹¹⁰, «ya que quien descendió al Hades, muerto, como Dios libertó a los muertos»¹¹¹. Con esta última aserción, el aspecto salvífico de esta Vida queda más destacadamente valorizado.

El mismo Hesiquio continúa estas ideas, impregnadas de elementos salvíficos, citando a Oseas¹¹². Nuestra resurrección es concomitante de la resurrección de Cristo, porque el Señor curará nuestra naturaleza y, por eso, «resucitaremos y tendremos vida ante El»¹¹³. El resucitar de Cristo es un resucitar vivificante, en el que nosotros obtenemos también vida ante Dios, porque hemos sido efectivamente salvados: «El eleva nuestra primicia hasta los cielos»¹¹⁴, en comunión de salvación.

Todavía, en las mismas Homilias de Hesiquio, nos encontramos con un pasaje interesante, para determinar las connotaciones que lleva consigo el término «vida». En este texto, se expresa, siguiendo un estricto paralelismo, el actuar del Hijo de Dios, cuyo triunfo se celebra. Es el triunfo del Rey universal, el Hijo de Dios: νικητήριον... παμβασιλείως υἱὸς τοῦ θεοῦ. «El, primeramente, estuvo oculto en un seno de carne; después, en el seno de la tierra, santificando allí, por medio de su gestación, a los engendrados y, aquí, haciendo renacer —dando vida— a los que están muertos, por medio de su resurrección»¹¹⁵.

Existe, en nuestro texto, un paralelo y conexión entre los dos grandes misterios de Cristo, la Resurrección y la Encarnación, representados por el *κοιλία σαρκός* y el *κοιλία τῆς γῆς*. En ambos misterios, Cristo tiene un actuar peculiar y característico, usando como causas instrumentales su gestación y su resurrección - *διὰ τῆς κρήσεως / διὰ τῆς ἀναστάσεως* -. Los efectos de su actuar son, en la Encarnación, la santificación de los engendrados, y, en su Resurrección, la vivificación de los muertos.

110 *Hom. Pasch.* II 2, 11.

111 *Hom. Pasch.* II 3, 9.

112 *Os.* 6, 1-2.

113 *Hom. Pasch.* II 4, 4 ss.

114 *Hom. Pasch.* II 4, 16. Cf. *1 Cor.* 15, 20.

115 *Hom. Pasch.* I 5, 3.

¿Qué vida está implicada en el término ζωογονεῖν? Es cierto que ζωογονεῖν en el uso de la literatura patristica, puede referirse tanto a la vida natural ¹¹⁶, como a la sobrenatural ¹¹⁷ o a ambas a la vez ¹¹⁸. En nuestro pasaje, por la fuerza del paralelismo, nos inclinamos por la *comunicación de la vida de la gracia*, de la vida espiritual ¹¹⁹.

Esta interpretación del texto nos pone ya en camino para la intelección coherente de otro de los pasajes en que se nos ofrece el término ζωή. Se trata de las palabras del Pseudo Crisóstomo, en que se enumeran los frutos de la Resurrección de Cristo. El autor cita, entre ellos, el siguiente: «este es el día... en que los cuerpos de los que murieron en otro tiempo se han visto regalados con la vida anterior» ¹²⁰. La resonancia de Mateo, en este punto, es evidente: «muchos cuerpos de santos, que habían muerto, resucitaron» ¹²¹.

Nos queda un último sentido de la palabra ζωή en las *Homilias Pascuales*. Se trata del aspecto ético. Las implicaciones del concepto «vida», en esta perspectiva, siguen siendo sugestivas. El texto nos lo ofrece Leoncio de Constantinopla, en su Homilía I, y constituye una cita literal de Pablo ¹⁹²: «los que mantienen la palabra de Vida» ¹²³. Para Leoncio, «los guardadores de la palabra de vida» están en plano de igualdad con «los hijos de la resurrección por derecho de nacimiento» ¹²⁴, con «los hogares vivientes de este mundo» ¹²⁵ y con «los politarcas de la ciudad de arriba» ¹²⁶.

La expresión «palabra de vida» hay que ponerla en relación con «camino de vida». Esta alegoría antiquísima, que encontramos en la literatura griega, desde Hesíodo ¹²⁷, pa-

116 Cf. Eusebio, *Demonst. Evang.*, 9, 13 PG 22, 696D.

117 Basilio de Cesarea, *Lib. de Spir. Sanct.*, 56 (ed. C. F. H. Johnston, 3, 48B; PG 32, 172C).

118 Gregorio Nacianceno, *Orat.* 45, 13 PG 36, 641A. Cf. G. W. H. Lampe, *o. c.*, s. v. ζωογονεῖν.

119 *Is.* 35, 10 (LXX).

120 *Hom. Pasch.* V 3, 5.

121 *Mt.* 27, 53.

122 Cf. *Phil.* 2, 16.

123 *Hom. Pasch.* VI 4, 7.

124 *Hom. Pasch.* VI 4, 6.

125 *Hom. Pasch.* VI 4, 6-7.

126 *Hom. Pasch.* VI 4, 8.

127 *Op.* 287-92.

sando por la escuela socrática¹²⁸ y la sofística¹²⁹, aparece también en el Antiguo Testamento¹³⁰ y en el Evangelio¹³¹ y se desarrolla pujante sobre todo en la *Didaché*¹³², en oposición al «camino de muerte», para proponer al catecúmeno o cristiano los preceptos de la ley natural y los de la perfección evangélica. Hemos querido hacer esta alusión, para corroborar el sentido ético de la palabra ζωή en nuestro contexto.

También el análisis de sus correlativos negativos enriquece sus perspectivas, tanto en el plano soteriológico o escatológico, como en el ético o actual, tal como lo venimos descubriendo. Los términos en que vamos a parar nuestra atención, como opuestos de «vida», son aquellos con que los autores, que estudiamos, se refieren a la muerte.

En relación con el término θάνατος, resulta variado el alcance de contenido, atribuido por los autores de las *Homilias Pascuales*. Partimos del sentido material, que recalca Leoncio de Constantinopla, cuando, poniendo en boca del Señor la enumeración de sus contrastes con el diablo, dice: «aquél me abandonó a manos de los judíos, para darme muerte, pero yo, más rápidamente, estrangulo a la muerte misma»¹³³. El texto, normalmente, ha de entenderse de la muerte de Cristo en la cruz. El Profesor Aubineau¹³⁴ entiende nuestro texto, en su segunda parte, como una superación, ahogándolo, del diablo por Cristo. Sin embargo, como ya hemos indicado en nuestra recensión del libro de Aubineau¹³⁵, la expresión adquiere mayor intensidad y se justifica mejor, entendiendo a la muerte como objeto del verbo πνίγειν, en su sentido de «ahogar o estrangular».

Es bastante frecuente en los escritos que estudiamos encontrar el empleo de θάνατος magnificado, mediante el recurso de la prosopopeya, como un poder o una fuerza, con características personales. Así, en un texto del Pseudo Crisóstomo, se nos habla de «la muerte inexorable que, en el día

128 Jenofonte, *Memor.* II 1, 20.

129 Jenofonte, *Memor.* II 1, 21.

130 Cf. *Ps.* 1, 6. *Ierem.* 21, 8.

131 *Mt.* 7, 13-15.

132 *Didach.* I 1 ss.

133 *Hom. Pasch.* VI 6, 9.

134 M. Aubineau, o. c., p. 397, nota 46.

135 Cf. *Studium Ovetense* 2 (1974) 557.

de la Pascua, se estremeció de terror»¹³⁶. Ante el «día este», la muerte, a quien el autor califica duramente, llamándola «la que no se apiada ni se ablanda», siente estremecimientos de pánico, precisamente, el mismo efecto que las potencias supracelestes experimentan ante la maravilla de la Resurrección¹³⁷ y los guardianes del Hades, ante la visita de Cristo¹³⁸. La personificación se hace más vívida con la siguiente metáfora de Basilio de Seleucia: «Él (Cristo) embotó el aguijón de la muerte»¹³⁹. La muerte, calificada con el epíteto que destaca el efecto del miedo en los hombres, aparece aquí empuñando el aguijón del castigo con que atormenta a la humanidad. Probablemente no sea ajena al contexto la idea de un animal gigantesco que, con su aguijón venenoso, inculca muerte en los hombres. Sea ello lo que fuere, lo que sí es cierto es que Basilio emplea aquí el *κέντρον θανάτου* con el mismo alcance que Pablo, a quien parafrasea, para el que «el aguijón de la muerte» es el pecado¹⁴⁰.

La oposición «muerte-salvación» aparece bien clara en la Homilía I de Hesiquio de Jerusalén: «entonces, por haber extendido sus manos, Adán nos atrajo la muerte; en cambio, nuestro Señor, con la extensión de sus manos, salvó todo»¹⁴¹. El contraste resulta suficientemente manifiesto. Hacemos destacar simplemente el valor, fuertemente adversativo, de *δέ* para recalcar más el alcance salvador de la acción de Cristo.

En un texto de la homilía para el Lunes de pascua de Juan de Berito, encontramos reflejado el sentido material de la palabra *θάνατος*, con una referencia clara a la Resurrección del Señor, y, consecuentemente, a la Luz, la Alegría y la Vida. La Luz, efectivamente, ha resucitado¹⁴²; la Alegría del mundo ha resucitado¹⁴³; la Vida no está ya encerrada en una tumba¹⁴⁴, el Viviente no está ya con los muertos¹⁴⁵; el se-

136 *Hom. Pasch.* V 3, 2.

137 *Hom. Pasch.* III 1, 20.

138 Atanasio, *De Synod.* 8 PG 26, 693A. Cf. *Hom. Pasch.* II 2, 10. *Iob* 38, 17.

139 *Hom. Pasch.* III 1, 6.

140 *I Cor.* 15, 55-56.

141 *Hom. Pasch.* I, 3, 14.

142 *Hom. Pasch.* IV 12.

143 *Hom. Pasch.* IV 6.

144 *Hom. Pasch.* IV 7.

145 *Hom. Pasch.* IV 10.

pulcro no encierra ya a quien cubre la tierra con el cielo ¹⁴⁶. Tal es el contexto, en que hay que entender las siguientes palabras del Obispo Juan: «ya no está atado con vendas el que con sólo su palabra desata las ligaduras de la muerte» ¹⁴⁷. La alusión a la resurrección de Lázaro, que abandona el sepulcro «ligado de pies y manos» ¹⁴⁸, es clara. El paralelo con la Resurrección del Señor, imponiéndose a la muerte, también es manifiesto.

En la Homilía II de Hesiquio de Jerusalén, encontramos reforzado este significado. Nos presenta a un Cristo victorioso, en el acto de despojar a un enemigo vencido. Constituía la mayor ignominia, en la concepción del honor entre los antiguos, el ser vencido y despojado de las armas, porque era, para el guerrero, como el verse privado de algo inherente a la propia personalidad. La acción del vencedor con el vencido se expresaba con el verbo *σκληύειν*, ya desde Heródoto, precisamente el verbo que aquí se emplea. La muerte es un enemigo que cae fuera del alcance humano. Quien la humille tiene que ser Dios; por eso, Cristo, en su Resurrección, se impone a la muerte despojándola de todas sus armas ¹⁴⁹; entre ellas, destaca el pecado, al que Cristo destruye. Recordemos el *stimulum peccati mors*, de Pablo ¹⁵⁰, para entender también el alcance salvífico de la afirmación del obispo de Jerusalén: «Él, como Dios que es, despojó de sus armas a la muerte».

Hay, por otra parte, otro texto del mismo Hesiquio, donde se manifiesta ese alcance salvífico que contiene en sí la victoria de Cristo sobre la muerte: «en efecto», dice, «después de haber pisoteado a la muerte y de haber hecho cautivo al tirano y de haber despojado de su poder al Hades, subió a los cielos, como rey vencedor» ¹⁵¹. También aquí la terminología abunda en resonancias de victoria: el rey vencedor pisotea a la muerte ¹⁵², como se pisa el cadáver del

146 *Hom. Pasch.* IV 13-14.

147 *Hom. Pasch.* IV 14-15.

148 *Io.* 11, 43-44.

149 *Hom. Pasch.* II 2, 9-10.

150 *I Cor.* 15, 56.

151 *Hom. Pasch.* I 6, 7.

152 Cf. M. Aubineau, o. c., p. 97, nota 52, para la tradición de la metáfora *καταπατεῖν τὸν θάνατον*, aplicada a la Resurrección de Cristo.

enemigo derribado; somete a cautiverio al rey rival — τῶσαν-
νον, término frecuente para el diablo¹⁵³— y despoja de sus
armas al Hades.

Ya Homero, en un texto famoso, nos muestra a Hades como un ser terrible, al que «la cólera de Aquiles arrojó multitud de valientes almas de héroes»¹⁵⁴. Como si Hades continuara con sus atributos de persona, Hesiquio de Jerusalén y Basilio de Seleucia¹⁵⁵, continúan figurándolo como un enemigo caído, al que Cristo despojó de su armadura. Y esto lo hizo Cristo, como Dios, ya que «no abandonó el seno del Padre»¹⁵⁶. El acento salvífico se intensifica con las siguientes palabras del contexto: «no quedó vacío el trono y se salvó el mundo; no salió de los cielos y libertó a la tierra»¹⁵⁷. Mundo y tierra representan a la Humanidad, a los salvados en Cristo, que fue lo mismo que «despojar de ellos a Hades», ya que los rescató por su salvación.

El término Ἄιδης aparece, con frecuencia, en los escritos pascuales, como «sitio de los muertos», significando, a veces, la muerte, en sentido propio, y, ocasionalmente, en sentido traslaticio. Ya los Hechos de los Apóstoles¹⁵⁸ habían puesto en relación el texto del Salmista «su alma no fue abandonada a Hades ni su carne conoció la corrupción»¹⁵⁹ con la Resurrección de Cristo y, en el mismo sentido, lo sigue interpretando Leoncio de Constantinopla, en dos contextos diferentes¹⁶⁰ en los que lo pone en relación con la luz,¹⁶¹ el sol¹⁶², y la alegría¹⁶³, con lo que la amplitud significativa de Ἄιδης y de διαφθορά aumenta hasta alcanzar perspectivas éticas y escatológicas.

En otras ocasiones, la mención de Hades está en relación con el contexto del descenso de Cristo a los Infiernos. «Él, en

153 Cf. G. W. H. Lampe, o. c., s. v. «τῶσαννον» y M. Aubineau, o. c., p. 98, nota 53, para la tradición literaria eclesiástica de este nombre aplicado al demonio.

154 Homero, *Il.* I 3.

155 *Hom. Pasch.* I 6, 8; III, 1, 23.

156 *Hom. Pasch.* III 1, 22.

157 *Hom. Pasch.* III 1, 20-22.

158 *Act.* 2, 31.

159 *Ps.* 16, 10.

160 *Hom. Pasch.* VI 5, 24-26; VII 5, 5.

161 *Hom. Pasch.* VI 5, 27.

162 *Hom. Pasch.* VII 4, 17.

163 *Hom. Pasch.* VII 5, 1.

efecto», nos dice Hesiquio de Jerusalén, «habiendo descendido muerto al Hades, como Dios, rescató a los muertos»¹⁶⁴. Como es frecuente en las Homilias Pascuales, las acciones se realzan por los contrastes: en nuestro caso νεκρός / θεός, y es, precisamente bajo este segundo aspecto, como se opera la acción liberadora de la muerte de Cristo y de su salvación. Idéntico contraste se repite por el mismo Hesiquio: «como muerto le hicieron guardia los soldados; como Dios, los guardianes del Hades, al contemplarlo, se llenaron de estupor»¹⁶⁵. Ya Job había hablado de estos «guardianes del Hades»¹⁶⁶ y la tradición patristica fue constante en la interpretación de su contenido con un alcance salvífico, como espanto del demonio ante la salvación que llega en Cristo, porque, en el Descenso de Cristo, se realizó la liberación de Adán y, en él, la de toda la Humanidad, pues Cristo venció también a las potencias de la muerte¹⁶⁷.

Otro término que se pone en relación con la muerte es γεέννα, forma griega del arameo «*gehinnam*», derivado del hebreo «*ge-hinnom*», empleada en las *Homilias Pascuales* como sinónimo de ἄδης, Infierno. El Valle de la Gehena o del Hinnom, que coincide con Wadi er-Rababi, al Sur de Jerusalén, fue identificado por la literatura apocalíptica con un infierno de fuego¹⁶⁸, a donde irían a parar los condenados. Tal es la idea que sigue viva en Basilio de Seleucia, cuando llama al bautismo «fuente que sirve para extinguir el fuego de la Gehena»¹⁶⁹. El contraste «fuente - gehena», «bautismo - fuego» contribuye a realzar las implicaciones salvíficas que entraña el concepto presente, así como aquellas anteriores en que su sinónimo es Hades.

Concluyendo ya nuestro análisis de los términos que se relacionan con la muerte, a fin de poner más de relieve, en las *Homilias Pascuales*, su opuesto «vida», como connotativo de la salvación en Cristo resucitado, diremos dos palabras sobre los términos τάρως, μύημα, μύγημεϊόν, que, muy frecuentemente,

164 *Hom. Pasch.* II 3, 8. Cf. M. Aubineau, o. c., p. 150, nota 35, para la tradición literaria de este Descenso.

165 *Hom. Pasch.* II 2, 10.

166 *Iob* 38, 17.

167 Cf. M. Aubineau, o. c., pp. 137-38, nota 33; p. 334, nota 32.

168 Cf. *Mt.* 5, 22; 18, 9.

169 *Hom. Pasch.* III 3, 24-27.

se refieren al sepulcro de Cristo y, por eso, entrañan también connotaciones salvíficas. Ese sepulcro fue convertido por Cristo en altar, según la expresión de Leoncio de Constantinopla ¹⁷⁰, ese sepulcro es el que «Cristo mostró ser puerta de la Resurrección» ¹⁷¹, que vale tanto como salvación. «Ese sepulcro que engendra Vida» ¹⁷²; «esa tumba que, aparentemente, encierra un cadáver, pero contiene, en realidad, a Dios» ¹⁷³; «ese sepulcro que está exento de corrupción» ¹⁷⁴; «ese sepulcro abierto, con ese hombre resucitado» ¹⁷⁵; «ese sepulcro que regenera a los sepultados» ¹⁷⁶ y que, por tanto, es Vida, es Salvación; ese sepulcro es, desde el que Cristo, por su Resurrección, «se convirtió en iluminador del universo entero, que se hallaba sumido en las tinieblas y en las sombras de la muerte» ¹⁷⁷. También, en el aspecto salvífico, son notables las implicaciones que nos revelan, por vía negativa, estos conceptos, para enriquecer el término «vida».

Con esto, se completa ciertamente el panorama que ya se nos perfilaba nítido, en el estudio del mismo concepto ζ(ωή). Las expresiones en que flota la idea de la muerte, con sus múltiples alcances y perspectivas, nos han acrecentado, creemos, la comprensión del concepto «vida», como manifestación pascual de la Luz y la Alegría salvíficas.

AGUSTIN HEVIA BALLINA

170 Cf. *Hom. Pasch.* VI 6, 9.

171 *Hom. Pasch.* III 1, 8.

172 *Hom. Pasch.* II, 2, 1.

173 *Hom. Pasch.* II, 2, 4.

174 *Hom. Pasch.* II, 2, 2.

175 *Hom. Pasch.* I, 5, 6.

176 *Hom. Pasch.* III, 3, 25.

177 *Hom. Pasch.* V, 3, 19.