

VARIA PATRISTICA

I

«LOS SALTOS DEL VERBO»

UNA INTERPRETACIÓN PATRÍSTICA DE CANT. 2,8

La figura exegética de «los saltos del Verbo» que constituye el objeto del presente estudio, es de tradición muy venerable, pues aparece ya en la exégesis más primitiva de la Iglesia, y aunque sus testimonios no sean muy numerosos, se mantiene con constancia notable durante toda la época patristica y es heredada por la primera literatura bíblica medieval.

Todos los exégetas que hacen uso de la figura, la emplean a propósito de Cant. 2,8, donde la esposa del Cantar de los Cantares deja oír su voz al alegrarse por la próxima llegada del esposo que va a visitarla. El amor no permite andar al esposo. Le obliga a saltar por los montes, lo hace brincar por los collados. Esta idea se desarrolla más en el versículo 9, donde la esposa añade: «El amado semeja a una gacela o a un joven ciervo». El hecho de que el esposo tenga que saltar por los montes para ir a ver a su amada se explica por la razón de que él vive en una ciudad situada en un lugar elevado, hacia donde la esposa tendrá que subir en el día de los desposorios (Cant. 3,6).

En el símil del esposo saltando por los montes no tenemos una imagen que pueda llamarse única o extraordinaria en el mundo de las imágenes bíblicas. El salmista alaba a Dios porque hace semejantes sus pies a los de las ciervas y le permite así correr a los lugares altos y mantenerse firme en ellos (salmo 17, 34; cf. 2 Reg. 22, 34; Habac. 3, 19).

Dios mismo es descrito como un esposo que sale de su cámara nupcial, gozoso cual héroe que se dispone a realizar su carrera, como el astro brillante del sol recorre su curso (salmo 18, 5-7).

Precisamente estas palabras del salmo le sirven más de una vez a san Ambrosio para ilustrar el pasaje de Cant. 2,8. En el libro segundo *De interpellatione Iob et David* escribe el santo obispo de Milán: «Ille non est passus se ab aliis excitari (cf. Cant. 2,7), qui sponte properabat; egressus de thalamo exsultabat ut gigas ad currendam viam (salmo 18, 6). Vidit eum sponsa, et vocem venientis audivit, subitoque conversa ait: Ecce hic advenit saliens super montes, transiliens super colles (Cant. 2, 8). Maiores enim salit, minores transilit, ne piaie festinationis impedimenta patiatur»¹. En el contexto de la citación del comentario *In psalmum CXVIII*, que consideraremos detenidamente más adelante, dice el mismo san Ambrosio: «Proba mihi, David, salientem, proba currentem; tu enim dixisti: Exsultavit tamquam gigas ad currendam viam; a summo caelo egressio eius et occursus eius usque ad summum eius, nec est qui se abscondat a calore eius (salmo 18, 6-7). Ergo et nunc salit et nunc currit de corde patris super sanctos suos, de oriente super occidentem, de septentrione super meridiem. Ipse est qui ascendit super occasum, ipse super caelos caelorum ad orientem (salmo 67, 5 y 34); ipse ascendit super montes, ipse super colles» (cf. Cant. 2, 8)². Dependiendo bastante evidentemente de Ambrosio, san Gregorio Magno añade también al pasaje en que trata de Cant. 2, 8, y que más adelante hemos de estudiar, las siguientes palabras: «Ecce ut post se currere faceret, quosdam pro nobis saltus manifestata per carnem veritas dedit, quia exsultavit ut gigas ad currendam viam suam, ut nos ei diceremus: Trahe nos post te . . . » (Cant. 1, 3)³.

Como se ve, san Ambrosio, y lo mismo hacen otros Padres de la Iglesia, aplican la imagen del curso del sol a la obra redentora de nuestro Señor Jesucristo, el cual, por su parte, describe igualmente su historia de redentor como una gran carrera de salida del Padre para venir a este mundo, y de vuelta al Padre dejado ya el mundo (Juan 16,28). Este ciclo divino aparece bellamente expresado por el mismo san Ambrosio en el himno «Intende qui regis Israel», en el que otra vez el santo doctor juega con las palabras del salmo 18:

¹ II (IV), 1, 3: ed. Schenkl, CSEL, 32, 2 (Viena, 1897), p. 269.

² Cf. nota 9.

³ Cf. nota 14. Haimón (infra) cita también el salmo 18, 6, en su contexto.

Procedat e thalamo suo
pudoris aula regia,
gemina gigas substantiae
alacris ut currat viam.

Egressus eius a patre,
regressus eius ad patrem,
excursus usque ad inferos,
recursus ad sedem dei»⁴.

Mas en este ciclo poéticamente resumido «egressus - regressus» o «excursus - recursus» quedan solamente indicados el punto de partida y la meta, los dos extremos: la salida del Padre y el regreso al Padre. En cambio, el versículo 8 de Cant. 2 da pie a san Ambrosio y a otros exégetas de la Iglesia antigua, antes y después de él, a especificar los momentos capitales de la carrera redentora del Verbo hecho carne, digamos saltos, ya que se trata de la aplicación de la figura brindada por el sagrado epitalamio, del esposo que va saltando, cual joven ciervo, como de monte en monte, para ir al encuentro de su esposa, que es la Iglesia.

El primer testimonio de esta interpretación es san Hipólito. Más o menos dos siglos después de Hipólito de Roma volvemos a hallar la misma interpretación exegetica dos veces en san Ambrosio de Milán. Igualmente con una ditancia de casi dos siglos la reproduce san Gregorio Magno. Las palabras del Papa son copiadas por su secretario Paterio, y más tarde por san Beda el Venerable, y ya más entrada la Edad Media inspiran al pseudo-Casiodoro.

* * *

Antes de entrar en el examen de los pasajes en cuestión de estos antiguos escritores eclesiásticos, conviene considerar el texto bíblico en que se basan sus interpretaciones.

Hipólito hace su comentario sobre las siguientes palabras bíblicas: «He aquí a mi hermano que viene saltando (o «que salta»); viene saltando por las montañas (o «saltando las montañas») y saltando por los collados». En la versión grusínica de Hipólito,

⁴ Estrofas 5 y 6. G. M. DREVES, *Hymnographi Latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*. 2. Folge [BLUME-DREVES, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 50 (Leipzig, 1907)], p. 14.

el texto bíblico es como sigue: «He aquí, mi sobrino vino puntualmente con saltos y llegó»; «vino puntualmente saltando por las cumbres de las montañas, por los collados».

San Ambrosio, en el comentario *In Ps. 118*, presenta el siguiente texto de Cant. 2, 8: «Vox consobrini mei; ecce hic advenit saliens super montes, transiliens super colles». En *De Isaac vel anima* cita el Cantar de los Cantares diciendo: «Saliens venit, saliens super montes, transiliens super colles».

Los autores posteriores dependen de la Vulgata: «Ecce iste venit saliens in montibus, transiliens colles».

El texto bíblico de Ambrosio queda confirmado por otras citas que en varios lugares de sus obras hace el mismo santo doctor⁵, y corresponde al texto que usa Hipólito, concordando ambos con los LXX, mejor que la Vulgata, la cual omite la preposición ἐπί, que Ambrosio traduce por «super». Ἀδελφιδού aparece en la Vulgata traducido por «dilecti»; Ambrosio dice «consobrini» o «fratris», como Hipólito. Mas estas variantes no tienen importancia para la interpretación teológica del texto.

* * *

El original griego del Comentario al Cantar de los Cantares de Hipólito se ha perdido; sólo lo han conservado tres antiguas traducciones: eslava la una, grusínica la otra, y siríaca la tercera. Los textos reproducidos a continuación son traducciones de la edición alemana de G. Nathanael Bonwetsch.

Versión eslava: «¡Oh la nueva economía, oh los grandes misterios! He aquí a mi hermano saltando. ¿Qué significa el saltar (o «los saltos»)? El Verbo saltó del cielo al seno de la Virgen; del seno de la madre, al madero; del madero, al Hades, volvió a saltar sobre la tierra — ¡oh la nueva resurrección! —, saltó otra vez de la tierra al cielo. Así se sentó a la diestra del Padre. Mas ha de volver con gloria a la tierra con poder de retribuir. Mira, viene saltando por las montañas (o «saltando las montañas») y brincando por los collados. Mas yo os digo que <no> se posa sobre los orgullosos, sino que pasa de largo saltando, no descansando en ellos»⁶.

⁵ Cf. DOM SABATIER, III, 378.

⁶ Hipólito, *In Cant.*, XI: ed. G. N. Bonwetsch, en *Die griechischen christlichen*.

Versión grusínica: «¡Oh economía de la nueva gracia! ¡Oh misterios (pensamientos) muy grandes! He aquí que mi sobrino vino puntualmente con saltos y llegó. ¿Qué significa este saltar? El Verbo saltó del cielo al seno de la Virgen, del santo cuerpo saltó al árbol, del árbol saltó al Hades, de allí en carne humana saltó a la tierra. ¡Oh nueva resurrección! Después saltó de la tierra al cielo. Está sentado a la diestra del Padre y volverá a saltar sobre la tierra, a fin de ejercer retribución. He aquí que vino puntualmente saltando sobre las cimas de las montañas, pasó saltando por los collados. Pues sobre los orgullosos no asentará sus pies, sino que pasa de largo saltando, sin haberse parado en ellos»⁷.

Versión siríaca: «El Verbo saltó del cielo al seno de la Virgen, del seno de la madre saltó al madero y del madero al Hades»⁸.

La versión siríaca la conocemos solamente en forma resumida. Por lo demás, las discrepancias literales son insignificantes. El sentido de las palabras de Hipólito es claro. Hace propiamente dos aplicaciones del texto sagrado: la primera es cristológica; la otra, moral, cuando, al final, trata de los soberbios, sobre los que el Verbo saltando no asentará sus pies, sino que pasará de largo.

La misma interpretación del pasaje bíblico en cuestión se lee dos veces en los escritos de san Ambrosio. Primeramente en la *Expositio in Psalmum CXVIII*, escrita hacia 387-388: «Salit super excelsa, ut ascendat super sponsam . . . , salit super Adam, transilit super synagogam, salit super gentes, transilit super Iudaeos. Videamus salientem: salit de caelo in virginem, de utero in praesepe, de praesepio in Iordanem, de Iordane in crucem, de cruce in tumulum, in caelum de sepulcro»⁹.

Y en *De Isaac vel anima*, escrito hacia 388: «Saliens quomodo venit? Saltu quodam venit in hunc mundum: apud patrem erat, in virginem venit et ex virgine in praesepe transilivit, in praesepi

Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Hippolytus, I. Bd. (Leipzig, 1897), p. 347.

⁷ Hipólito, *In Cant.*, XXI. Bonwetsch publicó la traducción alemana, en *Texte und Untersuchungen*, 23, 2 (Leipzig, 1902), p. 55 ss., hecha sobre la edición, por N. Marr, del texto grusínico.

⁸ Bonwetsch, l. c. en la nota precedente, en el aparato.

⁹ VI, 6: ed. Petschenig, CSEL, 62 (Viena, 1913), p. 111.

erat et fulgebat in caelo¹⁰, descendit in Iordanem, ascendit in crucem, descendit in tumulum, surrexit e tumulo et sedit ad patris dexteram. Inde quasi inulus cervorum, qui desiderat ad fontes aquarum, descendit ad Paulum... et exilivit super ecclesiam sanctam»¹¹.

También Ambrosio, además de la explicación cristológica del texto, ofrece una aplicación moral del mismo, no negativa como en Hipólito, quien habla de los soberbios, sino mencionando a los santos y a la Iglesia, en los que se posa Cristo¹². Historiza además su interpretación, alargando la perspectiva anterior, al hablar de los saltos sobre Adán, sobre la sinagoga, y sobre los gentiles y los judíos.

Indudablemente, Hipólito es fuente literaria de Ambrosio. El contexto lo confirma. Las palabras del obispo de Milán: «Ergo nunc salit... de oriente super occidentem, de septentrione super meridiem», corresponden a estas otras de Hipólito: «El Verbo hizo su aparición del Este hasta el Oeste, y desde el Oeste se mostró como uno que llega hasta el Sur». «Ipse est et qui ascendit super occasum, ipse super caelos caelorum ad orientem», de Ambrosio, es paralelo de Hipólito: «Amaneció como luz, subió el cielo, y subió todavía más arriba»; mejor en la versión grusínica: «Aparecido del Este hasta el Oeste, desde el Oeste alcanzó el mediodía, y desde el mediodía se tiene fe en él hasta la medianoche... Aparecido como luz, sube al cielo, y sube todavía más allá, volando al cielo»¹³. Por consiguiente, san Hipólito es, en este caso, como en muchos otros, fuente literaria directa de san Ambrosio.

De Ambrosio depende san Gregorio Magno, aunque más que copiar, lo que hace el Papa es inspirarse en el prelado milanés, cuando dice: «Ecce iste venit saliens in montibus. Veniendo quippe ad redemptionem nostram quosdam, ut ita dixerim, saltus dedit. Vultis, fratres carissimi, ipsos eius saltus agnoscere? De

¹⁰ Compárense las palabras «in praesepe erat et fulgebat in caelo» con el responsorio «Benedicta et venerabilis es» del día de la Circuncisión, en el que se canta: «Iacebat in praesepe, et fulgebat in caelo».

¹¹ II (IV), 31 (cf. nota 1), p. 661.

¹² Véase el contexto transcrito anteriormente.

¹³ Lf. cc.; véase particularmente *Texte und Untersuchungen*, 23, 2, p. 57, segunda columna.

caelo venit in uterum, de utero venit in praesepe, de praesepe venit in crucem, de cruce venit in sepulcrum, de sepulcro rediit in caelum»¹⁴. Paterio¹⁵ y Beda el Venerable¹⁶ reproducen literalmente las palabras de Gregorio.

El Comentario al Cantar de los Cantares que lleva la atribución falsa a Casiodoro, y que probablemente es obra de Haimón de Halberstadt, o de Auxerre¹⁷, depende de Ambrosio y de Gregorio en este pasaje: «Potest autem hoc ad incarnationem Christi referri, qui veniens quosdam saltus dedit, quia de caelo venit in uterum virginis, de utero virginis in praesepe, de praesepe in baptismum, de baptismo in crucem, de cruce ad sepulcrum, de sepulcro ad caelum»¹⁸. Este autor medieval da preferencia a una interpretación moralizante del texto sagrado; en segundo lugar, admite como posible la explicación cristológica, a la que introduce al lector con las palabras «potest autem hoc ad incarnationem Christi referri».

* * *

Es muy probable que la figura exegética de los saltos del Verbo sea original de san Hipólito, nacida, por consiguiente, de la homilética litúrgica, madre de la exégesis posterior. Se trata de una de las interpretaciones cristológicas del Antiguo Testamento más venerables y más próximas a la época apostólica.

Difícil es determinar con seguridad si la figura depende en algo de la ideología profana. Que el mundo ideológico helenístico haya contribuido a su formación, es difícil afirmarlo. El salto atlético (ἀλμα) no puede sin más suponerse relacionado con el símil de los saltos del Verbo.

Más interesante es la pregunta acerca del posible origen litúrgico-simbólico del símil, es decir, acerca de la influencia que en su formación pueden haber ejercido la liturgia y el Símbolo de

¹⁴ *Homilia 29 in Evangelia*, 10: PL, 76, 1219.

¹⁵ *Expositio Veteris et Novi Testamenti de diversis libris sancti Gregorii Magni: Super Cantica*, cap. XI: PL, 79, 907.

¹⁶ *In Cant.*, VII: PL, 91, 1.225 ss.

¹⁷ Véase E. DEKKERS - AE. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum*, n.º 910 (léase «Iusti» en lugar de «Felicis», en la tercera línea).

¹⁸ *Expositio in Cant.*, 2, 8: PL, 70, 1.064.

los Apóstoles. Nos referimos, como es natural, a la interpretación cristológica únicamente. Los saltos del Verbo son diez (incluido el punto de partida), si bien no se encuentran en su totalidad en todos los autores. He aquí el cuadro sinóptico ¹⁹:

1. cielo	H	A ¹	A ² (Padre)	G	C	= todos.
2. seno virginal	H	A	A	G	C	= todos.
3. pesebre		A	A	G	C	= menos H.
4. Jordán		A	A		C (baut.)	= menos H G.
5. cruz	H	A	A	G	C	= todos.
6. sepulcro		A	A	G	C	= menos H.
7. Hades	H					= H solo.
8. tierra o resurr.	H		(A)			= H solo.
9. cielo	H (Padre)	A	A (Padre)	G	C	= todos.
10. tierra o juicio	H					= H solo.

Todos convienen en los saltos 1, 2, 5 y 9. A² pone, como punto de partida, al Padre («apud patrem erat»); no dice «cielo», como A¹ y los demás autores. El Padre celestial, o el cielo, constituyen necesariamente tanto el punto de partida como el de llegada en el ciclo soteriológico de nuestro Señor Jesucristo. El seno de la Virgen es también de mención indispensable en la enumeración de los grandes saltos de Cristo (momento de la encarnación). Todos, menos H, mencionan el pesebre, el primer lugar donde reposó el sagrado cuerpo del Señor habiendo salido del seno de su santísima madre. Después del pesebre, Ambrosio (en los dos lugares) y el seudo-Casiodoro ponen el bautismo del Señor en el Jordán. San Ambrosio es más conciso y gráfico al decir «Jordán», en vez de «bautismo» (expresión empleada por el autor medieval), puesto que se trata de expresar el lugar del nuevo salto de Cristo. A pesar de todo, no hay duda de que aquí C depende de A. H y G desconocen este salto. Encontramos muy natural que todos mencionen la cruz, el salto culminante de Cristo en la obra de la redención y, por decirlo así, momento donde empieza el regreso al Padre. Echamos de menos el sepulcro en H; en cambio, en su lugar pone el Hades, y a continuación (también sólo H), la tierra, a la que vuelve a saltar el Señor resucitado. El momento capital de la resurrección, sin embargo, va implícito en los demás autores, en el regreso de Cristo al cielo

¹⁹ H = Hipólito; A¹ = Ambrosio, In Psalmum CXVIII; A² = Ambrosio, De Isaac uel anima; G = Gregorio; C = seudo-Casiodoro.

o al Padre. Ambrosio, no obstante, habla de la resurrección del Señor, aunque quizá no expresamente como uno de los saltos concretos: «surrexit e tumulo». Por lo que se refiere al cielo, H y A², haciéndose eco de muchos lugares de la Sagrada Escritura, hablan de la diestra de Dios; pero al decir Padre, en vez de Dios, probablemente reproducen la expresión del Símbolo de la fe. Obsérvese, finalmente, que solamente Hipólito vuelve a mencionar la tierra como lugar del último salto de Jesucristo, salto futuro del juicio universal. Resumiendo, decimos que Hipólito es el único en hablar del Hades, de la tierra en la resurrección y de la misma tierra en el juicio final; Hipólito es también el único que no menciona ni el pesebre, ni el sepulcro, ni el bautismo en el Jordán; en la última omisión, la del bautismo, Gregorio conviene con Hipólito.

Todos estos elementos de que se compone la cadena de los saltos son propios del Símbolo apostólico, excepto uno: el bautismo de Cristo en el Jordán. No lo hemos encontrado en ninguno de los textos antiguos de la regla de la fe. Tampoco el pesebre aparece expresado en el Símbolo de los Apóstoles; mas equivale al momento del nacimiento. Se comprende que Ambrosio y los que de él dependen, hayan escogido la determinación «pesebre», por ser éste el lugar concreto donde, como queda dicho, «saltó» el Verbo hecho carne salido de la Virgen.

Todos estos saltos representan, en realidad, los momentos capitales de la historia de nuestra salvación. Los saltos 2 y 3 pertenecen al misterio de la encarnación; no puede extrañarnos que Hipólito no hable del 3, habiendo hablado del 2. Sepulcro y Hades²⁰ forman igualmente una unidad; por consiguiente, tampoco es extraño que Hipólito no hable del primero, mencionando el segundo. El salto de Cristo, triunfante en su resurrección, sobre la tierra, subiendo del Hades, mencionado sólo por Hipólito, va implícito, como también queda dicho, en el misterio de su glorificación celestial, o sea, el salto 9. El 10 pertenece al tiempo futuro.

El bautismo en el Jordán no está comprendido en el Símbolo

²⁰ Sobre el descenso de Cristo a los infiernos, consúltese, por ejemplo, DOM O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes*, en «La Maison-Dieu» 43 (1955) 104-123.

de la fe, por no ser tenido por uno de los momentos cristológicos capitales o por uno de los actos soteriológicos esenciales digno de ser mencionado en la regla de fe. Por esto es natural que H y G no hablen de él. Cabría preguntarse si tal silencio en Hipólito ha de considerarse como una omisión voluntaria, obedeciendo a una preocupación determinada del escritor antignóstico. Parece, en realidad, que si Hipólito hubiese perseguido una finalidad antignóstica, también Ambrosio, que igualmente menciona el bautismo en el Jordán, hubiese tenido un motivo teológico no menos importante para pasar en silencio este «salto», teniendo en cuenta las tendencias subordinacionistas de la época. Hay que reconocer, a pesar de todo, que en la polémica antiariana y en la teología subordinacionista, en los tiempos de san Ambrosio, el bautismo del Salvador no ocupa un lugar importante en la teología cristológica ²¹.

San Hipólito, en una palabra, no menciona el bautismo en el Jordán porque no lo considera como uno de los «saltos» principales de Verbo encarnado; así como tampoco en la Iglesia primitiva puede decirse que tal episodio de la vida del Señor sea comparado con los grandes momentos soteriológicos. El bautismo de Jesús por Juan era considerado como la preparación de nuestro bautismo, como la santificación de las aguas, mientras que el propio bautismo del que cree en Cristo, conforme a lo que dice san Pablo en el capítulo 6 de la Epístola a los Romanos, era la configuración con Cristo en sus misterios de la muerte y de la resurrección, es decir, los saltos principales de su carrera divina. Probablemente es el mismo san Ambrosio quien ha dejado estas palabras: «Unde sit baptisma nisi de cruce Christi, de morte Christi? Ibi est omne mysterium, quia pro te passus est. In ipso redimeris, in ipso salvaberis» ²². Y estas otras: «Quid est enim aqua sine cruce Christi?» ²³. El bautismo del Salvador en el Jordán fué considerado como el anuncio y el prototipo de nuestro bautismo, en el cual, juntamente con Cristo, somos declarados hijos de Dios; así era interpretada la voz del Padre celes-

²¹ J. BORNEMANN, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte* (Leipzig, 1896), p. 63.

²² *De sacramentis*, II, 2. 6.

²³ *De mysteriis*, 4, 20.

tial oída en aquella ocasión histórica de la vida del Señor, y asimismo se interpretaba la aparición del Espíritu Santo en figura de paloma²⁴. El bautismo de Jesús por Juan fué una manifestación, una epifanía de la divinidad escondida en la carne del Señor²⁵.

Es ésta, quizá la causa de que el bautismo de nuestro Redentor no haya entrado en el Símbolo de la fe. Es cierto que una personalidad tan venerable por su antigüedad, como es san Ignacio de Antioquía, parece dar una importancia relativamente grande al bautismo de Jesús precisamente en unas palabras altamente evocadoras del Símbolo. A los de Esmirna, 1, 1 s., escribe el mártir: «Tenéis fe plenamente en nuestro Señor, que es verdaderamente de la prosapia de David según la carne (Rom. 1, 3), hijo de Dios según la voluntad y la potencia de Dios, nacido realmente de la Virgen, bautizado por Juan, a fin de que toda justicia fuera por él cumplida (Mateo 3, 15), verdaderamente bajo Poncio Pilatos y Herodes tetrarca crucificado por nosotros en la carne . . . , para que eternamente alce la bandera por la resurrección . . . » En este pasaje se leen concatenados los siguientes misterios de Jesucristo: encarnación, nacimiento, bautismo por Juan, crucifixión bajo Poncio Pilatos y resurrección. Mas el obispo mártir tiene cuidado de advertir el verdadero significado del bautismo de nuestro Señor: «a fin de que toda justicia fuese por

²⁴ BORNEMANN, o. c., p. 59.

²⁵ La conmemoración litúrgica del bautismo del Señor, que recentísimamente ha venido a sustituir el día octavo de la Epifanía (13 de enero), y para la que la Iglesia conserva los textos litúrgicos hasta ahora leídos y cantados en este día, reviste también un carácter epifánico, no historizando el hecho acontecido en las aguas del Jordán. Los textos propios de la misa nos hablan de la «apparitio» del Salvador; la perícopa evangélica (Juan, 1, 29-34) no describe precisamente el acto mismo del bautismo de Jesús por Juan, sino que narra la proclamación que de Jesús, Hijo de Dios, hizo el Bautista, apoyándose en el testimonio visible del Espíritu Santo. Esta proclamación de la divinidad de Jesucristo es lo que constituye el objeto propio de la celebración o conmemoración litúrgica del día 13 de enero. No sabemos si la Iglesia conservará los textos litúrgicos tal como están actualmente en el Breviario y en el Misal; no nos extrañaría que para disociar de esta fiesta todo aquello que siga presentándola como octava de la Epifanía, en un tiempo más o menos próximo se formara un nuevo oficio y una nueva misa. En este caso, nos parece oportuno insinuar humildemente que los textos propios de la misa actual (colecta, oración secreta, poscomunión y perícopa evangélica) merecen conservarse; pero lo que más habría que conservar es el carácter que acabamos de describir de la fiesta en cuestión.

el cumplida». No hace más que reproducir las mismas palabras del Salvador cuando respondió a Juan el Bautista (Mateo 3, 15). Lo que en realidad y solamente significa el bautismo de Jesucristo lo expone también san Ignacio a los Efesios, 18, 2: «Nuestro Dios Jesucristo fué llevado en el seno de María, según la disposición de Dios, de la prosapia de David, mas del Espíritu Santo; el cual (Jesucristo) nació y fué bautizado, a fin de purificar el agua con la pasión». En este texto el bautismo en el Jordán está igualmente yuxtapuesto a otro misterio cristológico: el nacimiento; sin embargo, de las afirmaciones del obispo antioqueno se desprende que el bautismo que recibió de Juan no tuvo una significación personal cristológica: representó la purificación de las aguas.

¿Es en este sentido, atribuyéndole este valor, que Ambrosio introduce en su serie de «saltos» el bautismo en el Jordán? Es posible; es decir, cabe la posibilidad de que la sola importancia típico-sacramental del bautismo del Salvador sea suficiente para el santo obispo de Milán para yuxtaponer dicho momento histórico de la vida de Jesús a los demás momentos o misterios. Sin embargo, cabe también preguntarse si san Ambrosio tiene otro motivo, el cual podría derivarse del hecho de representar el bautismo en las aguas del Jordán el acto solemne y perfectamente declarado del comienzo de la vida pública del Señor. Hay que reconocer, con todo, que no parece ésta la verdadera explicación o justificación de la presencia del momento evangélico de que se trata, en la doble serie de «saltos» que nos da san Ambrosio. El bautismo de Jesús, como incoación solemne de la vida manifestamente mesiánica de Cristo, aunque no desconocido, como tal, por la tradición cristiana más antigua²⁶, no parece haber influenciado el pensamiento de san Ambrosio.

Tampoco parece que haya podido influenciar la liturgia. El motivo del bautismo de Cristo como objeto de la fiesta de la Epifanía, por lo menos como misterio concomitante, aunque muy antiguo en esta solemnidad, no aparece de un modo claro en tal fiesta, tal como se celebraba en Milán en los tiempos de Ambro-

²⁶ Por ejemplo, por san Justino; véanse los lugares reproducidos por Bornemann, pp. 25-27. Cf. san Agustín, *De Civitate Dei*, XVII, 8: «A flumine quippe dominandi sumpti exordium, ubi baptizatus a Johanne, eodem monstrante, coepit agnoscere a discipulis...»

sio. Harto escasas son las noticias que de la fiesta de la Epifanía nos ha transmitido el santo. El bautismo no tenía lugar en Milán en dicha ocasión, si bien, por lo menos en un caso, invita san Ambrosio en esta solemnidad a los candidatos al sacramento de la iniciación cristiana, a que inscriban su nombre: «Nemo adhuc dedit nomen suum . . . , misi iaculum vocis per epifania»²⁷. El himno «*Illuminans altissimus*», atribuído a san Ambrosio, presenta los tres motivos clásicos de la Epifanía: el bautismo en el Jordán, la adoración de los magos y la conversión del agua en vino en Caná. Sin embargo, es dudosa la autenticidad de este himno²⁸. Resulta, en fin, imposible de hallar cualquier alusión a la perícope evangélica del bautismo de Jesús, como propia de la iglesia de Milán en los tiempos de Ambrosio. Y cuando el santo doctor milanés trata en sus obras del bautismo del Señor, atribuye a este hecho histórico el sentido relativo que ya quedó apuntado. El tratado *De sacramentis*, al comentar ex profeso el bautismo de Cristo, enseña que nuestro Salvador se hizo bautizar «*ut sanctificetur fons et adsit praesentia trinitatis aeternae*»²⁹.

Por otra parte, no faltan en la Iglesia antigua manifestaciones acerca del bautismo de nuestro Señor Jesucristo, que parecen conceder a este momento de la vida del Redentor una importancia personal cristológica, que en realidad no tiene. Por ejemplo, en un sermón de Epifanía, atribuído precisamente (aunque de un modo absolutamente injustificado) a san Ambrosio³⁰, se leen las siguientes palabras: «*Ergo in hac sancta die baptizatus est dominus. Videte quam bene ordinaverit, ut et in natali suo natus sit, et in Epiphania renatus; ut nec longe a se salutis humanae vota distarent, et aeternas salvatori iugiter gratias ageremus*»³¹. La antítesis «*natus - renatus*», juntamente con la incorrección teológica que contiene, aplicada a Cristo, reaparece en otro sermón de Epifanía, en cuyo comienzo se lee: «*Iam nunc eum (Christum) laetamur esse renatum*»³², y más adelantado el

²⁷ *Expositio euangelii secundum Lucam*, 4, 76: ed. Schenkl, CSEL, 32, 4 (Viena, 1902), p. 177.

²⁸ Cf. C. MOHRMANN, *Epiphania*, en «*Revue des Sciences Philos. et Théol.*» 37 (1953) 666 ss.

²⁹ *De sacramentis*, 1, 5.

³⁰ Véase la introducción al sermón en la edición de Migne (cf. nota siguiente).

³¹ Sermón XI entre los pseudoambrosianos: PL, 17, 647.

³² Según el manuscrito uncial Vatic. lat. 5.758; en la edición benedictina de

texto, en diferentes lugares: «Vix natus est hominibus, et iam renascitur sacramentis. Hodie enim, licet post multorum annorum curricula, consecratus est in Iordane»³³; «... ut per mysterium gigneretur» (Christus)³⁴; «praeclarior plane est secunda quam prima natiuitas... , licet in utraque dominus per spiritum sanctum et natus sit et baptizatus»³⁵. El autor de tales palabras no logra, a pesar de la última observación («licet in utraque dominus per spiritum sanctum et natus sit et baptizatus»), atenuar la incorrección teológica de sus expresiones. Este último sermón, que empieza con las palabras «Intelligere possumus», ha sido atribuído falsamente a san Agustín y a san Pedro Crisólogo³⁶. De san Agustín existen unas palabras que contradicen absolutamente las expresiones del citado sermón. En su Epístola 187, 31, escribe el obispo de Hipona: «Ille singulariter natus est, cui renasci non opus fuit». San Pedro Crisólogo, en cambio, hace uso de la antítesis «nasci - renasci» al decir: «Per epiphaniam Christus Iordanis alveum baptismum nostrum consecratus (acaso «consecraturus») intravit, ut quos nascendo in terra susceperat, hos renascendo relevaret in caelum»³⁷; pero el modo con que hay que interpretar tales expresiones se desprende de otro lugar del mismo Crisólogo: «Christus baptismi suo non servit, sed imperat sacramentis»³⁸. Es posible que en las palabras de los sermones de Epifanía que hemos citado, se refleje alguna reminiscencia nestoriana; a pesar de todo, no creemos justo insistir en esta suposición, puesto que las afirmaciones teológicamente incorrectas pueden depender en parte del gusto por la antítesis retórica, y en parte de una imprecisión en el modo de expresarse de los predicadores.

san Agustín se lee: «et iam eum laetamur pro salute humani generis baptizatum», en lugar de «renatum», en lo que hemos de ver una corrección de una mano ortodoxa. Cf. DOM D. DE BRUYNE, *Nouveaux sermons de saint Pierre Chrysologue*, en «The Journal of theological Studies» 29 (1928) 367 y nota 1 de dicha página. Dom de Bruyne cree que el sermón es obra de san Pedro Crisólogo, erróneamente a nuestro juicio; cf. *infra*, nota 36.

³³ PL, 39, 2.011. Es el sermón 135 del Apéndice pseudoagustiniano.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ PL, 39, 2.012.

³⁶ Cf. OLIVAR, *Clavis S. Petri Chrysologi*, en «Sacris Erudiri» 6 (1954) 331.

³⁷ Sermón 157: PL, 52, 616 B.

³⁸ Sermón 160: PL, 52, 621 C. Véase también san Gaudencio de Brescia, *Tractatus de Petro et Paulo*: «Christus ... in Iordane renascitur... Nam post illum baptismum quod pro nobis in Iordane susceperat...»

Sea lo que fuere, estos testimonios últimamente alegados demuestran que, a pesar de todo lo dicho, el bautismo del Señor en el Jordán constituye un momento considerado por la Iglesia antigua (así como por los Evangelistas) como importante en la historia humana del Verbo de Dios hecho carne, momento que también tiene un valor especial, si se le contempla, como hacen los Padres de la Iglesia, como consagración previa por Cristo de las aguas bautismales, y como manifestación o epifanía solemn^e no solamente de la divinidad de Jesucristo, sino de toda la Trinidad beatísima. Muy gráficamente expresada queda la importancia de este momento en la antifona que la Iglesia canta en la fiesta del 6 de enero: «Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia, quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina...». La arqueología cristiana demuestra la alta consideración que mereció el bautismo del Salvador en las aguas del Jordán por parte de los antiguos cristianos, que lo representaron con muchísima frecuencia, ya que ilustraba el bautismo y servía de recuerdo constante de la gracia recibida por los fieles. No puede, por consiguiente, maravillarnos que san Ambrosio lo haya introducido en su serie de los «saltos» del Verbo ³⁹.

³⁹ Ni san Hipólito, ni san Ambrosio, ni los demás escritores antiguos que hemos considerado, ponen como uno de los «saltos» del Verbo encarnado la Transfiguración. El haberse transfigurado el Señor en el monte hubiese sido justamente otro motivo para recordar a nuestros exégetas el versículo correspondiente de Cant., en el que precisamente se habla de los saltos del esposo sobre los montes. Hay que reconocer, sin embargo, que si bien la «transformatio in monte» es otra de las grandes teofanías, y como tal constituía un motivo más en la celebración de Epifanía en Italia del Norte en la época de san Ambrosio (cf. FILASTRIO DE BRESCIA, en CSEL, 38, 11 y 121, citado por la señorita Mohrmann, página 666), el milagro del Tabor tiene, cristológicamente considerado y desde el punto de vista soteriológico, la misma significación que la teofanía del bautismo de nuestro Señor Jesucristo en el Jordán. No es, pues, de extrañar que no haya sido admitido, como momento trascendental o principal, en las series de los «saltos» del Verbo.

II

«EXTENDERE PEDES»

NOTA SOBRE AGONÍA Y MUERTE EN LA IDEOLOGÍA ANTIGUA

Franz-Joseph Dölger llamó la atención, a propósito de un detalle de la *Vita Melaniae Iunioris*, sobre la práctica, habitual entre los antiguos, de alargar los pies al agonizante¹. En las líneas que siguen reasumimos el tema y lo completamos con más testimonios arqueológicos.

Puesto que el moribundo alargaba piernas y pies (o le eran alargados) a fin de facilitar la salida del alma en la agonía, ya que el alma, según creencia común de la antigüedad, empezaba por desprenderse del cuerpo en las puntas de los pies, retirándose hacia la cabeza para salir definitivamente por la boca, conviene recordar brevemente, en primer lugar, el concepto hilmórfico que se tenía del alma, el cual, por carecer de claridad, resulta con harta frecuencia difícil de definir. A veces, examinando los testimonios antiguos acerca de la espiritualidad o de la corporeidad del alma o de los espíritus angélicos, parece más prudente hablar de «semihilemorfismo».

Incluso expresiones como éstas de Lactancio: «Corpus e terra fictum atque solidatum est; anima nihil in se concreti, nihil ponderis terreni habet, ut Plato disserebat². Nec enim tantam posset habere sollertiam, tantam vim, tantam celeritatem, nisi originem traheret e caelo»³, no excluyen el concepto de materialidad del alma, pues algo de dicha materialidad acusan las otras palabras que este autor escribe inmediatamente antes: «Solidum enim et comprehensibile corpus est et oculis et manu, anima vero tenuis et tactum visumque fugiens»⁴.

Más interesantes para nosotros son unos versos de Lucrecio,

¹ F.-J. DÖLGER, 'Ιγθύς. *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, II (Münster i. W., 1922), p. 531 ss.

² PLATÓN, *Phaed.*, 80.

³ *Divinae institutiones*, lib. VII, 12: ed. Brandt, CSEL, XIX = Lact. I, (Viena, 1890), p. 618.

⁴ Véase también, entre otros, TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico*, II, 13.

en los que el poeta se declara abiertamente por la materialidad del alma, negando su inmortalidad. El argumento en que se funda es precisamente el proceso del desprendimiento del alma desde las puntas de los pies y su retroceso paulatino hacia la parte superior del cuerpo, hasta ser exhalada:

Denique saepe hominem paulatim cernimus ire
 et membratim vitalem perdere sensum;
 in pedibus primum digitos livescere et unguis,
 inde pedes et crura mori, post inde per artus
 ire alios tractim gelidi vestigia leti.
 Scinditur atqui animae haec quoniam natura nec uno
 tempore sincera existit, mortalis habendast.
 Quod si forte putas ipsam se posse per artus
 introsuum trahere et partis conducere in unum
 atque ideo cunctis sensum diducere membris,
 at locus ille tamen, quo copia tanta animai
 cogitur, in sensu debet maiore videri;
 qui quoniam nusquamst, nimirum ut diximus (ante),
 dilaniata foras dispergitur, interit ergo.
 Quin etiam si iam libeat concedere falsum
 et dare posse animam glomerari in corpore eorum,
 lumina qui lincunt moribundi particulatim,
 mortalem tamen esse animam fateare necesse,
 nec refert utrum pereat dispersa per auras
 an contracta suis e partibus obrutescat,
 quando hominem totum magis ac magis undique sensus
 deficit et vitae minus et minus undique restat⁵.

Los antiguos cristianos no negaban este proceso de la exhalación del alma. Tertuliano lo concede explícitamente⁶, así como Lactancio⁷. Argúan, sin embargo, que no se desprendía de ello que el alma muriese con el cuerpo. Lactancio refuta a Lucrecio, a propósito de los versos que hemos transcrito, diciendo: «Iam illud argumentum multo magis inane est, quod ait animam, quia non citius amittatur ex corpore, mortalem videri, sed paulatim se ex omnibus membris explicet a summis pedibus incipiens; tamquam si esset aeterna uno temporis momento erumperet, quod

⁵ *De natura*, lib. III, versos 526-547.

⁶ *De anima*, 53. Tertuliano cree en la materialidad del alma; en esto depende de la Stoa. Cf. G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn, 1893), páginas 65 y ss.

⁷ Lugar citado.

fit in iis qui ferro intereunt. Quos autem morbus interimit, spiritum diutius exhalant, ut paulatim frigescentibus membris anima effletur. Quae cum materia sanguinis contineatur sicut lumen oleo, ea materia febrium calore consumpta necesse est membrorum summa quaeque frigescere, quoniam venae exiliores in extrema corporis porriguntur et extremi ac tenuioris rivi deficiente vena fontis arescunt. Nec tamen quia sensus corporis deficit, animae sensum extinguit et occidere putandum est; non enim anima corpore deficiente, sed corpus anima decedente, brutescit, quia sensum omnem trahit secum»⁸.

* * *

Como queda dicho, para facilitar la salida del alma en el doloroso momento de la agonía, el moribundo extendía o le eran extendidos piernas y pies; así el alma podía iniciar con menos pena su receso. San Atanasio describe del siguiente modo la muerte de san Antonio: «Habiéndoles dicho tales cosas, y después que ellos (los dos discípulos presentes) le hubiesen besado, *alargó los pies*, mirándolos como a amigos que habían ido a él y llenc de gozo a causa de ellos. Así yaciendo, mostrando una faz radiante de alegría, murió y fué trasladado hacia los padres»⁹.

Paladio, en la Vida de san Juan Crisóstomo, al explicar la muerte del santo patriarca desterrado, menciona, como cosa natural, el detalle de la extensión de los pies, usando la misma terminología¹⁰.

De santa Melania escribe Geroncio: «Et circa horam nonam, cum iam velut in soporem somni intraret, nos putantes eam egredi de corpore, pedes extendere cum moerore et fletu conabamur»¹¹.

No sé si hay que interpretar en el mismo sentido y a la luz de los textos citados, otros, como el de la Epístola 4 a Olimpias de san Juan Crisóstomo¹², en la que el santo escribe que Job

⁸ Páginas 622 y ss. (referencia en la nota 3).

⁹ ATANASIO, *Vida de san Antonio*, 92: PG, 26, 972: ἐξάρσας τοὺς πόδας.

¹⁰ *Diálogo sobre la vida de san Juan Crisóstomo*, 11: PG, 47, 38: ἐξήρσαστοὺς πόδας.

¹¹ *Vita Melaniae Iunioris*, 66: ed. Card. Rampolla (Roma, 1904), p. 38.

¹² PG, 52, 592.

tuvo la desgracia de no poder ni tocar los pies y las rodillas de sus hijos, cuando éstos le fueron arrebatados por la muerte. Es decir, no pudo estar presente, para cumplir con el piadoso oficio de ayudar a alargar los pies a sus hijos en el momento de la muerte.

Por otra parte, hay algunos testimonios iconográficos que acaso sean igualmente susceptibles de la misma interpretación. Nos referimos a las clásicas representaciones de la dormición de la santísima Virgen en el arte bizantino y románico. María yace en el lecho; Cristo ha recogido su alma, exhalada por la boca ¹³, mientras que uno de los apóstoles que rodean el cadáver coge los pies del cuerpo que yace con las piernas completamente estiradas. Como que el apóstol coge los pies con sumo respeto, parece como si los acariciara. Esta actitud puede ser diversamente interpretada. En una misma obra de un solo autor encontramos dos explicaciones distintas: O. Sinding, en su libro *Mariae Tod und Himmelfahrt* ¹⁴, dice primeramente que el que toca los pies de la Virgen lo hace para comprobar si empiezan a estar fríos ¹⁵. Más adelante, describiendo otro monumento de la misma composición, propone este autor la hipótesis de que el apóstol que pone sus manos sobre los pies de María, lo hace por reverencia ¹⁶. Quizás el apóstol, según la costumbre antigua que venimos considerando, no hace más que extender los pies a la santísima moribunda.

* * *

Teniendo que exhalarse el alma por la boca, es natural que los documentos antiguos nos hablen de la costumbre de colocarse los agonizantes boca arriba. Conocido es el pasaje, relativo a san Martín de Tours, de la Epístola 3.^a de Sulpicio Severo: «Cum a presbyteris, qui tunc ad eum convenerant, rogaretur ut corpuscu-

¹³ En la iconografía cristiana medieval abundan los ejemplos de almas saliendo de la boca del que expira. Recuérdense particularmente las escenas del Calvario, en las que se representan las almas saliendo de los ladrones crucificados con el Señor.

¹⁴ *Christiania*, 1903.

¹⁵ «Einer der Umstehenden befühlt ihre Füße, ob sie zu erkalten beginnen»: página 72.

¹⁶ «Es sieht aus, als wäre es Paulus, der seine Hände auf die nicht sichtbaren (por estar cubiertos) Füße der Gottesmutter (verehrend?) legt»: p. 132.

lum lateris mutatione relevaret, sinite, inquit, sinite me, fratres, caelum potius respicere quam terram, ut suo iam itinere iturus ad dominum spiritus dirigatur»¹⁷. También de santa Melania se dice que poco antes de morir «recubans laeta respexit angelos»¹⁸.

No solamente yaciendo de este modo en el lecho, sino también en pie se esperaba a la muerte. Uno de los ejemplos más famosos es el de san Benito, narrado por san Gregorio Magno, caso que merecería ser estudiado desde el punto de vista histórico-religioso. Escribe san Gregorio: «Cumque per dies singulos languor ingravesceret, sexto die portari se in oratorium a discipulis fecit, ibique exitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione munivit, atque inter discipulorum manus imbecillia membra sustentans, erectis in caelum manibus, *stetit*, et ultimum spiritum inter verba orationis efflavit»¹⁹.

III

«SOL INTAMINATUS». EL TESTIMONIO DE MINUCIO FÉLIX

A la lista de los textos antiguos en que aparece el símil del sol, cuyos rayos permanecen puros a pesar de tocar las cosas impuras de la tierra, publicada en *Analecta Sacra Tarraconensis* 25 (1952), pp. 209-220, hay que añadir el testimonio muy venerable de Minucio Félix, *Octavius*, 32, 7-8 (ed. Martin, en *Florilegium Patristicum*, 8: Bonn, 1930):

Ubique non tantum nobis proximus est Deus, sed infusus est. In solem adeo rursus intende: caelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo violatur. Quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris quasi alteris tenebris!

Cronológicamente hay que colocar este testimonio junto al de Tertuliano. Que exista una dependencia entre Minucio Félix y

¹⁷ Ed. Halm, CSEL, I (Viena, 1866), p. 149.

¹⁸ Lugar citado (cf. nota 11).

¹⁹ *Dialogorum*, lib. II, 37: ed. Camps, en COLOMBÁS-SANSEGUNDO-CUNILL, *San Benito: su vida y su Regla* (Madrid, 1954), p. 234.

Tertuliano en este caso, es muy difícil asegurarlo. En lo que más se acercan ambos autores es en presentar al sol, mejor dicho, al mismo Dios mirando desde el cielo: «Sol, immo etiam ipse Deus de caelo spectat», dice Tertuliano (*De spectaculis*, 20).

Por emplear la expresión «sparsus est», Minucio Félix se aproxima (aproximación poco importante) a uno de los lugares de san Agustín (texto 10), y por mencionar las tinieblas recuerda las palabras de san Atanasio (texto 4). Más importante es la aproximación ideológica entre este pasaje del *Octavius* y las citas de Macario (textos 19, 20 y 21). Tanto Minucio Félix como Macario hacen uso del símil a propósito de la inhabitación de Dios en las almas.

ALEJANDRO OLIVAR, O. S. B.

Montserrat, enero 1956.

