

V

EL CARRO DE ELIAS

Los autores del siglo IV nos han dejado listas de nombres dados al bautismo, que son muy interesantes para mostrarnos sus diversos aspectos. Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, lo llama «redención de los cautivos, remisión de los pecados, regeneración del alma, vestido (ἔνδυμα) luminoso, sello (σφραγίς) indeleble, vehículo (ὄχημα) que se dirige al cielo, delicias del Paraíso, prenda de realeza, don de adopción» (*Procat.*, 16; *P.G.*, XXXIII, 360 A-361 A). La misma lista, con algunas variantes, se encuentra también en la *Homilía sobre el Bautismo*, que probablemente es de San Basilio (5; *P.G.*, XXXI, 433 A). Gregorio Nacianceno presenta dos listas sucesivas. De la primera recojo el grupo «vehículo (ὄχημα) hacia Dios, soporte de la fe, perfección del espíritu, llave del reino de los cielos» (*Or.*, XL, 3; *P.G.*, XXXVI, 361 B); la segunda enumera «gracia, bautismo, unción (χρῖσμα), iluminación, vestido (ἔνδυμα) de incorruptibilidad, sello (σφραγίς)» (4; 361 C).

Todos estos son títulos tradicionales. Ya he estudiado muchos de ellos. Algunos nos son familiares. Pero hay uno que aparece en las tres listas y que es especialmente singular: es el vehículo, ὄχημα. ¿Podría determinarse a qué imagen hace alusión y, por lo tanto, qué aspecto del bautismo pone de relieve? Por otra parte, ¿se puede precisar su origen en la tradición? Este estudio está dedicado a aclarar este punto de la catequesis bautismal antigua. Tendrá el interés de situarnos ante una expresión que pertenece a la vez a la lengua filosófica y a la religiosa, y de mostrarnos que se trata, en realidad de dos corrientes muy distintas.

La palabra ὄχημα, que, en sentido propio, designa toda clase de vehículos, tiene un empleo muy definido en la lengua filosófica de los siglos IV y V. Y estaríamos tentados de pensar en él, en primer lugar. Designa al cuerpo, como vehículo del alma. Este sentido parece remontar al *Timeo* de Platón, donde leemos: «Los dioses han dado al alma el cuerpo entero como vehículo (ὄχημα)» (69 C). Este sentido es frecuente en el platonismo. Was-

zing nos ha dado algunos ejemplos de ello¹. Albinus, por ejemplo, dice que los dioses han colocado al cuerpo bajo el alma para que le sirva de vehículo (XXIII, 1). Máximo de Tiro habla del «alma bienaventurada que recuerda al Dios que la ha colocado sobre el vehículo (ὄχημα) y que le ha ordenado que sea su cochero» (Disc., XLI, 4)².

Este sentido se encuentra también en los autores cristianos. Clemente de Alejandría (*Strom.*, VI, 163, 2), Metodio de Olimpo (*Res.*, II, 22; *G.C.S.*, 376). Gregorio de Niza se pregunta qué le sucede al alma después de la muerte, cuando su vehículo (ὄχημα) se disloca por todas partes (*De An. et Resurr.*; *P.G.*, XLVI, 45 B). Notemos que lo que sigue parece indicar que la imagen que Gregorio tiene en su cabeza es la de un barco. El alma es un piloto, en vez de un cochero. Y ὄχημα puede designar a un barco tanto como a un coche (XLVI, 1001 B, 1013 B). Parece, sin embargo, que Platón haya pensado más bien en este último al comparar al cuerpo con su vehículo. Tertuliano traduce la expresión ὄχημα por *vectaculum* para designar al cuerpo (*Anim.*, 53, 3), San Agustín por *vehiculum* (*Epist.*, XIII, 2).

En este sentido la imagen del ὄχημα se ha integrado en una tradición filosófica común, de tipo platónico, pero bajo una forma elemental. En cambio, en el neoplatonismo encontramos una concepción más técnica, que designa con la palabra ὄχημα no el cuerpo terrestre, sino los cuerpos astrales que el alma reviste sucesivamente a través de las esferas planetarias³. Esta doctrina está especialmente desarrollada en Proclo⁴. Como ha demostrado M. Trouillard⁵, en él significa que hay una corporeidad fundamental, pero que es «el punto de inserción de envolturas suplementarias». En su *Comentario al Timeo*, Proclo precisa que el νοῦς es llevado por la ψυχή, la ψυχή, a su vez, tiene su vehículo de fuego (αἰθέριον ὄχημα) y, por fin, que hay un cuerpo terrestre (γῆϊνον σῶμα) (I, p. 5; 11 y sig. Diehl).

¹ *Tertulliani De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 542.

² Ver también *Hermes Trismegisto*, X, 13, con la nota de FESTUGIERE, pp. 128-129; PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. Homer.*, 122.

³ Ver G. VERBECKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, París, 1945, pp. 363-379; J.-J. POORTMAN, *Ochêma*, Assen, 1954.

⁴ *Elements of theology*, pp. 207-210. Ver las notas de E.-R. DODDS, pp. 304-309, 313-321.

⁵ «Réflexions sur l' ὄχημα dans Proclus», *R.E.G.*, 70 (1957), pp. 103-107.

Esta concepción parece reunir en un punto de vista sintético varias líneas de pensamiento que remontan en su conjunto a Platón. La doctrina del alma como vehículo del *νοῦς* viene de Fedra (246 A), donde la palabra *ὄχημα* no aparece, pero donde el carro tirado por los caballos alados es el vehículo del *νοῦς*. Metodio de Olimpo emplea la palabra *ὄχημα* en un pasaje que hace alusión explícitamente a este contexto: «Hacen falta naturalezas fuertes, que, navegando rectamente sobre la ola de la sensibilidad dirijan hacia las alturas al carro (*ὄχημα*) del alma, sin desviarse de su fin, hasta que, habiendo saltado con ligereza (*κρούφως*) más allá del mundo, mediante la agudeza de su espíritu, y, habiéndose establecido sobre la bóveda (*ἄψις*) celeste, contemplen puramente la incorruptibilidad» (*Conv.*, I, 1; G.C.S., 8). Todo el vocabulario hace referencia aquí al mito de Fedra.

En el otro extremo, nos encontramos de nuevo con el tema del «cuerpo terrestre», de donde hemos partido. Pero entre los dos interviene la concepción característica del neoplatonismo, a la cual Proclo reserva el nombre de *ὄχημα* y que es el cuerpo astral, intermediario entre el cuerpo terrestre y el alma. Ahora bien, esta concepción tiene también su origen en Platón. Este, en efecto, en el *Timeo* (41 e), hablando de la primera creación de las almas por el Demiurgo nos muestra a éste «dividiendo las almas en un número igual al de los astros, y luego distribuyendo una para cada uno y haciéndole montar sobre él como en un carro (*ὄχημα*), para hacerle ver la naturaleza del Universo». De modo que el primer cuerpo dado a las almas es un vehículo hecho de fuego. Sólo más tarde recibirán el vehículo terrestre (44 e). Esta idea persistió en el platonismo, antes del neoplatonismo. La encontramos en Orígenes y Metodio de Olimpo se lo reprochó: «El afirma que el alma tiene otro vehículo (*ὄχημα*), de forma análoga al vehículo sensible, después de salir de aquí abajo. Y por eso declara que el alma es incorpórea, a la manera platónica. Decir que después de haber abandonado este mundo el alma necesita un vehículo (*ὄχημα*) y un revestimiento (*περιβολή*), como si no fuera capaz de subsistir desnuda, ¿no sería lo mismo que llamarla incorpórea?» (*Res.*, III, 18; G.C.S., 414-415)⁶.

Notemos que la tesis de Orígenes es la de una incorporeidad total del alma, que se reviste de cuerpos diversos. Esta tesis será algo más tarde la misma de Plotino. Orígenes y Plotino, des-

⁶ Ver Jean DANIELOU, «La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse», *V.C.*, 7 (1953), pp. 166-170.

de luego, podían haberla tomado de una misma fuente, quizás Ammonio Saccas. Esta tesis será modificada por Proclo, quien admite que el alma conserva siempre una cierta corporeidad, como vio Jean Trouillard (*Op. cit.*, p. 104). Pero desde el punto de vista que nos ocupa, el interés está en la doctrina, común a la escuela, del cuerpo pastoral. Antes de las discusiones en el seno del neoplatonismo, esta doctrina ha sido una de las corrientes del medio platónico. La encontramos en Orígenes. Y éste la toma ciertamente del medio platónico. Notemos que en un pasaje de los *Escritos herméticos*, al hablar de la manera en que el alma es conducida (*οχέλται*), explica, desde una perspectiva que ya anuncia a Proclo, que el alma es el vehículo del *λόγος*, el *λόγος* del *πνεῦμα* (que está emparentado con nuestro *όχημα*) y el *πνεῦμα* es el cuerpo terrestre (X, 13).

Queda por hacer una última observación. Para el neoplatonismo este cuerpo astral, que viene del éter, es lo que permite circular al alma, inmóvil por sí misma. Bidez lo recalca, a propósito de Porfirio⁷. Yámblico hace alusión muchas veces a esta idea: «Las almas de distintas clases designan sus vehículos (*όχηματα*) según el rango que a cada uno se le haya asignado» (379, 25; Festugière, p. 221). Esto es un eco directo del *Timeo*, 41 e. Más adelante Yámblico escribe: «Ciertos platonistas estiman que entre el alma incorpórea y el vaso (*βγγείον*) corporal, hay vestiduras etéreas, celestes y espirituales, que están al servicio del alma en calidad de vehículos» (385, 4-8; Festugière, 237)⁸. De este modo las almas circulan sobre vehículos ígneos. El cuerpo astral, asimilado a estos vehículos, ¿nos va a proporcionar el origen del empleo bautismal de esta palabra?

Ciertos elementos podrían tal vez inclinarnos a creerlo, sobre todo el parentesco con *ένδνμα*, que es corriente en el neoplatonismo. Se trataría, pues, no de un cuerpo ígneo, que sustituyera al cuerpo terrestre, sino del *πνεῦμα* divino que vivifica al hombre entero en cuerpo y alma. Se le añadiría la idea de que esta vivificación es al mismo tiempo una ascensión, que conduce al bautizado a la esfera celestial, no la de los astros, sino la de la propia divinidad. Ya hemos hecho notar anteriormente que los Padres utilizan en este sentido una imagen paralela, tomada también

⁷ *Vie de Porphyre*, 1913, pp. 89-90 B. Ver también Jean PEPIN, «Le symbolisme néoplatonicien de la vêtüre», *Augustinus Magister*, I, p. 298.

⁸ Ver también JULIEN, *Disc.*, IV, 18. Hertlein, p. 297 B: el Sol proporciona un poco de la luz divina como vehículo (*όχημα*) para un descenso seguro en el mundo por venir. Jean PEPIN cita este texto (*Op. cit.*, p. 298), pero lo interpreta mal.

de Platón: las alas del alma, que la elevan hasta la bóveda celeste, se convierten en las alas de la paloma, el Espíritu Santo, que eleva el alma hasta la Trinidad⁹.

Sin embargo, al estudiar el simbolismo del *ὄχημα* en los Padres de la Iglesia llegamos a otra línea que deriva de la Biblia. Tiene que ver con muchos pasajes. El primero de ellos es *Ezequiel*, I, 4 y siguientes. Se trata de la visión de Dios llevado por los serafines. Estos son comparados a ruedas. Se trata del carro de Dios, de la *merkabá*. Ahora bien, ésta es llamada *ὄχημα* en los apócrifos del Antiguo Testamento (*Test. Abr.*, 10). Los Padres del siglo IV retoman la misma expresión. Así, leemos en Gregorio Nacianceno: «Ezequiel nos describe el vehículo (*ὄχημα*) de Dios, es decir los *querubines* y el trono que está por encima de ellos y el firmamento bajo el trono de Aquél que está representado en el firmamento» (*Or.*, XXVIII, 19; P.G. XXXVI, 52 A). La *merkabá* se traduce por *ὄχημα* en los LXX (*Ez.*, 43, 3). Pero Gregorio lo traduce, con más exactitud, por *ὄχημα*, cuyo sentido es más general.

Antes del siglo IV, encontramos la misma traducción en un pasaje notable de Metodio de Olimpo. Este, al criticar el *ὄχημα* espiritual de Orígenes, quiere demostrar que el cuerpo siempre está compuesto de cuatro elementos. Y para ello desarrolla la analogía del microcosmos y el macrocosmos. Del mismo modo que el mundo entero está compuesto de los cuatro elementos, lo mismo sucede con el cuerpo humano. Y continúa diciendo: «Por eso el profeta (Ezequiel), queriendo mostrar que Dios preside y administra el universo, nos habla de la conducción (*ἡνιόχησις*) y dirección inteligente de los *querubines* de cuatro rostros, dirigidos a su vez por el Logos. En efecto, al aire corresponde exactamente el hombre, que es una planta celestial, el león simboliza el fuego, por su rapidez, el buey, la tierra, y el águila, el agua, porque los pájaros nacieron del agua. Dios, teniendo en su mano y gobernando el aire y la tierra, el agua y el fuego, mediante su voluntad, como un vehículo (*ὄχημα*) tetramorfo, dirige (*ἡνιοχῶν*) inefablemente el universo y lo mantiene en su permanencia» (*Res.*, II, 10; *G.C.S.*, 351-352).

⁹ Ver Jean DANIELOU, «La colombe et la ténèbre», *Eranos Jahrbuch*, 23 (1955), pp. 398-418.

Notemos que Metodio asimila aquí la *merkabá* a concepciones helenísticas. Ya la *Cohortatio* del Pseudo Justino la emparentaba con el carro alado de Zeus en *Fedra*, 246 e. Pero hay una alusión a una concepción más filosófica, la del carro cósmico, que está en el *Tratado del Mundo*, que es del siglo I de nuestra era y representa una concepción neoaristotélica (400 b; Festugière, *Le dieu cosmique*, p. 475). Más aún, la encontramos desarrollada explícitamente, junto con el tema de los cuatro elementos, en un texto de Dion Crisóstomo, que parece basarse en elementos iraníes¹⁰. Pero estas interpretaciones han sido integradas pronto en la exégesis bíblica. Filón compara a los cuatro animales de *Gen.*, XV, 8, con los cuatro elementos (Quaest. *Gen.*, III, 3). Más cerca de Metodio, Ireneo interpreta los cuatro animales de Ezequiel con los cuatro puntos cardinales, dándoles un significado cósmico (III, 11, 8). Volveremos a encontrar estas asimilaciones. Lo esencial, por el momento, es la designación de Metodio de la *merkabá* con el término de ὄχημα.

¿Podemos pensar, de todos modos, que este tema estuvo relacionado con el bautismo? Un curioso pasaje de Tertuliano nos muestra en las aguas primordiales «el vehículo (*vectaculum*) de Dios». Como ha hecho notar Waszink, la palabra es traducción exacta de ὄχημα. Es un neologismo de Tertuliano. Ahora bien, es muy verosímil que esté subyacente el tema de la *merkabá*. Y R.-F. Refoulé tiene razón, sin duda, al traducir esta palabra por «tron». Ya que Tertuliano, al hacer el elogio del agua, quiere mostrar que hubo un tiempo en que ella era el único elemento, aparte de la *merkabá*. Por otra parte, Cirilo de Jerusalén, en un contexto bautismal, habla de Cristo que camina sobre las aguas como un «auriga (*ηνιόχος*) del mar» (*Paral.*, 8; *P.G.*, XXXIII, 1140 B) y como «auriga y creador (*ποιητής*) de las aguas» (9, 1141 A). La palabra auriga evoca aquí la imagen de Neptuno conduciendo sus caballos y su carro que son el mismo mar. Pero la expresión «creador y auriga» amplía la imagen en el sentido del carro cósmico y reúne a Dion Crisóstomo con Metodio.

Se puede tomar en consideración un segundo tema bíblico, el del carro en que Elías fue llevado al cielo. El texto aparece citado por los Padres del siglo IV. Gregorio Nacianceno, en el mismo pasaje en que menciona la *merkabá*, dice: «Un carro (*ἄρμα*) de fuego eleva a Elías al cielo (*πρὸς οὐρανόν*), haciéndonos ver que el justo está por encima del hombre» (XXVIII, 19; 49 C). Gre-

¹⁰ J. BIDEZ, *Les mages hellénisés*, II, París, 1938, pp. 142-143; F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956, pp. 113-114.

gorio de Niza alude a él con mucha frecuencia: «Como Elías, nuestro espíritu (διάνοια), elevado sobre el carro (ἄρμα) de fuego, es transportado en los aires hacia las bellezas celestiales —por fuego, podemos entender el Espíritu Santo» (*In Cant.*, 10; P.G., XLIV, 980 C. Ver *Beat.*, 6; 1272 D; *Laud. Basil.*, P.G. XLVI, 804 C). Estos textos se relacionan con la ascensión espiritual. Otro pasaje ve en el carro de Elías una figura de la Encarnación, ya que representa a la naturaleza divina, que desciende sobre la tierra y se eleva después, llevando a los cielos a la naturaleza humana. Cirilo de Jerusalén también compara el carro que se lleva a Elías con el que se lleva a Cristo al cielo (*Cat.*, XIV, 25; P.G., XXXIII, 857 B).

Sin embargo, existe una dificultad para relacionar el tema del vehículo bautismal con el carro de Elías, y es la palabra ἄρμα, que se utiliza por lo general. Pero, por una parte, se encuentra a veces ὄχημα. Por ejemplo, en las *Homilias* de Macario (XXV, 9; P.G., XXXIV, 1167 D). Y, por otra, se puede investigar si ciertos pasajes presentan ὄχημα en un contexto que haga referencia al carro de Elías. Aquí, Gregorio de Niza presenta un pasaje que tiene muchas analogías con el de *In Cant.*: «¿Cómo podría nadie alcanzar las cumbres, si está absorbido por las cosas de aquí abajo? ¿Cómo podría volar (βυναπτεῖν) al cielo, sin estar armado con el ala (πτερόν) celestial? ¿Quién es hasta tal punto ignorante de los misterios evangélicos como para ignorar que sólo hay un vehículo (ὄχημα) para viajar a los cielos, que es ser asimilado a la forma de la paloma que vuela, cuyas alas deseó ver el Profeta David? De este modo la Escritura tiene por costumbre designar simbólicamente la virtud del Espíritu» (*Virg.*, II; P.G., XLVI, 365 B-C).

Parece que Gregorio una aquí dos temas distintos: por una parte, el de las alas, originario de *Fedra*, de Platón; pero el del ὄχημα parece diferente. Alas y vehículo son, tanto las unas como el otro, imagen de la virtud del Espíritu Santo. Ahora bien, más arriba hemos visto a Gregorio comparar el carro de Elías con la virtud del Espíritu Santo. Parece verosímil que se trate de este carro al que alude con la palabra ὄχημα. Además, el paralelismo del ala y del ὄχημα aparece más veces en Gregorio. Por ejemplo, en el *I Tratado sobre los Salmos*. «La gloria de Dios es como un vehículo (ὄχημα) y un ala (πτερόν) de aquél a quien Dios toma con su mano, cuando se aleja de las obras de la vergüenza» (XLIV, 456 A). La mano de Dios es uno de los nombres del

Espíritu Santo. El es también aquí el vehículo que eleva al alma¹¹.

Así que parece posible que el *ὄχημα πρὸς οὐρανόν* que en Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno y Basilio designa al bautismo, se refiera al carro de Elías. Pero ¿tenemos algún elemento que nos permita pensar que el carro de Elías haya sido relacionado con el bautismo? Ese es precisamente el caso para dos de los autores citados. Cirilo de Jerusalén considera la ascensión de Elías como figura del bautismo en un texto importante: «Elías es elevado, pero en el agua: en efecto, primero atraviesa el Jordán, y luego, los caballos (*ἱππηλατεῖ*) le llevan al cielo» (3; *P.G.*, XXXIII, 433 A). La imagen está clara: nos muestra el bautismo, llevado a cabo a la vez por la purificación en el agua, comparada con la travesía del Jordán, y por la elevación al cielo, que designa el don del Espíritu.

Notemos el lazo que une la ascensión de Elías con el Jordán. Este pudo desempeñar un papel en el hecho de emparentar el carro de Elías con el bautismo. Este lazo, que está en la Escritura, ha sido subrayado, sobre todo, por la tradición escatológica. El tema de la ascensión de Elías, sin ser frecuente, está atestiguado. Ahora bien, el tema del Jordán está asociado a él. Es posible que esté representado en un fresco del cementerio de Domitila (*D.A.C.L.*, IV, 2671). De todas formas, aparece en los sarcófagos, ya sea en forma de olas que representan el agua, en forma de un personaje tumbado bajo el carro, tal como los antiguos representaban los ríos¹². Esta asociación iconográfica del Jordán, siempre ligado al bautismo, con la ascensión de Elías, tenía que llevar lógicamente a ver en esta última una figura del bautismo.

En el mismo sermón en que llama al bautismo *ὄχημα πρὸς θεόν* (361 B), Gregorio Nacianceno precisa la semejanza entre el carro de Elías y la gracia bautismal. Comentando la designación del bautismo como *φῶτισμα*, enumera un cierto número de episodios en que aparece la luz en el Antiguo Testamento: «Es una luz que arrebató a Elías en el carro (*ἔρμα*) de fuego, sin consumir al que era arrebatado... Es, sobre todo, la luz que es iluminación bautismal que contiene el gran y admirable misterio de nuestra salvación» (365 A-B). Aquí aparece la luz, además, como el símbolo de la virtud del Espíritu Santo. Es el carácter ígneo

¹¹ Ver también la expresión *βασιλείας ὄχημα* (*P.G.*, XLVI, p. 692 C-D).

¹² LECLERCQ, «Helios», *D.A.C.L.*, VI, 2148-2151.

del carro de Elías lo que aquí se toma en consideración, más que su papel de vehículo que se dirige al cielo. Pero seguimos estando en el mismo contexto en que lo que se quiere significar es la gracia bautismal, en tanto que virtud del Espíritu que conduce a la vida celestial¹³.

Así que el contexto a que se refiere el simbolismo bautismal del ὄχημα nos parece que es principalmente la elevación de Elías. Pero decimos principalmente. Ya que los Padres establecen analogías entre la *merkabá* de Ezequiel, el carro de Elías y algunas otras representaciones más. En Gregorio de Niza tenemos un ejemplo tanto más interesante cuanto que su contexto es bautismal. Se trata de la travesía del Mar Rojo, de los carros de los egipcios y de los de los hebreos: «Había una fuerza (δύναμις) invencible, que causaba la destrucción de los egipcios mediante las maravillas relacionadas con el mar y que la Escritura llama caballería. Pero David menciona también el carro (ὄχημα) de Dios cuando escribe: El carro de Dios es más que decenas de millares, a los que están sometidos los millares de conductores. Y al poder (δύναμις) que alzó al profeta Elías de la tierra a la región del éter también se le da en las Escrituras el nombre de caballos» (*In Cant.*, 3; *P.G.*, XLIV, 812 A-B). Ahora bien, el bautismo comunica al bautizado esta δύναμις: «No es posible parecerse a la caballería, que sumergió en el abismo los carros de los egipcios, si no se ha sido liberado de la esclavitud del adversario mediante el agua sacramental» (813 A). Aquí la *merkabá*, el carro de Elías y los caballos de Israel son símbolos paralelos de la gracia que da el Espíritu, después de atravesar el Jordán bautismal.

Queda todavía un último contexto bíblico posible que nos orienta en una dirección diferente y en otro medio distinto. La *Oda de Salomón* 38 comienza así: «Subí sobre la luz de la verdad como sobre un vehículo (markabhta) y la Verdad me tomó y me dirigió; y me preservó de las rocas y las olas» (1-2). La palabra *markabhta* designa cualquier clase de vehículo. Notemos que es el equivalente siriaco de *merkabá*. Podría designar un carro. Pero como J.-H. Bernard ha hecho notar con razón¹⁴, el contexto nos orienta en otro sentido. La olas de que se habla en el versículo 2 hacen pensar en una travesía por mar. El término siriaco puede tener ese sentido perfectamente. Y lo mismo la palabra ὄχη-

¹³ Ver también san AMBROSIO: «Elías abrió el cielo y fue llevado a él por el carro; vosotros también podéis subir a él si obtenéis el sacramento de la gracia» (*De Helia et jejunió*, 85; *C.S.E.L.*, 464).

¹⁴ *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 123.

μα, en griego, que es su traducción exacta. Tenemos, pues, aquí un ὄχημα que es una nave. Ya sabemos, por otra parte, que el contexto de las *Odas* es bautismal. Así que el ὄχημα aparece aquí como un título del bautismo¹⁵. Es ésta una indicación tanto más interesante cuanto que las *Odas de Salomón* se remontan al siglo segundo y nos llevan a un contexto judeocristiano arcaico¹⁶.

Ya hemos visto que el barco tenía una referencia bíblica. Bernard parece tener razón también esta vez, al pensar en el Diluvio. Así llegamos a uno de los motivos clásicos de la tipología bautismal. Y en esta tipología el arca tiene un papel capital. En Justino designa la θύναμις de Cristo que actúa en el agua (*Dial.*, CXXXVIII, 2-3). En Cirilo de Jerusalén, también (*P.G.*, XXXIII, 982 A). Tertuliano veía en ella la figura de la Iglesia (*De idol.*, 24), lo que seguirá persistiendo en Occidente. Pero en nuestra *Oda*, lo que designa el ὄχημα es la idea de la θύναμις divina. Esto está muy cerca de las concepciones que hemos encontrado sobre el carro de Elías. La alusión al Diluvio viene confirmada por un texto de Efrén, donde se llama «vehículo» (r'khubheh) al Arca de Noé, en un contexto bautismal. Pero esto nos lleva a otro tema, el del simbolismo de la nave.

La investigación bíblica que hemos llevado a cabo nos lleva prácticamente a reconocer dos orígenes bíblicos a la expresión ὄχημα aplicada al bautismo. Por una parte, encontramos el término ὄχημα como traducción de la *merkabá*, el vehículo de Yahvé, en *Ezequiel*, aunque sin referencia precisa a nuestro tema; por otra parte vemos que el tema bautismal que nos ocupa está relacionado con la ascensión de Elías, si bien encontramos raras veces la palabra ὄχημα para designar su carro. Parece, pues, que el ὄχημα bautismal resulta de la fusión de estos dos temas. ¿Podemos encontrar algún contexto que nos muestre esta fusión, explicable en el siglo IV? Ya hemos visto en Gregorio de Niza que este parentesco era normal. Pero ¿podemos demostrar de qué modo se llegó a considerar que el bautismo representaba la ascensión del cristiano sobre el vehículo de Dios?

Notemos, para empezar, que la idea no parece imposible. En efecto, la encontramos en un contexto escatológico en San Juan Crisóstomo. En un comentario a *I Tesalonicenses*, IV, 16, éste,

¹⁵ *Bible et Liturgie*, 2 ed., París, 1951, pp. 304-318.

¹⁶ Para los paralelos maniqueos, ver WIDENIGREN, *Mesopotamien elements in Manicheism*, Upsala, 1946, p. 99.

al comparar la *ἀπάντησις* de un rey terrestre con aquella mediante la cual los santos irán al encuentro de Cristo, sobre las nubes, escribe: «Los niños y todos aquellos que son dignos de ser niños salen en un vehículo (*ὄχημα*), para verle y felicitarle; nosotros somos llevados en el vehículo (*ὄχημα*) del Padre. El mismo lo ha recibido en las nubes y nosotros seremos arrebatados a las nubes» (P.G., LXII, 440). El texto establece aquí una comparación entre la Ascensión de Cristo y la ascensión del cristiano: la primera tuvo lugar en la *merkabá*, y lo mismo sucederá con la segunda. Es notable este lazo entre la *merkabá* y la Ascensión de Cristo. Nos recuerda la antigua tradición de Antioquía, la del *Evangelio de Pedro*, XXX, y la *Ascensión de Isaías*, II, 17.

Pero lo que aquí nos interesa es que Crisóstomo considere natural que sea también la *merkabá*, el *ὄχημα τοῦ Πατρὸς*, la que lleve a los cristianos en su ascensión última al cielo. Nos parece que, para explicar este punto, tenemos que remitirnos a ciertas representaciones helenísticas. Pero no se trata aquí del tema filosófico del *ὄχημα*, que es lo primero que se nos ha venido a la mente, sino de otra línea, más mitológica, la de la apoteosis, concebida como una elevación en el carro de Helios.

Cumont ha estudiado los orígenes de esta representación¹⁷. Sin duda es de origen oriental. La encontramos asociada al culto de Mitra. Se aplica, en primer lugar, a los emperadores, en relación con el culto solar. A propósito de Constancio, el panegirista latino escribe: «Tú, a quien el propio sol acogió en su carro, para llevarte al cielo» (*Panegírico*, VI, 14). Eunapio nos transmite un oráculo anunciando a Juliano que, después de su muerte, será llevado por el vehículo (*ὄχημα*) del sol: «Entonces te conducirá al Olimpo un vehículo de fuego resplandeciente (*περιλαμπές ὄχημα*). Y tú llegarás a la morada paterna en la luz etérea» (*Fg.* 26; *F.H.G.*, IV, 24-25). Las representaciones figurativas nos muestran desde el principio del Imperio a los emperadores llevados sobre un carro tirado por caballos alados (Cumont, *op. cit.*, p. 293). Esta representación también se da para personajes más modestos.

Tenemos testimonios que indican que estas representaciones fueron adoptadas por los judíos y cristianos. Por lo que respecta al judaísmo, tenemos muchos ejemplos de la representación del carro de Helios en las sinagogas de Galilea. En Beth Alfa, por ejemplo, Helios aparece en su cuadriga tirada por cuatro caballos, rodeado por los signos del zodiaco y las estaciones¹⁸. Lo mis-

¹⁷ *Lux perpetua*, París, 1949, pp. 289-293.

¹⁸ GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, I, p. 248.

mo sucede en Naaran (*id.*, p. 255) y en Isfiya (*id.*, p. 258). Estos motivos se han interpretado a veces en un sentido puramente decorativo. Pero Goodenough estima que tienen un valor místico y escatológico, como símbolo de la ascensión del alma hacia Dios (*Op. cit.*, pp. 250-251). Esto parece justificado sobre todo para la sinagoga de Naaran, donde el tema está asociado a la liberación de Daniel (*Op. cit.*, pp. 255-256). Por otra parte, el mosaico de la sinagoga de Hamman Lif, en Túnez, presenta, entre otros temas de salvación, una rueda. Goodenough piensa que puede ser «una abreviatura del carro de Dios como bomba impulsora hacia el cielo».

Estas representaciones no son extrañas al arte cristiano arcaico. Un fresco de la catacumba de San Pedro y Marcelino representa al sol en un carro tirado por dos caballos¹⁹. Pero, sobre todo, hay que mencionar aquí el mosaico del pequeño hipogeo cristiano descubierto en el Vaticano. Representa el carro de Helios. Los comentaristas subrayan que éste alude a Cristo como «sol de justicia». Pero nosotros nos preguntamos si esa explicación es suficiente. El resto de los mosaicos del hipogeo representan escenas clásicas de liberación que hacen referencia a la vez al bautismo y a la resurrección: la de Jonás, el Buen Pastor llevando la oveja, el Pescador y los peces. Es difícil no relacionar con el mismo conjunto el carro de Cristo-Helios y no ver en él la expresión de la esperanza escatológica de los cristianos²⁰. Llegamos así a la interpretación que da Goodenough de esta misma escena en la sinagoga, con la diferencia de que aquí se trata de Cristo representado bajo los rasgos de Helios.

Así tenemos el testimonio de la presencia del carro de Helios en el arte cristiano y su significado escatológico. Pero ¿hay que ver aquí un préstamo puro y simple de la mitología pagana? Los ejemplos paralelos del Buen Pastor y del Pescador, cuyo estilo está tomado del arte helenístico, pero que hacen referencia a temas bíblicos, nos invitan a preguntarnos si no sucede lo mismo en este caso. Ahora bien, una investigación, tanto arqueológica como literaria, nos da a conocer que esta referencia existe

¹⁹ WILPERT, *Le pitture delle Catacumbe romane*, pl. CIX, n. 2.

²⁰ Ver también el fragmento 6 de Melitón, donde el bautismo de Cristo en el Jordán aparece relacionado con el baño de sol en el Océano. Sobre este texto, ver R.M. GRANT, «Melito of Sardis on baptism», *V.C.*, 4 (1950), 33-36.

y que se trata precisamente del carro de Elías. Dom Leclercq ha hecho notar con razón que el estricto paralelismo de las representaciones de la ascensión de Elías en su carro se inspira con toda evidencia en las representaciones clásicas del carro de Helios (*D.A.C.L.*, *art. cit.*, col. 2147-2149).

Esta asimilación del carro de Elías con el carro del sol aparece confirmada literariamente por algunos textos que, jugando con la semejanza entre el griego Ἠλιός y Ἥλιος, comparan al profeta con el sol. Esto está implícito en un texto de Crisóstomo, quien dice de Elías: «Brilló más que el sol, entonces y ahora, y su gloria recorre toda la tierra que el sol contempla» (*Hom. Elia*, I, 3; *P.G.*, LXIII, 464). El lazo entre los dos nombres está explícitamente indicado por Sedulio: «Elías, brillando por su nombre y su mérito, es digno de brillar en los senderos del cielo: en griego, si se cambia una sola letra, su nombre se convierte en sol» (I, 168). Esta analogía de los nombres hace referencia a una analogía de imágenes y supone que la figura de Elías estaba asociada a imágenes solares.

De modo que el tema patrístico del ὄχημα nos aparece en primer lugar como reuniendo en sí mismo numerosas imágenes bíblicas de vehículos celestes, principalmente la *merkabá* de Ezequiel y el carro de Elías. Además, los cristianos llegaron a darle una gran importancia en el plano arqueológico, a causa de la importancia del carro de Helios en la simbología helénica del viaje celestial del alma. Pero, al tomar prestadas las imágenes heleenísticas, los cristianos conservaron la idea bíblica. El caso recuerda así un tema paralelo, el de las alas. Estas vienen de la imaginería de *Fedra*, pero, entre los cristianos, designan las alas de la paloma, el Espíritu Santo. De igual modo el ὄχημα toma aquí prestados algunos elementos de la representación del carro del sol. Pero designa también el poder del Espíritu Santo que es ὄχημα y πτερόν.

Desde este momento podemos dar una respuesta a la pregunta que nos planteábamos al principio. La designación del bautismo como ὄχημα πρὸς οὐρανόν hace referencia a un tema bíblico, como el resto de los nombres del bautismo. Este tema une a la vez la imagen de la *merkabá* y la del carro de Elías. Su popularidad pudo verse facilitada por su analogía con el tema del carro del sol. Pero su contenido es esencialmente designar al bautismo como la acción del Espíritu Santo que eleva el alma de la vida terrestre a la vida celestial. Así pues, designa un aspecto esencial del bautismo, paralelamente a σφραγίς, ἀένδνμα, βαπτισμα, χρίσμα, φωτισμός, que designan otros aspectos de la misma realidad.