

Jean Danielou

# BIBLIA Y LITURGIA

didaskalos

98



JEAN DANIELOU

# BIBLIA Y LITURGIA



Imagen de cubierta: *Mystic Mill depicted in the Romanesque capital dated from the 12th century in the Basilica of Saint Mary Magdalene* (Basilique Sainte-Marie-Madeleine de Vézelay) of the Vézelay Abbey (Abbaye Sainte-Marie-Madeleine de Vézelay) in Vézelay, Burgundy, France

*Primera edición:* septiembre 2025

Traductor: Diego Sánchez

© Jean Danielou

Impreso en España. Printed in Spain

Depósito legal: M-6098-2025

ISBN: 978-84-19431-58-5

Impresión y encuadernación:

Editorial Didaskalos

Valdesquí 16, Madrid 28023

[www.editorialdidaskalos.org](http://www.editorialdidaskalos.org)

Queda prohibida, salvo excepción, prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal)

# Índice

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCIÓN . . . . .	VII
LIBRO PRIMERO	
<i>LOS SACRAMENTOS</i>	
1. LA PREPARACIÓN . . . . .	3
2. EL RITO BAPTISMAL . . . . .	25
3. LA SPHRAGIS . . . . .	51
4. LAS FIGURAS DEL BAPTISMO: LA CREACIÓN Y EL DILUVIO . . . . .	73
5. LAS FIGURAS DEL BAPTISMO: EL PASO DEL MAR ROJO . . . . .	95
6. LAS FIGURAS DEL BAPTISMO: ELÍAS Y EL JORDÁN . . . . .	113
7. LA CONFIRMACIÓN . . . . .	133
8. LOS RITOS EUCARÍSTICOS . . . . .	151
9. LAS FIGURAS DE LA EUCARISTÍA . . . . .	171
10. EL CORDERO PASCUAL . . . . .	197
11. EL SALMO 22 . . . . .	217
12. EL CANTAR DE LOS CANTARES . . . . .	237
13. LAS FIGURAS NEOTESTAMENTARIAS . . . . .	259

## LIBRO SEGUNDO

*LAS FIESTAS*

14.	EL MISTERIO DEL SHABAT . . . . .	281
15.	EL DOMINGO . . . . .	307
16.	EL OCTAVO DÍA . . . . .	333
17.	PASCUA . . . . .	367
18.	LA ASCENSIÓN . . . . .	389
19.	PENTECOSTÉS . . . . .	411
20.	TABERNÁCULOS . . . . .	431

---

## Introducción

La teología define los sacramentos como signos eficaces. Este es el significado de la sentencia escolástica “Significando causant”. Pero, de hecho, nuestros manuales modernos insisten casi exclusivamente en el segundo término de esta definición, estudiando la eficacia de los sacramentos, pero prestando poca atención a su significado. Los capítulos de este libro estarán dedicados precisamente a este aspecto, tratarán acerca del significado de los ritos sacramentales y, más en general, del culto cristiano.

El objetivo de este estudio no es simplemente satisfacer nuestra curiosidad, sino que la cuestión es también importante para la pastoral litúrgica. En efecto, si no se comprenden los ritos de los sacramentos, aparecen a menudo a los fieles como artificiales y a veces incluso sorprendentes. Sólo adentrándonos en su significado se les puede devolver su valor.

No era así en la Iglesia primitiva. La explicación de los ritos sacramentales ocupaba un lugar importante en la formación

de los fieles. Así, la semana de Pascua, que seguía al bautismo y la comunión dados a los conversos la noche del Sábado Santo, se dedicaba a explicar los sacramentos a quienes los habían recibido. Egeria, presente a finales del siglo IV en Jerusalén en las ceremonias del tiempo pascual, nos muestra al obispo en su último sermón de Cuaresma, diciendo a los catecúmenos: “para que no penséis que nada de lo que se haga carece de significado, cuando hayáis sido bautizados en el nombre de Dios, durante los ocho días de la Pascua, después de la misa, se os hablará en la iglesia”<sup>1</sup>. Además, con ocasión de cada fiesta del año litúrgico, se comentaba el significado en los sermones.

Nuestro estudio se basará esencialmente en esta enseñanza de los primeros siglos cristianos. Se trata, pues, del simbolismo del culto cristiano según los Padres de la Iglesia. Estudiaremos sucesivamente el simbolismo de los tres sacramentos principales: bautismo, confirmación, eucaristía; después el de la semana y el del año litúrgico. Pero antes de entrar en los detalles de las interpretaciones patristicas, debemos precisar los principios en los que se basan. Este simbolismo no se deja al capricho de cada cual, sino que expresa una tradición común que se remonta a la época apostólica. Y lo que llama la atención de esta tradición es su carácter bíblico, tanto si leemos las catequesis sacramentales como si observamos las pinturas de las catacumbas. Estas figuras sacramentales son Adán en el Paraíso, Noé en el Arca y Moisés cruzando el Mar Rojo. Es el significado y el origen de este simbolismo lo que primero debemos aclarar.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> XLVI, 5; PÉTRE, *Sources chrétiennes*, p. 231.

Que las realidades del Antiguo Testamento son figuras de las del Nuevo es un principio de la teología bíblica. Esta ciencia de las correspondencias entre los dos Testamentos se llama tipología<sup>2</sup>. Merece la pena recordar en qué se basa. Su punto de partida se encuentra en el mismo Antiguo Testamento. Los Profetas anunciaron al pueblo de Israel, en la época de su cautiverio, que Dios realizaría en su favor obras semejantes e incluso mayores que las que había realizado en el pasado. Así, habrá un nuevo Diluvio que aniquilará al mundo pecador y en el que se conservará un resto para inaugurar una nueva humanidad; habrá un nuevo Éxodo en el que Dios liberará con su poder a la humanidad cautiva de los ídolos; habrá un nuevo Paraíso en el que Dios introducirá a su pueblo liberado<sup>3</sup>. Esto constituye una primera tipología que puede llamarse escatológica, porque estos acontecimientos venideros son para los profetas los que sucederán al del final de los tiempos<sup>4</sup>.

El Nuevo Testamento no inventó la tipología. Sólo mostró cómo se cumplía en la persona de Jesús de Nazaret<sup>5</sup>. Pues con Jesús se cumplen los acontecimientos del fin, de la plenitud de los tiempos. Él es el Nuevo Adán con el que han llegado los tiempos del futuro Paraíso. En Él se ha cumplido ya la destrucción del mundo pecador representado por el diluvio. En Él se

---

<sup>2</sup> Este es el término con el que se refieren a ella ahora todos los estudiosos. Véase J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments*, p. 98.

<sup>3</sup> Ver J. DANIÉLOU, *Sacramentum*, Paris 1950, pp. 1-250.

<sup>4</sup> Ver A. FEUILLET, *Le messianisme du Livre d'Isaïe*, Rech. Sc. Rel., 1949. p. 183.

<sup>5</sup> “Lo único específicamente cristiano en la exégesis patristica del Antiguo Testamento es la aplicación a Cristo” (H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezechiel XXXVII and in the Dûra-Europos paintings*, p. 22).

cumple el verdadero Éxodo, que libera al pueblo de Dios de la tiranía del demonio<sup>6</sup>. La predicación apostólica utilizó la tipología como argumento para establecer la verdad de su mensaje<sup>7</sup>, mostrando que Cristo continúa y supera el Antiguo Testamento: “Estas cosas sucedieron en figura (τυπικῶς), y fueron escritas para nuestra instrucción” (1 Cor 10,2). Esto es lo que San Pablo llama la *consolatio Scripturarum* (Rm 15,4).

Pero los tiempos escatológicos no son sólo los de la vida de Jesús, sino también los de la Iglesia. Por tanto, la tipología escatológica del Antiguo Testamento no sólo se cumple en la persona de Cristo, sino también en la Iglesia. Existe, pues, una tipología sacramental junto a la tipología cristológica. Esta tipología sacramental la encontramos ya en el Nuevo Testamento. El Evangelio de Juan nos muestra en el maná una figura de la Eucaristía; la Primera carta de San Pablo a los Corintios, en el paso del Mar Rojo, una figura del bautismo; y la Primera Epístola de Pedro, en el diluvio, otra figura del bautismo. Esto significa que los sacramentos continúan en medio de nosotros, los *mirabilia*, las grandes obras de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento<sup>8</sup>: Diluvio, Pasión, Bautismo, que nos muestran los mismos principios divinos en tres períodos de la historia de la salvación y se ordenan ellos mismos al Juicio escatológico.

Así pues, la tipología sacramental no es más que una forma de la tipología en general, de la analogía teológica entre los grandes momentos de la Historia de la salvación. Pero en el caso de

---

<sup>6</sup> H. SAHLIN, *Zur typologie des Johannes evangeliums*, p. 8.

<sup>7</sup> R. HARRIS, *Testimonies*, 1, p. 21.

<sup>8</sup> O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2ª éd., p. 114.

los sacramentos se plantea un nuevo problema. Los sacramentos tienen dos aspectos. Por un lado, está la realidad que se realiza. Y esta realidad está en continuidad con las obras de Dios en los dos Testamentos. Pero también está el signo visible —agua, pan, aceite, bautismo, comida, unción— a través del cual se realiza la acción de Dios. En sentido estricto, éste es el signo, el símbolo sacramental. Entonces, ¿cómo debe interpretarse este signo?, ¿Tiene sólo el significado natural del elemento o gesto que utiliza: el agua lava, el pan alimenta, el aceite cura?, ¿o tiene un significado particular?

Aquí es donde nos van a ayudar los recientes estudios sobre la historia de los orígenes litúrgicos. Estos han establecido que no debemos buscar el origen de los sacramentos cristianos en el medio helenístico, como se hacía comúnmente hace unos cincuenta años, sino que están directamente vinculados a la liturgia judía<sup>9</sup>. Debemos preguntarnos, pues, qué significaban para los judíos de la época de Cristo y para Cristo mismo los signos utilizados en la liturgia del judaísmo. Ahora bien, está muy claro que tanto el espíritu de los judíos como el de Cristo estaban totalmente modelados por el Antiguo Testamento. En consecuencia, es en el significado veterotestamentario de los diferentes elementos (signos sacramentales) utilizados por los sacramentos, donde tenemos la mejor ocasión de descubrir lo que significaban para Cristo y para los Apóstoles. Tendremos entonces una tipología que no sólo se referirá al contenido de los sacramentos, sino también a su forma misma, la cual nos mostrará que verla

---

<sup>9</sup> Ver en particular W. O. E. CESTERLEY, *The Jewish background of the Christian liturgy*, Oxford, 1925; G. DIX, *The shape of tire liturgy*, Westminster, 1946.

representada en el Antiguo Testamento, fue la razón o motivo por la que fue elegida por Cristo.

Veamos algunos ejemplos. Generalmente interpretamos el rito del bautismo como una alusión al agua que lava y purifica. Pero éste no parece ser el significado más importante del rito. Dos alusiones bíblicas apuntan en otras direcciones. Por un lado, el agua del bautismo es el agua que destruye, el agua del juicio. Para el simbolismo judío, el agua es símbolo del poder de la muerte. Sin embargo, el agua del bautismo es también el agua que da a luz a la nueva criatura. Esto nos remite al simbolismo judío de las aguas creadoras. Por último, es posible que el bautismo judío ya contuviera una alusión al paso del Mar Rojo. En cuanto a la Eucaristía, la elección del pan y del vino parece contener una alusión al sacrificio de Melquisedec; el marco del banquete, una alusión a las comidas sagradas del judaísmo, figura de la fiesta mesiánica; la Pascua, una alusión a la cena pascual, símbolo de la alianza entre el pueblo y Dios<sup>10</sup>. Vemos cómo los gestos de Cristo aparecen llenos de reminiscencias bíblicas, que nos proporcionan su verdadero sentido.

Así pues, este simbolismo bíblico parece constituir el fondo primitivo, el que nos aporta el verdadero sentido de los sacramentos en su institución original. Más tarde, en la época helenística, se añadieron a este primer fundamento otros símbolos, tomados de las costumbres del mundo griego. Por ejemplo, la imposición de la señal de la cruz, *la sphragis*, que originalmente se interpretaba del mismo modo que la circuncisión judía, y se comparó más tarde con la marca en las ovejas, los soldados o

---

<sup>10</sup> La justificación de estas diversas afirmaciones se encontrará más adelante.

los sacerdotes. La paloma, una alusión al Espíritu de Dios revoloteando sobre las aguas, se consideró un símbolo de paz. Sin embargo, estas interpretaciones nunca reflejaron plenamente el trasfondo bíblico primario conservado por los Padres. Por tanto, podemos decir que su teología sacramental puede considerarse como esencialmente bíblica.

Esta referencia a la Biblia tiene un doble valor<sup>11</sup>. Por una parte, constituye una autoridad que justifica la existencia y la forma de los sacramentos, al mostrar que ya han sido prefigurados por el Antiguo Testamento y que, por tanto, son la expresión de modos constantes de la acción divina. A partir de entonces no aparecerán como accidentes sino como la expresión del plan de Dios. Además, estas referencias a la Biblia nos proporcionan los simbolismos en los que fueron concebidos los sacramentos indicándonos a la vez sus diversos significados. El Nuevo Testamento los define primero utilizando categorías tomadas del Antiguo Testamento. Así, la tipología sacramental nos introduce en una teología bíblica de los sacramentos, que corresponde a su significado original y que la teología posterior seguirá desarrollando. La *sphragis* se tiene que interpretar en la línea de la teología de la alianza; el bautismo en la del juicio y la liberación (=redención); la Eucaristía en la de la comida y el sacrificio.

Así de lo anteriormente dicho, podemos señalar el motivo de nuestro estudio. No nos interesa la teología de los Padres. Lo que nos parece el valor eminente de su obra es que a través de ellos nos unimos a la tradición apostólica de la que son testigos y depositarios. Su teología es una teología bíblica. Es esta teología bíblica la que nos esforzamos por redescubrir y

---

<sup>11</sup> Ver AGUSTÍN, *De cat. rud.*, III, 6; *P. L.* XL, 313.

la que veremos en los Padres de la Iglesia, en cuanto testigos de la fe del cristianismo primitivo, que exponen reflejando la mentalidad helenista. Pero esta mentalidad sólo afecta a la presentación. El hecho de que el Buen Pastor de los baptisterios aparezca vestido de Orfeo no impide que sea el que Ezequiel anunció y que Juan nos muestra realizado en Cristo.

\* \* \*

Nos quedan por decir unas palabras sobre las principales fuentes donde encontramos esta teología sacramental. Los tres primeros siglos sólo nos proporcionan testimonios fragmentarios, pero su antigüedad los hace particularmente valiosos.

Si tuviéramos que remontarnos a los orígenes más remotos de los tratados sobre el simbolismo del culto, quizá tendríamos que empezar por el *Evangelio de San Juan*, si es que se trata, como piensa Cullmann, de una especie de catequesis pascual que comenta los misterios de Cristo tanto por sus prefiguraciones bíblicas<sup>12</sup> como por sus prolongaciones sacramentales. Pero nosotros sólo hablaremos de los Padres de la Iglesia.

En primer lugar, nos centraremos en que los antiguos rituales litúrgicos contienen a menudo indicaciones teológicas. Así, uno de los más antiguos, la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma, menciona las interpretaciones de la Eucaristía que el obispo procuraba explicar a los recién bautizados durante la noche de Pascua, antes de darles la primera comunión<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Urchristentum und Gottesdienst*, 2<sup>o</sup> Aufl., 1950, p. 38-ns.

<sup>13</sup> *Trad. Apost.*, 23; БОТТЕ, *Sources chrétiennes*, p. 54-

Pero estas indicaciones son sólo ocasionales. Más importantes son las que encontramos en los tratados explícitamente dedicados a los ritos del culto. Tenemos el pequeño tratado de Tertuliano *Sobre el bautismo*, documento más antiguo en el que se agrupan metódicamente los diversos aspectos de la teología bautismal, que contiene una interpretación de las figuras del bautismo en el Antiguo Testamento y donde se enumeran los diversos ritos junto con su significado. Este tratado, conocido por Dídimo el Ciego, sirvió de modelo para obras posteriores. Puede sorprender que no exista un tratado equivalente sobre la Eucaristía. Esto se debe a que la disciplina arcana prohibía revelar cualquier cosa relacionada con los misterios. Por tanto, no ha perdurado hasta nosotros la enseñanza sobre este punto.

Quizá el ámbito con mayor número de fechas antiguas sea el del año litúrgico, esencialmente la Pascua, que era su fiesta principal. La fecha de la Pascua había suscitado controversias y esta fue la ocasión para que los autores escribieran sobre el tema. Recientemente se han encontrado en Egipto dos escritos de Orígenes sobre la Pascua que, por desgracia, aún no se han publicado. La fiesta de Pascua, que era también la fiesta del bautismo, fue ocasión de numerosos sermones, algunos de los cuales se han conservado. Una *Homilía sobre la Pasión* de Melitón de Sardes, por ejemplo, ha sido encontrada y publicada por Campbell Bonner<sup>14</sup>, texto clave sobre la teología pascual. Del mismo modo fue encontrada una homilía, al menos en lo esencial, de Hipólito de Roma, por el padre Carlos Martín

---

<sup>14</sup> *The Homily on the Passion*, by MELITO, Bishop of Sardis, edited by C. BONNER, Studies and Documents, 1940.

entre las *espurias* de san Juan Crisóstomo<sup>15</sup>. Pero esta información está incompleta.

En cambio, el siglo IV nos ofrece tratados exhaustivos. Con la organización del catecumenado, se convirtió en práctica común dar a los nuevos cristianos una explicación de los sacramentos que recibían. Tenemos la suerte de contar con algunas de estas catequesis sacramentales pronunciadas durante la Semana Santa (semana pascual), que serán para nosotros la fuente más importante. Estos documentos pertenecen a épocas y lugares diferentes. Los principales son las catequesis mistagógicas de San Cirilo de Jerusalén, el *De mysteriis* y el *De sacramentis* de san Ambrosio de Milán, las *Homilias catequéticas* de Teodoro de Mopsuestia y, por último, la *Jerarquía eclesiástica* de Pseudo Dionisio Areopagita. Los estudiaremos sucesivamente.

Bajo el nombre de Cirilo, obispo de Jerusalén en el siglo IV, conservamos una colección de veinticuatro sermones dirigidos a los catecúmenos de Jerusalén<sup>16</sup>. Los que nos interesan son, en primer lugar, el sermón introductorio, o *pre-catequesis*. Debió pronunciarse el primer domingo de Cuaresma. Cirilo comienza recordando que el bautismo presupone la conversión y que debe recibirse con la recta intención. Explica el significado de los exorcismos. Subraya la importancia de la asistencia regular a las catequesis, recordando que el contenido de la catequesis no debe divulgarse a los no cristianos. Da instrucciones prácticas sobre cómo comportarse durante el período de espera: leer o rezar, pero

---

<sup>15</sup> Texto establecido, traducido y anotado por P. NAUTIN, *Sources chrétiennes*, 1951. Ver CH. MARTIN, *Un περί τοῦ πάσχα de Saint Hippolyte retrouvé*, *Rech. Sc. Rel.*, 1926, pp. 148-167.

<sup>16</sup> P. G., XXXIII, 331-1128.

en voz baja, para no molestar a los demás. Para finalizar la catequesis, muestra lo grandioso que es el bautismo y lo importante que es prepararse bien para él. Las dos primeras catequesis tratan de la penitencia y de la misericordia de Dios. La tercera, importante para nosotros, presenta una doctrina general sobre el bautismo, donde Cirilo explica que consta de dos elementos, el agua y el Espíritu. Muestra por qué se eligió el agua. Explica el significado del bautismo de Juan Bautista y las razones por las que Jesús fue bautizado por él. Las siguientes catequesis comentan el Símbolo de la Fe y contienen pocos elementos de teología sacramental.

Por último, están las cinco catequesis mistagógicas<sup>17</sup>. Su atribución a Cirilo es discutida. Ciertos argumentos de crítica externa nos llevan a creer que son de Juan de Jerusalén, sucesor de Cirilo. Pero esto carece de importancia para nosotros. En cualquier caso, se trata de un documento del siglo IV<sup>18</sup> donde Cirilo se dirige ahora a los bautizados manifestando por qué había esperado este momento para explicar el significado de los ritos sacramentales: debían permanecer rodeados de misterio.

A continuación, Cirilo aborda los ritos uno por uno. Las dos primeras catequesis están dedicadas al bautismo, la tercera a la confirmación y las dos últimas a la Eucaristía. Hay que señalar que, para cada sacramento, Cirilo trata primero de sus figuras en el Antiguo Testamento, para pasar posteriormente a describir el simbolismo de los ritos mismos y, por último, a las explicaciones dogmáticas. Estos tres aspectos se encuentran generalmente

---

<sup>17</sup> CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, (SC 126bis), Paris 1988.

<sup>18</sup> Ver W.-J. SWAANS, *A propos des mystagogiques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem*, Muséon, 1942, pp. 1-43.

en las otras catequesis y lo mismo ocurre con el método para seguir el desarrollo de los ritos.

Las Catequesis de Cirilo de Jerusalén se sitúan en Palestina a mediados del siglo IV. *De Mysteriis* y *De Sacramentis* de San Ambrosio, en Milán a finales del mismo siglo<sup>19</sup>. Ambos tratados son catequesis mistagógicas, similares a las de San Cirilo. También tratan de los tres sacramentos de la iniciación. Estas catequesis se celebraban en la semana pascual, como se desprende del comienzo del *De Mysteriis*: “El tiempo nos invita ahora a hablar de los sacramentos. Si, antes del bautismo, consideramos oportuno esbozar algo sobre ellos a los no iniciados, se trataba más de una introducción que de una explicación. Pensamos, además, que la luz de los sacramentos se ha difundido mejor por ser inesperada que si le hubiera precedido algún discurso” (I, 2; BOTTE, 108). Encontramos la misma idea que en Cirilo: los sacramentos deben conservar su carácter misterioso hasta el final.

La relación entre ambas obras planteaba una dificultad. Todo el mundo está de acuerdo en que *De Mysteriis* es una obra de san Ambrosio, pero ¿ocurre lo mismo con *De Sacramentis*? Se han formulado varios argumentos en contra de la autenticidad: los manuscritos no atribuyen la obra a Ambrosio; el estilo es muy inferior al suyo, existen diferencias en ciertos ritos: la oración *ad orientem* se encuentra en el *De Mysteriis*, no en el *De Sacramentis*; por último, el *De Mysteriis*, de acuerdo con la ley del arcano, no divulga las palabras del bautismo, la consagración y el padrenuestro, mientras que todas ellas se encuentran en el *De Sacramentis*. Sin embargo, por otra parte, las semejanzas son tan

---

<sup>19</sup> Texto compilado, traducido y anotado por B. BOTTE, O. S. B., *Sources Chrétiennes*, 1950.

considerables que los críticos actualmente son unánimes en ver en ambas obras la mano de Ambrosio<sup>20</sup>.

Queda por explicar las diferencias. Dom Morin ha dado una explicación que parece evidente. Se trata de que el *De Mysteriis* sería una obra literaria destinada por Ambrosio a la publicación, mientras que el *De Sacramentis* nos presenta las notas tomadas durante la catequesis por un oyente. Esto explica la falta de atribución: se trata de un documento conservado para uso ordinario en la Iglesia de Milán. Se descuida el estilo ya que se trata de notas que tienen la apariencia hablada de una instrucción. La ley del arcano ya no tenía razón de ser, puesto que se trataba de textos para uso de la Iglesia y no destinados a la publicación. Por último, la desaparición de la oración *ad orientem* se explica por el hecho de que, al haber caído este rito en desuso, se eliminó de una colección considerada como el ritual ordinario. El *De Mysteriis* puede considerarse, pues, como una abreviación del *De Sacramentis* para uso público.

Los primeros capítulos tratan del bautismo. A diferencia de Cirilo, Ambrosio aborda tanto la doctrina general como el simbolismo de los ritos. Hace especial hincapié en las figuras del Antiguo Testamento. Aparecen varias costumbres propias de Milán, en particular el lavatorio de los pies después del bautismo, que Ambrosio defiende frente al uso romano (*De Sacr.*, III, 4-7; BOTTE, 73-74). Lo que concierne a la confirmación es bastante breve. Los últimos capítulos tratan de

---

<sup>20</sup> Ver G. MORIN, *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio fidei de saint. Ambr.*, Jahr. Lit. Wiss., VIII, 1928, pp. 86-106; O. FALLER, *Ambrosius, der Verfasser von de Sacramentis*, Z. K. T., 1940, 1-14; 81-101; R. H. CONNOLLY, *The De Sacramentis work of S. Ambrosius*, Oxford, 1942.

la Eucaristía. También aquí Ambrosio insiste ampliamente en las figuras, en particular Melquisedec y el maná. Como Cirilo, comenta el Padrenuestro y como él, explica claramente la realidad de la transubstanciación. A la vez dogmáticas y místicas, las dos obras ambrosianas son de sumo interés para la teología del culto cristiano.

Las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia nos llevan a Antioquía, en la época de san Ambrosio. Monseñor Devreesse piensa que podrían haber sido pronunciadas en 392. Sólo disponemos de ellas en una traducción siríaca recientemente descubierta. Alfred Mingana publicó una traducción al inglés en 1933<sup>21</sup>. El texto siríaco, acompañado de una traducción francesa de R. P. Tonneau, O.P., y de una introducción de Mons. Devreesse, acaba de publicarse<sup>22</sup>.

La obra comienza con diez homilias que constituyen un comentario al Credo, paralelo a las homilias de Cirilo de Jerusalén. Como advierte Mons. Devreesse, constituyen un documento inestimable para conocer la teología de Teodoro. La undécima homilía trata del padrenuestro. Precede a las homilias sacramentales, mientras que el comentario de Ambrosio sobre el Padrenuestro las sigue. A continuación siguen tres homilias sobre el bautismo y dos sobre la misa, que constituyen la catequesis mistagógica propiamente dicha. A diferencia de lo que se hacía en las iglesias de

---

<sup>21</sup> *Commentary of T. of M. on the Sacraments of Baptism and Eucharist*, Woodbrooke Studies VI, Cambridge, 1933.

<sup>22</sup> *Les homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste: Reproduction photographique du Ms. Mingana Syr. 561. (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham) / Traduction, introduction, index par Raymond Tonneau en collaboration avec Robert Devreesse*, Studi e testi (Biblioteca apostolica vaticana); 145, Cité du Vatican, 1949.

Jerusalén y Milán, la explicación de los sacramentos parece ser que en Antioquía se daba antes de recibirlos.

El simbolismo sacramental de Teodoro presenta varios aspectos característicos. Monseñor Devresse, en su Introducción, habla en varias ocasiones de una “tipología”. En realidad, lo que llama la atención, si comparamos a Teodoro con San Cirilo de Jerusalén y sobre todo con San Ambrosio, es la ausencia casi total de toda tipología tomada del Antiguo Testamento. Hay, sin embargo, una excepción: aunque Teodoro ignora las figuras bautismales del Diluvio y del paso del Mar Rojo, el tema adámico aparece varias veces, en particular en relación con los ritos preparatorios (examen, exorcismos, etc.). El paralelismo entre la situación de Adán en el jardín y la del catecúmeno en el baptisterio domina la percepción de Teodoro. Pero se trata de una excepción. Todo su simbolismo sacramental se basa en el paralelismo de la liturgia visible y la liturgia invisible. Estamos en la línea de la Epístola a los Hebreos. En efecto, podemos hablar de tipología, pero debemos aclarar que se trata más de la relación de las cosas visibles con las invisibles, que de las cosas pasadas con las futuras, que sería el verdadero sentido de este término. Además, Teodoro se refiere a la Epístola a los Hebreos desde su primera catequesis: “Todo sacramento es la manifestación en signos y símbolos de cosas invisibles e inefables” (XII,2) y cita Hb 8, 5 y 10,1. Desarrolla esto en particular a propósito del sacrificio eucarístico, que para él es una participación sacramental en el sacrificio celestial<sup>23</sup>. Y esto nos lleva a constatar que el platonismo sacramental de Teodoro es la consecuencia misma de su literalis-

---

<sup>23</sup> F. J. REINE, *The Eucharistic doctrine and liturgy of the mystical Catecheses of T. of M.*, Washington, 1942; J. LÉCUYER, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon T. de M.*, Rech. Sc. Rel., 1949, pp. 481-517.

mo exegético. Como se niega a ver una correspondencia entre las realidades históricas, rechazando así la tipología, se ve llevado a interpretar el simbolismo sacramental en el sentido vertical de la correspondencia entre las cosas visibles y las cosas invisibles.

Pero éste no es el único aspecto: como símbolos de realidades celestiales, los sacramentos son también para Teodoro una imitación ritual de las acciones históricas de Cristo. Encontramos aquí otro aspecto fundamental de la teología sacramental que además posee un carácter especial para Teodoro. En lugar de comparar sólo el conjunto, se esfuerza por establecer correspondencias entre los detalles de los ritos y los de los relatos evangélicos: la procesión del ofertorio representa a Cristo conducido a su Pasión, las ofrendas depositadas en el altar representan a Cristo depositado en su sepulcro (XV, 25), los manteles del altar son los lienzos de la sepultura, los diáconos que rodean el altar son figura de los ángeles que custodiaban el sepulcro (XV, 27). Estamos en el origen de un modelo de interpretación que iba a ser muy popular en Oriente, encontrado en Nicolas Cabasilas y en Occidente con Amalair. Se asemeja a la tipología de Mateo y se corresponde bien a uno de los aspectos del temperamento de Teodoro: su preocupación por asirse a realidades concretas. Pero podemos ver hasta qué punto este modelo es artificial. El propio Teodoro se topa con absurdos cuando, por ejemplo, se avergüenza de establecer una comparación entre los diáconos que acompañan la procesión de la ofrenda y los soldados romanos que acompañan a Jesús al Gólgota (15,25).

La jerarquía eclesiástica de Pseudo Dionisio no nos aleja mucho del ámbito sirio<sup>24</sup>, pues sólo es posterior en dos siglos. En

---

<sup>24</sup> *P.G.*, I, 585 A - 1120 A. Traducción francesa e Introducción de MAURICE DE GANDILLAC, Paris, 1943.

efecto, uno de los resultados del descubrimiento de las Homilías de Teodoro de Mopsuestia es permitirnos determinar con mayor precisión el medio al que pertenecen los escritos del Areopagita. Conocemos las discusiones a las que ha dado lugar la búsqueda de su origen. Mientras que ya nadie los vincula, como seguía haciendo Mons. Darboy, al converso de San Pablo, el padre Pera creía que procedían de los escritos de los Padres Capadocios<sup>25</sup>. Sin embargo, aunque el padre Stiglmayr se equivocó al atribuir las a Severo de Antioquía, sí vio que su lugar de origen era Siria<sup>26</sup>. Las sorprendentes similitudes, tanto en el orden de los ritos como en su simbolismo, que existen entre las *Homilías* y la *Jerarquía*, hacen que esta ubicación sea hoy inequívoca.

Sin embargo, la obra tiene algunas características particulares. En primer lugar, no se trata de una catequesis elemental dirigida a los catecúmenos, como las que hemos analizado hasta ahora. En un pasaje, después de recordar los ritos de la comunión, el autor escribe: “Y ahora, hijo mío, después de estas imágenes piadosamente subordinadas a la verdad divina de su modelo, voy a hablar para la instrucción espiritual de los nuevos iniciados” (428 A). Después de un cierto número de explicaciones, el autor prosigue: “Pero dejemos a los imperfectos estos signos que, como he dicho, están pintados magníficamente en las paredes de los santuarios; bastarán para alimentar su contemplación. Para nosotros, en la santa comunión, volvamos de los efectos a las causa” (428 C). Parece que Pseudo Dionisio distingue entre una catequesis elemental, más superficial, que se pone al alcance de los recién

---

<sup>25</sup> *Denys le Mystique et la Théomachia.*, R. S. P. T., 1936, pp. 5-75.

<sup>26</sup> *Der sogenannte D. Areopagiticus und Severus von Antiochen*, Scholastik, 1928, pp. 1-27; 169-189.

bautizados, y una teología más profunda destinada a las almas avanzadas y que es propiamente su objeto.

Otra característica de la *Jerarquía* es que su simbolismo se refiere a un estado más evolucionado de la liturgia. Ya en relación con los ritos de la Eucaristía, encontramos alusiones a la incensación del altar, y a la procesión en torno a la asamblea. Estamos ante la liturgia bizantina. Dionisio insiste mucho en la confirmación y los santos óleos, que desempeñan un papel secundario en Ambrosio y Teodoro. A su vez, después de los tres sacramentos de la iniciación, habla de la ordenación sacerdotal, de la consagración de las vírgenes y de los ritos de los esponsales; ahora bien, nada de esto fue mencionado por los autores anteriores. Ya no estamos en presencia de una iniciación para los recién bautizados, para quienes estas alusiones no habrían tenido sentido. Además, el nivel de la liturgia es más avanzado.

La orientación simbólica, ya evidente en Teodoro, se hace más marcada. No sólo no hay alusiones a figuras del Antiguo Testamento, sino que apenas hay referencias al Nuevo Testamento. La tipología según la cual los sacramentos aparecen como un momento de la historia de la salvación, prefigurado por el Antiguo Testamento y figura del Reino venidero, deja paso a un simbolismo místico, donde las realidades sensibles son imágenes de las realidades inteligibles. La expectación escatológica de los primeros siglos ha sido sustituida por la contemplación del mundo celeste. Por eso es fácil comprender que el autor busque naturalmente en el neoplatónico Proclo las formas de expresión que manifiesten su visión del mundo<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> H. KOCH, *Pseudo-Dionysios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900.

Las catequesis mistagógicas son los documentos más importantes para la teología del culto. Pero no son los únicos. Por un lado, encontramos pasajes relativos al simbolismo sacramental en diversas obras. Así, por citar sólo dos ejemplos, el *De Trinitate* de Dídimo el Ciego, contiene un pasaje sobre las figuras del bautismo<sup>28</sup>, y el *Tratado sobre el Espíritu Santo* de San Basilio, un comentario simbólico sobre toda una serie de ritos, la oración *ad orientem*, la oración en pie, etc<sup>29</sup>. Pero sobre todo, las catequesis mistagógicas esencialmente se refieren a los sacramentos. Pero el culto cristiano contiene otros ritos, que también están llenos de significado. Es el caso, en particular, del ciclo litúrgico de las fiestas. De igual modo, en este caso, disponemos de preciosos documentos en forma de homilías pronunciadas con ocasión de las principales fiestas del año. Es imposible hacer una lista completa, así que nos limitaremos a mencionar algunos textos.

En cuanto al ámbito oriental, destaca un grupo en particular, el de los capadocios. Tenemos homilías litúrgicas de san Gregorio Nacienceno y de san Gregorio de Nisa que contienen elementos de gran valor. Del primero, hay que mencionar especialmente las *Homilías sobre la Natividad*, sobre la *Epifanía*, sobre *Pentecostés*, sobre la *Pascua*<sup>30</sup>. Las de Gregorio de Nisa, menos afamadas, son también notables. Además de tres *Homilías sobre la Pascua* y una *sobre Pentecostés*, tenemos una breve homilía *sobre la Ascensión*, que luego aparece como una fiesta aparte, una *sobre el Bautismo de Cristo* y otra *sobre la*

---

<sup>28</sup> II, 12-14; P.G, XXXIX, 668-717.

<sup>29</sup> XIV; PRUCHE (Sources chrétiennes) 162-167; XXVII ; PRUCHE, 232-240.

<sup>30</sup> P.G., XXXVI, 312-452; 608-664.

*Navidad*<sup>31</sup>. Todos estos textos están llenos de interpretaciones simbólicas.

Occidente no es menos rico en este género. De Zenón, obispo de Verona a mediados del siglo IV, conservamos una serie de breves *tractatus* sobre la Pascua, que contienen datos tipológicos<sup>32</sup>. Gaudencio, obispo de Brescia en el siglo V, dejó también una serie de *Sermones sobre la Pascua*<sup>33</sup>. Las obras de San Agustín contienen varios sermones sobre las fiestas litúrgicas, en particular Pascua y Pentecostés. Por último, por citar sólo los nombres más importantes, tenemos de San León Magno una colección de homilías que comentan todo el año litúrgico<sup>34</sup>.

Además de las homilías, y sólo en lo que se refiere al tiempo pascual, hay que consultar también las *Cartas festivas* que los obispos de Alejandría enviaban a sus fieles al comienzo de la Cuaresma, y que son la forma primitiva de las cartas pastorales. Las más antiguas son las de san Atanasio<sup>35</sup>. Existe también una colección de san Cirilo de Alejandría<sup>36</sup>.

Este breve resumen nos da una idea de las principales fuentes del simbolismo litúrgico en los primeros siglos cristianos y a su vez, muestra el importante lugar que se concedió a esta enseñanza mistagógica, tanto en la catequesis como en la predica-

---

<sup>31</sup> *P.G.*, XLVI, 578-702; 1128-1149. Ver J. DANÉLOU, *Le mystère du culte dans les Homélies de saint Grégoire de Nysse*, Festgabe Casel.

<sup>32</sup> *P.L.*, XI, 500-508.

<sup>33</sup> *P.L.*, XX, 843-920.

<sup>34</sup> Texto y traducción de D. DOLLE, *Sources chrétiennes*, 1949 (en francés).

<sup>35</sup> *P.G.*, XXVI, 1360-1444.

<sup>36</sup> *P.G.*, LXXVII, 402-981.

ción. En efecto, la vida del cristianismo primitivo giraba en torno al culto. Éste no se concebía simplemente como un conjunto de ritos destinados a santificar la vida secular. Los sacramentos se consideraban los acontecimientos esenciales de la vida cristiana y de la vida en general, como una prolongación de las grandes obras de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento. En ellos se inaugura una nueva creación que introduce ya al cristiano en el Reino de Dios.

LIBRO PRIMERO  
**LOS SACRAMENTOS**

## CAPÍTULO I

---

# La preparación

Comenzaremos nuestro estudio de las grandes unidades litúrgicas con el bautismo. El bautismo inaugura la vida cristiana. Sabemos que en el siglo IV, el bautismo se realizaba generalmente en la noche del sábado al domingo de Pascua. Sin embargo, las ceremonias de bautismo comenzaban al inicio de la Cuaresma. Es entonces cuando los candidatos se inscribían e iniciaban la preparación inmediata. Hasta entonces, eran simplemente catecúmenos. Y sabemos que este periodo de preparación distante podía durar mucho tiempo. Los Padres protestaron a menudo contra los que aplazaban de este modo su entrada en la Iglesia. Desde el momento de su inscripción, al comienzo de la Cuaresma, los candidatos formaban un nuevo grupo, el de los φωτιζόμενοι “los que entran en la luz”. Las ceremonias de estos cuarenta días integraban un todo único, que el ritual de hoy combina en una sola ceremonia.

\* \* \*

Esta preparación se iniciaba con el rito de la inscripción. Así lo describe Egeria en su Diario de viaje: “Quien da su nombre lo da en vísperas de Cuaresma y un sacerdote anota todos los nombres. Al día siguiente, comienzo de Cuaresma, día en que comienzan las ocho semanas, se coloca una sede para el obispo en el centro de la iglesia principal, es decir, el *Martyrium*. A continuación, se hace pasar a los candidatos de uno en uno. Si son hombres, vienen con sus padrinos; si son mujeres con sus madrinas. Luego, sobre cada uno, el obispo interroga a los vecinos del candidato, diciendo: —¿Lleva una vida honesta? ¿Respeto a sus padres? ¿No es dado a la embriaguez o a la mentira? Si el candidato es declarado inocente por todos los que han sido interrogados en presencia de testigos, el obispo escribe su nombre de su puño y letra. Pero si se le acusa de algo, el obispo lo saca fuera, diciendo: *Que se enmiende y, cuando se haya amonestado que acceda al bautismo*” (*Per. Eth.* 45; PÉTRÉ, pp. 255-257).

Podemos ver en qué consiste la ceremonia: el candidato ha dado su nombre a un diácono la víspera; al día siguiente (el primer día de Cuaresma), se presenta acompañado de su padrino; se somete a una especie de escrutinio que permite cerciorarse de sus disposiciones<sup>1</sup>; y a continuación, el obispo lo inscribe oficialmente en los registros. El rito descrito por Egeria es el de Jerusalén. Es similar en Antioquía, como atestigua Teodoro de Mopsuestia: “Quien quiera acceder al santo Bautismo, que se presente a la Iglesia de Dios. Será recibido por el responsable, según la costumbre establecida de inscribir a los bautizados. Se

---

<sup>1</sup> Este examen se menciona ya en la *Tradicón Apostólica*, de Hipólito de Roma (2o; BOTTE, pp. 47-48). San Agustín explica excelentemente cómo debe hacerse (*De catech. rud.*, 9; P. L., XL, 316-317).

le interrogará sobre sus costumbres. Este oficio lo desempeñan, para los bautizados, los llamados garantes. El responsable de esto (encargado) escribe en el Libro de la Iglesia y añade el nombre del testigo a tu nombre en el Libro. Cuando se alega un caso, el acusado debe estar de pie. Te pondrás de pie con las manos extendidas en actitud de quien reza y mantendrás la mirada baja. Por esta razón, te despojarás de tu vestimenta exterior y permanecerás descalzo. Te colocarás sobre paños de piel” (*Hom. Cat.*, XII, 1; TONNEAU, 323)<sup>2</sup>.

El sentido literal de estos ritos es claro. Lo que nos interesa es la interpretación dada por los Padres. Para Teodoro de Mopsuestia, el examen que precede a la inscripción y en el que se discuten los títulos del candidato, significa que Satanás en ese momento “se esfuerza por alegar contra nosotros, con el pretexto de que no tenemos derecho a abandonar su dominio. Dice que por sucesión del primer miembro de nuestra raza le pertenecemos” (XII, 18). Contra él, “debemos apresurarnos a presentarnos ante el juez para establecer nuestros títulos y demostrar que en derecho no pertenecemos a Satanás desde el principio, sino a Dios que nos modeló a su imagen” (XII, 19)<sup>3</sup> Y Teodoro compara esta “tentación” con el momento en el que Satanás “intenta seducir a Cristo mediante sus artimañas y sus tentaciones” (XII, 22). La actitud misma del candidato es simbólica: está vestido con túnica blanca

<sup>2</sup> Ver una descripción paralela en PS.-DENYS, *Hier. Eccl.* 393 D- 396 A.

<sup>3</sup> La justificación de esta idea puede encontrarse en Pablo, cuando dice que en el bautismo Cristo destruye para nosotros el *chirographum mortis*, el derecho que Satanás reclama sobre nosotros (Col 2,14), pues ésta parece ser la primera introducción de ideas jurídicas en la teología del bautismo (J.-H. CREHAN, *Early christian baptism and the creed*, Londres 1948, p. 104). Véase CRISÓSTOMO, *Ho. Col.*, II, 3; P. G., LXII, 341 A).

y descalzo, “para mostrar la servidumbre en que el diablo lo tenía cautivo y provocar la piedad del juez” (XII, 24).

De entrada, esta interpretación revela uno de los temas de la teología bautismal, que es el conflicto con Satanás. Todos los ritos bautismales constituyen un drama en el que el candidato, que hasta entonces pertenecía al diablo, intentará escapar de él. Este drama comienza con la inscripción y sólo termina, como veremos, con el bautismo mismo. Hay que señalar también que Teodoro compara la prueba a la que se somete al candidato con la tentación de Adán, por un lado, y la de Cristo, por otro. Estamos ante una tipología bíblica. Quizás exista una relación entre la tentación de Cristo y la tentación de Adán en el *Evangelio según San Marcos*, donde Cristo es presentado como el Nuevo Adán dominando a las fieras y servido por los ángeles (Mc 1, 13)<sup>4</sup>. La tentación del candidato al bautismo es, a su vez, una participación en la tentación de Cristo. De este modo, él también se opone al primer Adán. Este paralelismo entre la escena del Paraíso y la del bautismo, con la vida de Cristo en medio de ellas, reaparecerá a lo largo de la catequesis del bautismo. Hay que señalar que el Evangelio de las tentaciones se sigue utilizando en la liturgia romana el primer domingo de Cuaresma. Esto debe interpretarse en relación con el hecho de que éste era el domingo de la inscripción.

Un detalle dado por Teodoro de Mopsuestia merece cierta atención. Durante el examen, en Siria, el candidato estaba de pie sobre un paño de piel. Este rasgo reaparecerá en el momento de la renuncia a Satán. También se encuentra en la liturgia

---

<sup>4</sup> Ver U. HOLZMEISTER, *Jesus lebte mit den wilden Tieren, Vom Wort des Lebens*, Festschrift Meinertz 1951, pp. 84-92.

africana<sup>5</sup>. Fue estudiado por Johannes Quasten<sup>6</sup>. Parece que el significado primitivo es el de penitencia. Prácticas similares se encuentran en los misterios de Eleusis. Teodoro indica este simbolismo. Sin embargo, el rito adquirió otro significado en relación con la interpretación de los ritos bautismales en un simbolismo adámico: los paños de pelo aparecían como figura de las “túnicas de piel” (Gn 3,21) con las que Adán fue vestido tras la caída y que significaban su pecaminosidad. A partir de ahora, el candidato pisoteará estas túnicas de piel. A esto es a lo que alude Teodoro, cuando habla de los pecados anteriores representados por las telas de piel.

Al examen seguía la inscripción propiamente dicha, que a su vez se explicaba simbólicamente. En su *Sermón contra los que retrasan su bautismo*, destinado precisamente a invitar a los catecúmenos a inscribirse, Gregorio de Nisa escribe: “Dadme vuestros nombres para que los inscriba con tinta. El Señor los grabará en tablas incorruptibles, escribiéndolos con su propio dedo, como escribió en el pasado la Ley de los hebreos” (*P.G.*, XLVI, 417 B). La inscripción visible en el registro de la Iglesia es figura de la inscripción en las tablas celestiales de los nombres de los elegidos<sup>7</sup>. Teodoro de Mopsuestia dedica toda una

---

<sup>5</sup> QUOLVULTDEUS, *De Symbolo ad Catech.*, I, I; *P. L.*, XL, 637.

<sup>6</sup> J. QUASTEN, *Theodor of Mopsuestia on the exorcism of cilicium*, *Harv. Théol. Rev.*, 1942, pp. 209-219.

<sup>7</sup> El concepto de las tablas celestiales donde están inscritos los nombres de los elegidos procede del Éxodo, 32,32. Es común en la Apocalíptica judía. Se encuentra en el Nuevo Testamento (Lc 10,20; Ap 3,5) y en la Apocalíptica cristiana (Ap. Pedro; R.O.C. 1910 p. 117). Sobre los orígenes de este concepto ver G. WINDENGREN, *The Ascension of the Apostle and the heavenly Book*, Upsala 1950.

homilía a comentar la *inscriptio*. En cuanto a Gregorio de Nisa, la inscripción en los registros es figura de la inscripción en la Iglesia celestial: “Vosotros que os presentáis para el bautismo, el que está designado para ello os inscribe en el Libro de la Iglesia, para que sepáis que desde ahora estáis inscritos en el cielo, donde vuestro garante tiene gran cuidado de enseñaros, porque eres forastero en esta ciudad y recién llegado, todo lo que pertenece a la vida en esta ciudad, para que os acostumbréis a ella” (XII, 16; TONNEAU, 348-349).

Así, el primer domingo del mes (Cuaresma), los candidatos eran examinados e inscritos. Los cuarenta días que siguen son un tiempo de retiro: “A partir de hoy —escribe Cirilo de Jerusalén— apártate de toda ocupación perversa. No pronuncies palabras indecorosas” (*P.G.*, XXXIII, 348 A). Antes bien, “levanta los ojos de tu alma y contempla los coros angélicos y al Señor del universo sentado en su trono, con su Hijo a su derecha y el Espíritu a su lado” (XXXIII, 357 A). Todo este tiempo debe dedicarse a la preparación para el bautismo: “Si se acercara el día de tu boda, dejando atrás todo lo demás, ¿no te dedicarías por entero a preparar la fiesta? Vas a consagrar tu alma a su Esposo celestial. ¿No dejarías estos bienes corporales para ganar los espirituales?” (XXXIII, 345 A). Por una parte, esta preparación consiste en fortalecer la fe contra los ataques del error: éste es el objetivo de la catequesis; por otra parte, es un tiempo de purificación en el que “hay que quitar toda herrumbre del alma para que sólo quede el metal auténtico” (357 A).

Durante este tiempo, los catecúmenos acudirán a la iglesia todos los días a la hora de Prima. Esta ceremonia diaria comienza con un exorcismo. Egeria nos dice: “La costumbre

aquí es que los que van a ser bautizados vienen todos los días durante la Cuaresma, y primero son exorcizados por los clérigos” (46; PÉTRÉ, p. 257). Cirilo de Jerusalén da indicaciones sobre cómo comportarse durante el exorcismo: “Durante el exorcismo, mientras los demás vienen a ser exorcizados, que los hombres estén con los hombres y las mujeres con las mujeres. Que los hombres se sienten y tengan algún libro útil en las manos: y que uno lea mientras el otro escucha. Que las muchachas, por su parte, se reúnan para cantar salmos o para leer, pero esto en voz baja, de modo que los labios hablen bien, pero el sonido no llegue a los oídos de los demás” (XXXIII, 356 A-B).

En cuanto al significado de los exorcismos, Cirilo lo explica detalladamente. Por un lado, son expresión del conflicto que se desarrolla en el alma de los fieles entre Cristo y Satanás<sup>8</sup>. Éste hace un esfuerzo supremo para mantener el alma en su poder. El proceso que Teodoro nos mostró, que se inició durante la inscripción, continúa durante la preparación. “La serpiente está al borde del camino, acechando a los que pasan, escribe Cirilo. Vigila para que no te muerda por infidelidad. Observa con sus ojos a los que están salvándose y busca a quién devorar. Vas al Padre de los espíritus, pero pasas junto a la serpiente. ¿Cómo superarla? Calza tus pies con el evangelio de la paz, para que si te muerde, no te haga daño. Si ves que te viene a la mente un mal pensamiento, debes saber que es la serpiente del mal la que te tiende una trampa. Guarda tu alma para que no pueda apoderarse de ella” (XXXIII, 361 A-B).

---

<sup>8</sup> Ver A. DONDEYNE, “La discipline des scrutins dans l’Église latine avant Charlemagne”, *Rev. Hist. Eccl.*, 1932, pp. 14-18.

Esta es una prueba más de la importancia de la lucha con Satanás en los ritos bautismales. Sin embargo, el tema de Satanás bloqueando el camino hacia Dios, que debe ser vencido para llegar a Él, se encuentra en otros lugares además de los ritos bautismales.

La pila bautismal aparece en particular relación con el martirio. Así, en un éxtasis, Perpetua ve “en la escalera que sube al cielo, un dragón tendido de extraordinaria grandeza que ponía trampas a los que subían”<sup>9</sup>. Carl-Martin Edsman señaló el paralelismo entre los ritos bautismales y la teología del martirio<sup>10</sup>. Lo veremos más de una vez. De forma más general, se representa al demonio intentando bloquear el camino al cielo de las almas de los muertos. San Antonio, en una visión, vio “un ser gigantesco, que llegaba hasta el cielo, extendiendo las manos, impidiendo que las almas subieran. Comprendió que se trataba del Enemigo”<sup>11</sup>. M. Quasten ha mostrado el lugar de este concepto en la antigua liturgia funeraria<sup>12</sup>. El propósito mismo del rito del exorcismo es liberar gradualmente el alma del dominio del demonio. Cirilo escribe: “Recibid con celo los exorcismos, ya sean insuflaciones o imprecaciones. Es salvador para ti. Piensa que eres un oro adulterado o falso. Nosotros buscamos oro puro. El oro no puede purificarse de sus aleaciones sin fuego, así tampoco el alma puede ser purificada sin exorcismos, que son las palabras divinas, escogidas de las Sagradas Escrituras. Así como los fundidores de oro, so-

---

<sup>9</sup> *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, IV, 3. Ver F.-J. DOELGER, *Das Martyrium als Kampf gegen die Dämonen*. Ant. und Christ., III, 3, p. 177 sqq.

<sup>10</sup> C.-M. EDSMAN, *Le Baptême de feu*, pp. 42-47.

<sup>11</sup> SAINT ATHANASE, *Vie de saint Antoine*, 66.

<sup>12</sup> J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie*, Miscell. Mercati, I, pp. 385-396.

plando sobre el fuego, hacen que el oro escondido en su escoria se hinche, así los exorcismos, expulsando el miedo por el Espíritu (pneuma) de Dios y haciendo que el alma hierba en el cuerpo como en su escoria, ahuyentan al demonio enemigo y dejan sólo la esperanza de la vida eterna” (XXXIII, 349-A.B)<sup>13</sup>.

Al exorcismo, le seguía cada mañana la catequesis: Egeria escribe: “El púlpito del obispo se coloca inmediatamente en el *Martyrium*<sup>14</sup> y todos los que van a ser bautizados se sientan en círculo alrededor del obispo, tanto hombres como mujeres, así como los padrinos y madrinas y todos los que deseen escuchar, siempre que sean cristianos. Comenzando por el Génesis, el obispo, durante estos cuarenta días, recorre todas las Escrituras explicando primero el sentido literal y luego el espiritual: es lo que se llama catequesis. Al cabo de cinco semanas de instrucción, reciben el símbolo, cuya doctrina, como la de todas las Escrituras, se les explica frase por frase, primero en sentido literal, luego en sentido espiritual” (46; PÉTRÉ, 257-259). Son estas catequesis de las que tenemos la suerte de disponer de una serie de Cirilo de Jerusalén<sup>15</sup>. Estas catequesis terminaban el domingo anterior a Pascua con la *redditio symboli*<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Ver F.-J. DOELGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909.

<sup>14</sup> En Jerusalén, el *Martyrium* era la iglesia principal construida sobre la cisterna donde se habían encontrado los instrumentos de la Pasión. Ver VINCENT-ABEL, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie, et d'histoire*, II, pp. 189-194.

<sup>15</sup> Ver también las *Homilias catequéticas*, de TEODORO DE MOPSUESTIA y el *De catechizandis rudibus*, de san AGUSTÍN.

<sup>16</sup> Cuando se estableció el uso de una *traditio* y una *redditio* para la oración dominical, las de la entrega del símbolo se adelantaron un domingo. Ver DONDEYNE, « La discipline scrutins », *Rev Hist Eccl*, 1932, pp. 14-15.

El sentido de la catequesis lo aclara Cirilo: “No penséis que son sermones ordinarios. Estos son buenos. Y aunque los descuidamos hoy, puede que los oigamos mañana. Por otra parte, si hoy descuidáis la enseñanza sobre el bautismo de regeneración, ¿cuándo la volveréis a encontrar? Este es el tiempo de plantar árboles. Si descuidamos la pala y la excavación, ¿cuándo se podrá plantar bien lo que antes estaba mal plantado? La catequesis es un edificio. Si descuidamos cavar los cimientos, si dejamos agujeros y el edificio está desvencijado, ¿de qué servirá todo el trabajo posterior?” (XXXIII, 352, A-B). La catequesis es el momento en que se ponen los cimientos de la fe y se completa la purificación del alma.

En cuanto a la *redditio symboli*, Teodoro de Mopsuestia la veía como la contrapartida de los exorcismos. Estos liberaban el alma de la esclavitud de Satanás. “Al recitar el Credo, se contraen con Dios, por medio del pontífice, compromisos y un pacto para perseverar en la caridad hacia la naturaleza divina” (XIII, I; TONNEAU, p. 369). Observamos que el doble aspecto de la lucha con Satanás y la conversión a Cristo se encontrará a lo largo de toda la liturgia bautismal, la cual es enteramente un misterio de muerte y resurrección. Los ritos preparatorios ya están marcados por este carácter.

El último rito de preparación al bautismo tiene lugar durante la vigilia del sábado al domingo de Pascua. Consiste en la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo. El rito forma parte de las ceremonias preparatorias, no obstante, ya se integra en parte de la liturgia de la noche de Pascua. Así también lo comenta Cirilo de Jerusalén en la primera de sus *Catequesis Mistagógicas*. Nosotros lo encontramos en todos los autores y en todas las Igle-

sias, en Jerusalén y Milán, en Antioquía y Roma. Sus orígenes son antiguos. Ya se menciona en los escritos de Tertuliano<sup>17</sup>.

Parece estar directamente relacionado con la abjuración de la idolatría. En este sentido, debió aparecer, no en el judeocristianismo, donde no habría tenido sentido, sino en el cristianismo de la misión. Esto explica que las imágenes que contiene estén más estrechamente vinculadas al mundo pagano que al judaísmo.

La renuncia a Satanás es descrita así por Cirilo de Jerusalén: “Primero habéis entrado en el vestíbulo del baptisterio y, de pie mirando hacia el oeste (occidente), se os ha ordenado extender la mano. Y renunciasteis a Satanás como si estuviera presente, diciendo: Renuncio a ti, Satanás, y a toda tu pompa y a todo tu culto” (XXXIII, 1068-1069). La fórmula de Teodoro de Mopsuestia es similar: “De nuevo, os habéis puesto de pie sobre los cilicios, descalzos, habiéndoos quitado la vestidura exterior y con las manos extendidas hacia Dios como en actitud de oración. Luego os arrodilláis, pero mantenéis el resto del cuerpo erguido y decís: Yo renuncio a Satanás, a todos sus ángeles, a todas sus obras, a todo su culto, a toda su vanidad y a todo error secular, y hago voto de ser bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (XIII, Introducción; TONNEAU, 367).

Cirilo explica por qué la renuncia a Satán tiene lugar con el cuerpo vuelto hacia Occidente: “Quiero explicaros por qué estáis de pie mirando hacia Occidente. Puesto que Occidente es la región de las tinieblas visibles y Satanás, habiendo recibido por suerte las tinieblas, tiene su imperio en ellas, así, volvién-

---

<sup>17</sup> *De Corona*, 13; *De Spect.*, 4; *De Anima*, 35. Para este último ver la edición de J.-H. WASZINK, 1947, p. 414,

doos simbólicamente hacia Occidente, renunciáis a este tirano tenebroso y oscuro” (XXXIII, 1069 A<sup>18</sup>). Este simbolismo se remonta al mundo precristiano. Los antiguos griegos situaban las puertas del Hades en Occidente, donde se pone el sol<sup>19</sup>. Lo encontramos con frecuencia en los Padres de la Iglesia. Gregorio de Nisa ve en Occidente “el lugar donde habita el poder de las tinieblas” (XLIV, 984 A)<sup>20</sup>. San Hilario comenta el versículo del Salmo LXVII: “Ascendit super occasum”, como la victoria de Cristo sobre el poder de las tinieblas (*P. L.*, IX, 446 B)<sup>21</sup>.

Lo más importante es la fórmula misma de la renuncia. Aparece como “la ruptura del antiguo pacto con el Hades” (XXXIII, 1073 B). En adelante, el alma ya no teme “al cruel tirano” que la tenía en su poder. “Cristo ha destruido su poder, aboliendo la muerte con su muerte, de modo que estoy definitivamente alejado de su imperio” (XXXIII, 1069 A). Estamos en el umbral del acto decisivo por el que se realizará la liberación del alma. También aquí, Teodoro de Mopsuestia insiste en este aspecto: “Puesto que el demonio, a quien has obedecido, comenzando por los jefes de tu raza, ha sido la causa de muchos males para ti, debes prometerte apartarte de él. En el pasado, aunque hubieras querido, no habrías podido; pero puesto que, gracias a los exorcismos, la sentencia divina

<sup>18</sup> Lo mismo en PSEUDO-DENYS, *Hier. Eccles.*, 401 A.

<sup>19</sup> CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Anciens*, 1942, p. 39 sqq.

<sup>20</sup> Ver también EUSEBIO, *P. G.*, XXIII, 720 A; GREGORIO DE NISA, *P. G.*, XLIV, 798 C; ATANASIO, *P. G.*, XVII, 294 B.

<sup>21</sup> Ver F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, Münster 1919, pp. 33-49; A. RUSCH, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, 1941, pp. 8-10.

os ha prometido la liberación, puedes decir: ‘Renuncio a Satanás’, indicando a la vez la asociación anterior que tenías con él y el hecho de que te alejas de él” (XIII,5; TONNEAU, p. 375). El gesto de extender la mano (Cirilo) o las manos (Teodoro) subraya el carácter de la renuncia. En la antigüedad, era el gesto que acompañaba a una promesa solemne hecha con juramento, o a su denuncia. Expresaba la denuncia por parte del candidato del pacto que le unió a Satanás como consecuencia del pecado de Adán<sup>22</sup>.

Algunas liturgias añaden “sus ángeles” a Satán, como San Basilio (*Tratado sobre el Espíritu Santo*, 27; PRUCHE, p. 234). Asimismo, Teodoro de Mopsuestia añade este comentario: “Esos ángeles no son los demonios, sino hombres sometidos a Satanás, de los que él hace sus instrumentos y utiliza para abatir a otros” (XIII, 7). Teodoro enumera estos ángeles: son “los que se aplican a la sabiduría profana y hacen penetrar en el mundo el error del paganismo”; son “los poetas que con sus fábulas aumentan la idolatría”; son también los jefes de las herejías, Mani, Marción, Valentín, Pablo de Samósata, Arrio, Apolinar, que, bajo el nombre de Cristo, introdujeron sus vicios” (XIII, 8).

A continuación, viene “la pompa, el servicio y las obras de Satanás”. La primera expresión es la más difícil. Su discusión es actual. La expresión *pompa diaboli* significa propiamente adoración de ídolos, como atestigua Tertuliano (*De Corona*, 13). Pero, ¿desde qué punto de vista se contempla este culto? El padre Hugo Rahner ve la pompa como el cortejo de los demonios, la palabra designaría así a personas. La adición de *angeli* en la

---

<sup>22</sup> F. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, pp. 118-119; J.-H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed*, pp. 96-110.

liturgia siria va en este sentido<sup>23</sup>. Pero J.H. Waszink, siguiendo a P. Labriolle sostiene que el sentido primigenio designa las manifestaciones del culto pagano, en particular las procesiones y los juegos, y que el término *pompa* señala las cosas<sup>24</sup>. Es esta noción la que parece más primitiva; es el sentido personal el que constituye una explicación, vinculada a la concepción bíblica y patrística del culto de los ídolos como culto a Satanás.

Esta es la interpretación que encontramos en Cirilo de Jerusalén: “La pompa de Satanás es la pasión por el teatro, las carreras de caballos en el hipódromo, los juegos circenses y toda vanidad de este tipo. De igual modo las cosas que suelen exhibirse en las fiestas de los ídolos, la carne, el pan u otras cosas profanadas por la invocación de demonios impuros. Estos alimentos, que forman parte de la pompa de Satanás, son puros en sí mismos, pero contaminados por la invocación de demonios”. (XXXIII, 1072 A). Esto nos recuerda la antigua cuestión de los *idolotitas*, que ya se discutía en la época de los Apóstoles.

Cabe señalar que los espectáculos del teatro, el hipódromo y el circo forman parte de la *pompa diaboli* en la medida en que incluyen actos culturales que los convierten en manifestaciones de idolatría. Esto es lo que encontramos, por ejemplo, en el *De Spectaculis* de Tertuliano. Pero a medida que la idolatría va retrocediendo, el énfasis recae en la inmoralidad de los espectáculos. Esto ya es evidente en Teodoro de Mopsuestia: “Lo que se llama la seducción de Satanás es el teatro, el circo, el estadio, los combates atléticos, las canciones, los órganos hidráulicos, las danzas, que el diablo siembra en el mundo, para, bajo apariencia de

<sup>23</sup> *Pompa diaboli*, Zeitschr. Kath. Theol., 1931, p. 239 sqq.

<sup>24</sup> *Pompa diaboli*, Vigiliae christianae, 1947, I, p. 13 sqq.

diversiones, incitar a las almas a su ruina. Quien participa en el sacramento del Nuevo Testamento, debe alejarse de todo esto” (XIII, 12). El aspecto de la inmoralidad estaba ya asociado al de la idolatría en los Padres más antiguos. Así Cirilo, refiriéndose a las pompas de Satanás, hablaba de “la locura del teatro, donde se va a ver las pantomimas llenas de impropiedades y las danzas locas de los hombres afeminados” (XXXIII, 1069 C).

En cuanto al “culto de Satanás”, tanto para Cirilo como para Teodoro se trata de toda la gama de prácticas idolátricas y supersticiosas. Para Cirilo, “el culto al diablo es la oración en los santuarios, los honores tributados a los ídolos, como encender lámparas y quemar perfumes cerca de fuentes o ríos, como hacen algunos que, engañados por sueños o demonios, se sumergen en sus aguas, pensando que encontrarán cura para sus enfermedades. También existen los augurios, la adivinación y los signos, amuletos, placas grabadas y prácticas mágicas” (XXXIII, 1073 A). Teodoro ofrece una lista paralela, añadiendo la astrología (XIII, 10). Sabemos que, incluso después del establecimiento del cristianismo, tales prohibiciones no fueron en vano. El *Código Teodosiano*, a finales del siglo IV, sigue prohibiendo “ofrecer perfumes a los Penates, encender lámparas y colgar guirnaldas alrededor de sus altares” (XVI, 10, 201)<sup>25</sup>.

\* \* \*

A la abjuración de Satanás y de sus pompas, a la *apotaxis*, corresponde la adhesión a Cristo, la *syntaxis*. Volvamos al texto de San Cirilo: “Cuando hayas renunciado a Satanás y roto el antiguo

---

<sup>25</sup> Ver A. J. FESTUGIÈRE, *Le Monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, pp. 40-41.

pacto con el Hades, entonces se abre ante ti el Paraíso de Dios, el que Él plantó en Oriente y del que nuestro primer padre fue expulsado por desobediencia. Y el símbolo de esto es que te estás volviendo de Occidente a Oriente, que es la región de la luz. Entonces se os dijo, diréis: Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo y en el único bautismo de penitencia” (XXXIII, 1073 B).

Teodoro de Mopsuestia indica un rito similar, sin precisar que el catecúmeno se vuelve hacia Oriente, pero mostrándolo “con una rodilla en tierra, mirando al cielo, y las manos extendidas” (XIII, 1)<sup>26</sup>.

La profesión en dirección a Oriente se opone a la abjuración mirando hacia Occidente. El rito se encuentra en la liturgia bautismal de Milán: “Te has vuelto hacia Oriente. Quien renuncia al demonio se vuelve hacia Cristo. Le mira cara a cara” (*De Myst.*, 7; BOTTE, p. 109). Sabemos que esta “orientación” de la oración se encuentra en otros lugares además de la liturgia bautismal. Es una costumbre general volverse hacia Oriente para rezar. San Basilio la coloca entre las tradiciones más antiguas de la Iglesia (*De Spir. Sancto*, 27; PRUCHE, 233). La dirección de Oriente se indicaba en los lugares de oración e incluso en las casas particulares mediante una cruz pintada en la pared<sup>27</sup>. La oración hacia Oriente aparece sobre todo en el momento del martirio. Perpetua vio a cuatro ángeles que la llevaban hacia Oriente después de su muerte (*Passio Perp.*, XI, 2). La costumbre de volverse hacia Oriente en el momento de la muerte se repite.

<sup>26</sup> Pero PSEUDO-DENYS menciona Oriente, lo que demuestra que el rito existía en Antioquía (*Hier. Eccl.*, 400 A)

<sup>27</sup> E. PETERSON, *La croce et la preghiera verso l'Oriente*, *Ephem. Liturg.*, LIX, 1945, p. 525 sqq; J. DANÉLOU, *Origène*, pp. 42-44.

Macrina, hermana de San Basilio, en el momento de su muerte, conversaba con su celestial Esposo, en quien tenía fijos los ojos, pues su lecho estaba orientado hacia Oriente (*P.G.*, XLVI, 984 B). Y Juan Mosco cuenta la historia de un pobre hombre retenido por ladrones y que pide ser ahorcado vuelto hacia Oriente (*Pré Spirituel*, 72). El simbolismo del rito ha dado lugar a discusiones. F.J. Dölger había pensado que se trataba de una costumbre inspirada en la costumbre pagana de rezar en la dirección del sol naciente<sup>28</sup>. Pero Erik Peterson parece haber establecido que la costumbre está vinculada a las controversias entre judíos y cristianos sobre el lugar donde aparecerá el Mesías al final de los tiempos. La oración hacia Oriente habrá designado así al cristianismo por oposición a la oración hacia Jerusalén entre los judíos y más tarde a la *Alqibla* u oración hacia La Meca entre los musulmanes. En otras palabras, su importancia para distinguir los tres grandes monoteísmos del antiguo Oriente<sup>29</sup>. El significado escatológico de este rito también aparece aquí; se corresponde bien con lo que hemos dicho sobre su presencia con los que van a morir. Esperan que Cristo venga a buscarlos.

Varios textos indican este significado escatológico. Puede tener su punto de partida en San Mateo: “como la luz viene de oriente y así aparecerá el Hijo del Hombre” (XXIV, 27). La *Didascalia de Addai* lo vincula explícitamente a este texto: “los apóstoles han decretado que hay que rezar hacia el Oriente porque, como la luz aparece en el este y brilla hasta el oeste, así será la venida del

<sup>28</sup> Tertuliano cuenta que algunos acusaban a los cristianos de adorar al sol por esta costumbre (*Apol.* XVI, 9).

<sup>29</sup> E. PERTERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der Jüdischen Gebetsrichtung*, *Theo. Zeitschr.*, 1947, p. I sqq; J. DOELGER, *Sol Salutis*, pp. 220-258.

Hijo del Hombre”. Este aspecto escatológico se manifiesta claramente en este pasaje del Metodio de Olimpia: “Desde el cielo, oh Vírgenes, se oye el sonido de una voz que despierta los muertos: se oyó hacia el esposo, dijo, debemos ir todas de prisa vestidas con nuestros vestidos blancos, nuestras lámparas en las manos, hacia Oriente” (*Symp.* II. BONWETSCH, p. 132).

Pero este significado primitivo, vinculado a las expectativas escatológicas del cristianismo primitivo, se ha desvanecido. Oriente se refiere a menudo sólo a Cristo. Este simbolismo se remonta a *Za* 6, 12: “Oriente es su nombre”. Esta es la explicación que encontramos en San Ambrosio para el rito bautismal: “Te has vuelto hacia Oriente. El que renuncia al demonio se vuelve hacia oriente (Cristo) y lo mira de cara”. Este es el sentido que presenta la antifona de la liturgia romana: *O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae, veni ad illuminandos sedentes in tenebris et umbra mortis*. Gregorio de Nisa lo explica en este pasaje de la siguiente manera: “El gran día (de la vida eterna) ya no estará iluminado por el sol visible, sino por la luz verdadera, el sol de justicia que los profetas llaman Oriente porque ya no está oculto por el sol poniente” (*P.G.*, XLIV, 505 A). En efecto, San Juan había dicho que en la nueva Jerusalén “ya no habrá necesidad del sol, pues el Señor Dios será su luz” (*Ap* 22,5). Así pues, Cristo aparece como el sol eternamente naciente de la Segunda Creación<sup>30</sup>. Pero en el siglo IV, el simbolismo más frecuente era otro. La oración hacia Oriente está vinculada a temas paradisiacos. En efecto, el Génesis dice que “el Paraíso estaba plantado en Oriente” (*Gn* 2,8). Volverse hacia Oriente es una expresión de nostalgia del Paraíso. Esta es la razón

---

<sup>30</sup> Ver TERTULIANO, *Adv. Val.*, 3: “El Espíritu Santo ama el oriente, que es figura de Cristo”; GREGORIO DE NISA, *P. G.*, XLIV, 984 A; XLIV, 798 C.

que da San Basilio: “Es en virtud de una tradición no escrita que nos volvemos hacia Oriente para rezar. Pero pocos sabemos que buscamos así la antigua patria, el Paraíso que Dios plantó en el Edén, en Oriente” (*De Spir. Sancto*, 27; PRUCHE p. 236). Del mismo modo, las *Constituciones Apostólicas* nos muestran este uso en la liturgia eucarística: “Todos, puestos en pie habiendo estado y estando hacia Oriente, después de la despedida de los catecúmenos, oren a Dios que ascendió al cielo desde el cielo para recordar la antigua morada del Paraíso plantado en Oriente, de donde cayó el primer hombre” (II, 57; FUNK, p. 162). San Gregorio de Nisa profundiza este simbolismo: “Como si Adán viviera en nosotros, cada vez que nos volvemos hacia Oriente —no es que Dios se ponga para ser contemplado sólo allí, sino porque nuestra primera patria, el Paraíso, de la que hemos caído, estaba a Oriente— es con razón que decimos, como el hijo pródigo: Perdona nuestras ofensas” (*P.G.*, XLIV, 1184 B-D).

Ahora bien, hay que remarcar que éste sea el simbolismo que nos da Cirilo de Jerusalén, a propósito del rito bautismal: “Cuando renuncias a Satanás, se te abre el Paraíso de Dios, aquel que plantó en Oriente y del que nuestro primer padre fue expulsado a causa de su desobediencia. Y el símbolo de esto es que te vuelves de Occidente a Oriente”. A este respecto, señalamos una vez más la importancia del simbolismo del paraíso en los ritos del bautismo. A diferencia de Adán, que cayó bajo la dominación de Satán y fue expulsado del Paraíso, el catecúmeno aparece como liberado por el Nuevo Adán de la dominación de Satán y reintroducido al Paraíso. Toda una teología del bautismo como liberación del pecado original queda así inscrita en los ritos.

Volviéndose hacia Oriente, el catecúmeno pronuncia su compromiso con Cristo. Después de la denuncia oficial del pac-

to hecho por Adán con Satanás, este compromiso constituye el acto oficial de alianza con Cristo<sup>31</sup>. La palabra *alianza* (συνθήκη) se utiliza a menudo para designarlo<sup>32</sup>. Al igual que la renuncia, este acto iba acompañado de un gesto de la mano o manos extendidas, como atestiguan Teodoro (XIII, 1) y Pseudo-Dionisio (401 A-B). Sin embargo, Teodoro interpreta este gesto como una súplica más que como un compromiso. Cirilo declara que habló extensamente de la fórmula de este compromiso en sus catequesis. De hecho, es todo el contenido de la fe cristiana lo que se resume y a lo que se adhiere el nuevo cristiano.

No es necesario insistir en esto<sup>33</sup>. Como aclara Teodoro de Mopsuestia, la adhesión a Cristo es, en sentido estricto, el acto de fe requerido para el bautismo: “Invisible es la naturaleza divina, y la fe se exige a quien se presenta y promete permanecer firmemente familiarizado con ella de ahora en adelante. Invisibles son también los bienes que nos prepara en el cielo y en los que, por tanto, debemos creer” (XIII, 13-14)<sup>34</sup>.

\* \* \*

<sup>31</sup> Ver J.-H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed*, p. 95-110.

<sup>32</sup> ORÍGENES, *Exh. Martyr.*, 17; KÆTSCHAU, 16; GREG. NAZ., *Or.*, XL, 8; P. G., XXXVI, 368 B.

<sup>33</sup> Ver DE GHELLINCK, *Recherches sur le symbole des Apôtres*, Patristique et Moyen Age, I, p. 25 sqq.; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 30 sqq.; Oscar CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*.

<sup>34</sup> Esta adhesión a Cristo, que es tanto una profesión de fe como un compromiso de vida, parece haber sido muy importante en el cristianismo antiguo. Esto es lo que significa la palabra ἐπερώτημα en el famoso texto bautismal de 1 Pe III,21. Sobre este texto, véase E.-G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, pp. 205-206; B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, pp. 173-201; J.-H. CREHAN, *loc. cit.* pp. 10-12.

Con la renuncia y la profesión, la preparación al bautismo llega a su fin, en el umbral de la noche pascual. A través de sus diferentes momentos, ha estado animada por un único movimiento, que culmina en el rito solemne que acabamos de describir. En adelante, el aspirante al bautismo, tras haber profesado oficialmente su voluntad de abandonar la idolatría y su entrega a Cristo, puede recibir el sacramento. Pero esta larga preparación atestigua la naturaleza personal del acto que se realiza. Nada más lejos del espíritu del cristianismo primitivo que una concepción mágica de la acción sacramental. La conversión sincera y total es la condición requerida para la recepción del sacramento.

Este libro está dedicado a explicar el significado de los ritos sacramentales y, más en general, del culto cristiano. Su objetivo no es simplemente satisfacer nuestra curiosidad, sino ofrecer una importante luz a la pastoral litúrgica. Si no se comprenden los ritos de los sacramentos, estos aparecen a menudo a los fieles como artificiales y a veces incluso desconcertantes. Sólo adentrándonos en su significado se les puede devolver su valor.

En la Iglesia primitiva la explicación de los misterios era un capítulo importante de la formación de los fieles. El libro del profesor Danielou se basa esencialmente en la enseñanza de los primeros siglos cristianos. Se trata, pues, del simbolismo del culto cristiano según los Padres de la Iglesia. El libro estudia sucesivamente el simbolismo de los tres sacramentos principales: bautismo, confirmación, eucaristía; después el de la semana y el del año litúrgico. Además ofrece una aclaración sobre los principios en los que se basan. Este simbolismo no se deja al capricho de cada cual, sino que expresa una tradición común que se remonta a la época apostólica. Y lo que llama la atención de esta tradición es su carácter bíblico, tanto si leemos las catequesis sacramentales como si observamos las pinturas de las catacumbas. Estas figuras sacramentales son Adán en el Paraíso, Noé en el Arca y Moisés cruzando el Mar Rojo.