

1971

# La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I

Roberto Caro

Follow this and additional works at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies)

---

### Recommended Citation

Caro, Roberto (1971) "La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V: I," *Marian Library Studies*: Vol. 3, Article 6, Pages 23-265.  
Available at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies/vol3/iss1/6](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol3/iss1/6)

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact [frice1@udayton.edu](mailto:frice1@udayton.edu).

## INTRODUCCION

La riqueza inagotable de la Palabra revelada y la vitalidad del pensamiento bajo la acción iluminadora del Espíritu Santo han creado en el seno de la Iglesia un dinamismo de continua profundización en el misterio divino y de una mayor comprensión de la economía salvífica, progreso secular que va descubriendo y poniendo de relieve los innumerables y complementarios aspectos de su compleja totalidad.

En esa homogénea evolución se han precisado lentamente los datos trinitarios y cristológicos en las comunidades del Oriente, mientras en Occidente se fijaban las doctrinas referentes al pecado y a la gracia; se ha esclarecido la naturaleza de la Iglesia y de su vida íntima orientada hacia la plenitud del eschaton; se ha afirmado su doctrina sacramental por medio de una tradición viviente. De modo paralelo la figura de María se va delineando como madre y como virgen, como asociada a la obra única del único Redentor, finalmente como inmaculada y como perfectamente glorificada.

La formulación dogmática que corona dicho proceso evolutivo no esteriliza la fecundidad de la verdad divina. Por eso el pensamiento teológico de nuestros días, como en los otros aspectos de la revelación, así también en el mariológico tiende a un nuevo encuentro con el dato revelado y su interpretación en la tradición viviente de la Iglesia, en busca de una comprensión más plena y una integración más perfecta en la realidad divina de Cristo Redentor. Tendencia estimulada en forma apremiante por el Concilio Vaticano II: "Sacrosancta Synodus . . . theologos Verbiq[ue] divini praecones enixe exhortatur ut . . . studium Sacrae Scripturae, Sanctorum Patrum et Doctorum Ecclesiaeque liturgiarum sub ductu magisterii excolentes, recte illustrent munera et privilegia Beatae Virginis, quae semper Christum spectant"<sup>1</sup>

Ahora bien, la historia del dogma mariano en el Oriente presenta al siglo V como un testigo de excepcional importancia. Bien anota A.

<sup>1</sup> Constitutio Dogmatica "Lumen Gentium", n. 67.

Müller<sup>1</sup> que ya en el primer siglo de la Iglesia la figura de María no estaba olvidada ni perdida, pero ciertamente permanecía en la penumbra en los documentos escritos: la presencia de María era *un hecho* en la Iglesia que debía ser explicitado. Los siglos II-IV, a medida que van precisando la realidad de Cristo, Verbo de Dios hecho carne, van iluminando la figura de la madre-virgen en las plumas de Ireneo, Epifanio, Efrén y los Capadocios principalmente.

Pero llega el momento decisivo: el siglo V con Nestorio, discípulo extremista de la escuela de Antioquía, y Eutiques, aferrado con exceso a ciertas formulaciones de Cirilo de Alejandría, desencadena la crisis. Depuración esencialmente cristológica provocada por una cuestión mariológica; contienda sobre la persona de Cristo que determina a su vez la explicitación de una tradición mariana y acentúa la evolución del pensamiento cristiano sobre la persona de María. El final del siglo V nos enfrenta a la división de las Iglesias de Oriente, cuyas diferentes ramas continuarán separadamente y con ritmo diverso esta evolución, rápida y eficaz bajo el estímulo imperial en la byzantina, más lenta pero autónoma en las jacobita y nestoriana.

G. Jouassard, eminente patrólogo, señalaba con particular competencia el terreno donde se ha de buscar la historia del dogma mariano en dicho siglo: la homilética y la himnología. "C'est en prêchant sur Marie — dice—et en la chantant, que les Byzantins ont manifesté avant tout leurs sentiments à son égard. C'est en retrouvant par conséquent ces chants et prédications avant tout, en les classant chronologiquement et en les analysant en détail, que nous serions à notre tour capables aujourd'hui de retrouver quelque chose de ces sentiments de nos Anciens, Terrain de choix donc, mais pratiquement inconnu ou presque..."<sup>2</sup>

Autorizadas palabras que han precisado los límites del presente estudio y han estimulado su realización. En la imposibilidad de abarcar los dos aspectos señalados por G. Jouassard, nos limitaremos a la homilética, campo más fecundo y más necesitado del análisis crítico.

\*  
\* \*

La homilía patristica representa, en efecto, el lugar teológico de la época. Reservadas las grandes escuelas rivales de Antioquía y Alejan-

<sup>1</sup> A. MÜLLER, *Interrogations et perspectives en mariologie*, en "Questions théologiques aujourd'hui", II, p. 155.

<sup>2</sup> G. JOUASSARD, *Virgo Immaculata*, IV, pp. 44-45.

dría a la alta intelectualidad y compuestos los grandes tratados doctrinales en el ámbito especializado de la polémica, el pueblo sencillo bebía la doctrina en las explicaciones de sus Pastores y a través de ellas participaba en el movimiento vital de la explicitación de la verdad revelada.<sup>1</sup> Homilías que de ordinario se tenían en la sinaxis dominical o en las nacientes festividades litúrgicas, revisten las más variadas formas literarias según el tiempo y las circunstancias locales, pero expresan en su conjunto el pensamiento de la Iglesia.

La época byzantina, extrañamente paralizada en su búsqueda personal y en su expresión auténtica, recurre fácilmente a estos antiguos escritos. Los sermonarios y homiliarios para la solemnización de un ciclo litúrgico ya estructurado y enriquecido notablemente echan mano de las homilías de la edad de oro de la Patrística cuyo pensamiento teológico viene a constituir así la tradición doctrinal de una Iglesia que avanza por el camino de la disgregación jurídica. En esos libros litúrgicos viaja a Occidente la tradición byzantina y en la traducción de sus viejos sermones influye en el pensamiento latino.<sup>2</sup>

Pero, al mismo tiempo, campo más necesitado de crítica. La fama de los grandes oradores del s.IV es una tentación de copia o de falsificación. El nombre de un Crisóstomo o de alguno de los Padres Capadocios para el Oriente, de un Atanasio para Alejandría, de un Cirilo para la Palestina, es carta de ciudadanía para producciones mediocres de escritores desconocidos.<sup>3</sup> Más aún, el carácter byzantino no vacilará en desvirtuar las obras originales con fantásticas interpolaciones de su propia cosecha, o en retocar y adaptar malamente piezas de otra época a festividades litúrgicas recientemente introducidas, cuando no *construye* prolijas homilías a base de trozos oratorios recopilados aquí o allá.<sup>4</sup> Y en este complicado laberinto literario el pensamiento doctrinal se enriquece o desvirtúa, se desorienta a veces, se contradice.

<sup>1</sup> Cfr R. STRUVE, en *De primordiis cultus mariani*, vol. II, p. 278.

<sup>2</sup> Cfr H. GRAEF, *Byzantine Influences on Latin Mariology*, Eastern Churches Quarterly 16 (1964) 202 y 204.

J.P. Bouhot al reseñar la colección homilética pseudo-crisostómica descubierta por D. Morin observa que se trata de homilías latinas, pertenecientes probablemente al África e inspiradas en el Crisóstomo "latino". Cfr REA 16 (1970) 139-140.

<sup>3</sup> Cfr J. A. ALDAMA, *Studia Patristica*, VII, 1966, pp. 117-119.

<sup>4</sup> El gran historiógrafo H. Barré no dudaba en afirmar que los ss. VI-VIII en Oriente se caracterizan por *compilar* los escritos antiguos; y observa que cuando los sermones vienen en leccionarios es frecuente encontrar el texto muy modificado, favoreciendo las atribuciones fantásticas. Cfr Marianum 25 (1963) 39-44 y 93.



Ahora bien, qué entendemos por homilética mariana? El epígrafe o encabezamiento podría ser un criterio para clasificar una pieza como mariana; así lo han considerado M. Jugie en la edición de las homilías marianas byzantinas,<sup>1</sup> D. Del Fabbro en su valioso inventario de piezas marianas del siglo V<sup>2</sup> y D. Montagna en su estudio litúrgico.<sup>3</sup> Una lectura atenta de la homilética de la época nos convenció de que tal guía no era segura. En efecto, se encuentran numerosas homilías sobre la encarnación o sobre la festividad litúrgica del nacimiento con una riquísima doctrina mariana que no se puede despreciar, como sucede en la homilética latina contemporánea reseñada recientemente por H. Barré.<sup>4</sup> Hay otras elaboradas para la antigua festividad cristológica del Hypapante que encierran datos de gran importancia sobre la virginidad y santidad de María. En algunas otras resuena tan fuertemente la controversia nestoriana que olvidarlas sería excluir inconsideradamente un riquísimo tesoro doctrinal e invaluable elementos de crítica interna. Así, pues, hemos decidido darle a la expresión "homilética mariana" un sentido amplio que abarque todas aquellas homilías que contengan una contribución relevante al pensamiento mariano de la época.

Una segunda importante precisión: no tomaremos en cuenta sino las homilías editadas, sea en su texto griego original, sea al menos en versión. Advertimos que poquísimas piezas cuentan con una edición verdaderamente crítica de manera que una eventual compulsación con las fuentes manuscritas podría dar luz sobre algunos problemas planteados por el texto actual. Con todo, creemos que el material editado ofrece un abundante y sólido campo de investigación. Por otra parte, quien quisiera tener en cuenta toda la documentación manuscrita se encontraría con un terreno imposible de abarcar; considérese, nada más, el abundantísimo—aunque no exhaustivo—repertorio de A. Ehrhard,<sup>5</sup> o la clasificación sistemática de F. Halkin.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines*, PO XIX, 289-525.

<sup>2</sup> D. DEL FABBRO, *Le omelie mariane dei Padri greci del V secolo*, Marianum 8 (1946) 201-234.

<sup>3</sup> D. MONTAGNA, *La liturgia mariana primitiva*, Marianum 24 (1962) 84-128; *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII* ibidem, pp. 453-543.

<sup>4</sup> H. BARRÉ, *Sermons marials inédits in Natali Domini*, Marianum 25 (1963) 45-93.

<sup>5</sup> A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, TU, 50-52.

<sup>6</sup> F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, 1959. *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles, 1969.

E. Toniolo señala en dicha obra la presencia de 17 nuevas homilías marianas, 16 sobre

## Introducción

Al indicar que se trata de la homilética griega en el siglo V, señalamos una doble ulterior limitación y simultáneamente una considerable ampliación.

Primera limitación a las regiones de Oriente en donde la lengua griega dominaba. Prescindimos así, a pesar de su importancia, de la homilética siríaca y sobre todo de la latina que había encontrado fecundos exponentes en Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno y Pedro Crisólogo.

Limitación en segundo lugar en cuanto al tiempo. La homilética griega, rica desde sus comienzos, alcanza su apogeo en el siglo IV con las grandes figuras del Crisóstomo y los Capadocios, cuya influencia pasa a los oradores siguientes, entre los cuales Anfiloquio de Iconio y Severiano de Gábalá vienen a constituir el puente entre el siglo de oro y la época de la decadencia literaria. Un estudio que prescinda de estas grandes figuras se expone a quedar incompleto. Sin embargo, la amplitud excepcional de esta obra homilética por una parte, y la inseguridad crítica de una porción de ella por otra, nos han decidido a restringir la investigación a aquellos oradores cuya actividad homilética se desarrolla completamente en el siglo V.<sup>1</sup>

Ampliación considerable a su vez, en cuanto nos enfrenta forzosamente con el problema de las homilías atribuidas equivocadamente a los oradores de épocas anteriores, algunas de las cuales son clasificadas por la crítica como pertenecientes al siglo que nos ocupa.

Como expresión viviente de una tradición, dichas piezas gozan de tanto valor en su anonimato como si supiéramos exactamente el nombre de su autor.<sup>2</sup> Ejemplo significativo podría ser el caso de la homilía del Ps. Atanasio, la más vigorosa defensa de la Theotokos desde el campo antioqueno, equiparable en todo a la homilía paralela de Cirilo de Alejandría, mucho más significativa en el terreno mariológico que las homilías efesinas de Teodoto de Ancira o Acacio de Melitene. Prescindir com-

el nacimiento, algunas sobre el Hyppapante, la mayor parte anónimas o pseudo-epigráficas; cfr Marianum 32 (1970) 481-486.

<sup>1</sup> El caso de mayor perplejidad es el de Severiano de Gábalá, muerto hacia el 408, cuya literatura es objeto de continuos estudios. Sin embargo, su pensamiento y estilo pertenecen más al siglo IV que al V. Cfr A. M. GILA, *Studi sui testi mariani di Severiano di Gabala*, Roma, 1965.

<sup>2</sup> Es conocido el aforismo medieval: "Apocrypha, etsi minuant auctoritatem, non tamen semper tollunt veritatem." Cfr G. GEENENS, en *De primordiis cultus mariani*, vol. II, p. 150.

pletamente de estas piezas pseudo-epigráficas podría inducir a serios errores en la valoración de los datos auténticos, como le sucedió a R.A. Fletcher, quien adelantó su investigación sobre la festividad litúrgica de la Anunciación sin tener en cuenta una pieza fundamental del siglo IV<sup>1</sup>, un Ps.Crisóstomo cuyos datos cambian totalmente las perspectivas del problema.<sup>2</sup> Aducirlas indiscriminadamente, como lo hace W. Delius en su reciente estudio histórico mariano,<sup>3</sup> es igualmente peligroso y constituye una base muy insegura para la elaboración doctrinal.

Cómo resolver, empero, un problema que depende en gran parte de un texto no establecido aún críticamente y en el que los datos de la crítica externa son escasos y a veces contradictorios?<sup>4</sup> Del Fabbro advirtió acertadamente la dificultad y juzgó prudente no adentrarse en este terreno enmarañado e inseguro. M. Aubineau nos da cuenta del inmenso trabajo emprendido recientemente sobre la obra pseudo-epigráfica del Crisóstomo y de sus enormes dificultades.<sup>5</sup> Con las precauciones del caso y la conciencia de proponer observaciones esencialmente provisionales que ayuden a descifrar el intrincado laberinto, nos ha parecido necesario afrontarlo en su totalidad; solamente un estudio comparativo de todas estas piezas puede poner de relieve elementos comunes, relaciones de dependencia, características de pensamiento y estilo que, formando un conjunto peculiar, confirmen o rechacen los datos de la crítica externa y permitan fijar con alguna aproximación la época en que fueron redactadas y rastrear con alguna probabilidad su autor, o al menos la región a que pertenecen.<sup>6</sup>

\*  
\* \*

<sup>1</sup> R. A. FLETCHER, *The festival of the Annunciation*. Studies for the festival from early byzantine texts. Dissert. Dactyl.

<sup>2</sup> PG LXII, 763 ss.

<sup>3</sup> W. DELIUS, *Geschichte der Marien Verehrung*, München, 1963.

<sup>4</sup> M. Aubineau indica que en la Patrología Griega de Migne, tomos 47-64, se cuentan alrededor de 1500 piezas atribuidas al Crisóstomo; habría que tener en cuenta otras cien publicadas en otras partes; de los inéditos no se podría dar ni siquiera una cifra aproximativa. El Repertorium Pseudo-Chrysostomicum cita 581 piezas atribuidas a 56 autores diferentes. Cfr *Revue des Études Grecques* 78 (1965) XXXI-XXXIII.

<sup>5</sup> M. AUBINEAU, *Une enquête dans les mss. chrysostomiens*, RHE 63 (1968) 9-16.

<sup>6</sup> Insistimos en la necesidad de esta prudencia para evitar los excesos que han desvirtuado la meritoria investigación de B. Marx sobre los Ps. Crisóstomos. Cfr J. A. ALDAMA, *Historia y balance de la investigación sobre homillas pseudo-crisostómicas impresas*, Studia Patristica, VII, 1966, p. 122.

## Introducción

Precisados así los límites de nuestra investigación, nos encontramos con cincuenta y siete piezas, de las cuales veintiseis son consideradas auténticas por la crítica en general, tres son objeto aún de discusiones y veintiocho son atribuciones gratuitas a las grandes figuras de la Patrística griega: Metodio de Olimpo, Epifanio de Chipre, Gregorio denominado el Taumaturgo, Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nissa, Cirilo de Jerusalén y, sobre todo, el gran Crisóstomo.<sup>1</sup>

Las homilias consideradas auténticas formarán la primera parte de nuestro estudio. En ella, reservado el último capítulo para las discutidas homilias de Cirilo de Alejandría, Basilio de Seleucia y VI de Proclo de Constantinopla, analizaremos en tres capítulos diferentes las veinticuatro homilias restantes. El primero considera los oradores cuya actividad se sitúa preferentemente en el primer cuarto del s.V; el segundo estudia las grandes figuras de la controversia nestoriana: Cirilo de Alejandría, Proclo de Constantinopla, Teodoto de Ancira y Acacio de Melitene;<sup>2</sup> el tercero reúne las seis homilias pronunciadas ciertamente después de Efeso.

Las piezas no auténticas—cuyo análisis formará la segunda parte del estudio—se pueden dividir en cuatro grupos bien característicos: once que tratan de la encarnación del Verbo y son pronunciadas en su mayoría para la festividad litúrgica de la Navidad; diez se detienen con particular atención en la escena de la anunciación y fueron empleadas posteriormente para la lectura homilética de la festividad litúrgica correspondiente; cinco piezas explican detenidamente la escena de la presentación en el templo y servirán para la festividad del Hypapante; dos homilias, finalmente, verdaderos encomios marianos, no sufren asimilación con la temática precedente.

Concluamos con algunas aclaraciones sobre el método empleado en el análisis de estas homilias. En la primera parte iniciamos cada párrafo con una brevísima nota biográfica que pone de relieve aquellos detalles de la vida y obra literaria del orador estudiado, necesarios para comprender mejor el lugar, carácter y significado de las homilias analizadas. No se trata de una investigación científica al respecto, sino de una especie de composición de lugar basada en datos bien conocidos de los Patrólogos.

<sup>1</sup> Prescindimos de aquellas homilias que ciertamente pertenecen a época posterior; cfr E. A. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts*.

<sup>2</sup> Aunque Pablo de Emesa correspondería a este grupo, sus homilias pronunciadas después de Efeso son como el lazo de unión con dicho período.

En el estudio de cada homilía damos el título y el lugar exacto de la edición del texto, añadiendo a continuación la cita del texto crítico en las pocas piezas que lo poseen, reservando para una nota complementaria los datos referentes a la tradición manuscrita existente y que sirvió de base para su edición; la transcripción del Incipit griego ayudará a precisar la pieza. Mayor determinación requiere el texto de las homilias pseudo-epigráficas, cuya tradición manuscrita señalaremos más exactamente, además de indicar todas las atribuciones propuestas por la crítica.

Después de estos datos introductorios, viene una primera sección con una síntesis del contenido de cada homilía, sea en forma de brevísimo resumen, sea en forma más amplia cuando la importancia de la pieza lo requiere. Repetidamente nos asaltó la duda de si sería preferible omitirlo, teniendo en cuenta que aumentaba considerablemente la longitud de nuestro estudio y no parecía corresponder a las exigencias de un trabajo científico. Por otra parte, sin embargo, nos parecía que tal indicación previa a más de facilitar la lectura del texto mismo, ofrecía con exactitud la temática desarrollada por el orador y su peculiar orden sistemático, interesantes elementos comparativos que nos ahorrarían continuas y fatigosas repeticiones y permitirían al lector compulsar con extrema facilidad aquellos puntos o temas que le hubieren llamado la atención. El parecer afirmativo de varios especialistas en el ramo<sup>1</sup> nos decidió a incluirla en el texto mismo, disponiéndola en tal forma que quien no tenga interés en ella pueda pasar fácilmente a la sección siguiente.

Viene luego un segundo apartado bajo el epígrafe "observaciones generales". Se trata de analizar cuidadosamente las características de estructuración y estilo literario, algunas peculiaridades de vocabulario, las circunstancias que motivaron su redacción, el pensamiento teológico del orador y otros datos de especial valor comparativo que permitan precisar con alguna probabilidad la unidad literaria de la pieza, su autenticidad y la época en que la homilía fue pronunciada originalmente. No hemos pretendido realizar un análisis rigurosamente científico y exhaustivo que nos hubiera exigido un recurso directo y completo de la tradición manuscrita, de la obra literaria completa de cada autor, de los testimonios de crítica externa. Se trata únicamente de poner de relieve todos los datos proporcionados por la lectura directa del texto y que ofrecen un valor crítico o teológico de interés para la homilética de la época

<sup>1</sup> Agradecemos sinceramente los consejos de I. ORTIZ DE URBINA, M. RICHARD, M. AUBINEAU.

## Introducción

y, en primer lugar, para las piezas paralelas. En algunos casos la suma de estas observaciones confirma la autenticidad de la pieza; en otros, señala tales diferencias que sugiere la necesidad de un nuevo estudio crítico completo. Este análisis reviste especial importancia en el estudio de las homilias pseudo-epigráficas.

Localizada así cada homilía en la perspectiva del s.VI, una tercera sección, la más importante sin duda, recoge y analiza minuciosamente y en su contexto todos los datos mariológicos sin arredarse ante las inevitables repeticiones o la aparente insignificancia de algunas alusiones: solamente el estudio comparativo y conjunto de todos los datos, sin excepción, permitirá una conclusión realmente valedera para el pensamiento mariano. En aquellas piezas en que probablemente se conjugan fuentes diversas, hemos tenido el cuidado de diferenciar las formulaciones mariológicas, de manera que la reflexión teológica sobre ellas pueda proceder con el máximo de seguridad.

Una parte sintética final ofrecerá, en la revaloración comparativa de todos los datos analizados, una triple serie de conclusiones críticas, litúrgicas y doctrinales, último y más sazonado fruto de nuestra investigación. Como indicaremos en su lugar, dichas conclusiones se deben entender dentro de los límites señalados en la parte analítica y serán aceptables en cuanto valgan los argumentos correspondientes. Podemos decir que toda afirmación o hipótesis está respaldada en el texto mismo; de ahí el número casi excesivo de citas que inevitablemente hará pesada la lectura de estas páginas.

\*  
\* \*

Cuál es, finalmente, el objetivo y utilidad de nuestra investigación?

Ante todo, precisar un inventario críticamente seguro de todos los documentos homiléticos pertenecientes al siglo V, testigos del pensamiento mariano de aquella época. Inventario doblemente necesario para revalorar la autenticidad de algunas homilias, interrogar la de otras y rescatar del olvido e incógnito muchas de las piezas pseudo-epigráficas.

Ya advertimos cómo Del Fabbro dió un primer paso en este sentido, desafortunadamente incompleto, tanto por prescindir de muchas piezas de abundante contenido mariano, como por excluir sistemáticamente la

<sup>1</sup> Aun aquellas homilias que fijaremos aproximativamente en los siglos IV, VI o posteriores presentan un importante elemento de comparación para el s.V.

consideración de las pseudo-epigráficas. R. Laurentin salva parcialmente estas deficiencias<sup>1</sup> pero se basa exclusivamente en el parecer de la crítica precedente, labor más de compilación que de aporte nuevo al problema. La contribución de D. Montagna es escasa en este aspecto. Reconociendo la problemática, los Patrólogos y los Teólogos sistemáticos no le han prestado la menor atención en los últimos años.<sup>2</sup> El Congreso Mariológico Internacional reunido en Lisboa en 1967 para el estudio histórico de los cinco primeros siglos de la Iglesia ignoró por completo tan delicado aspecto.<sup>3</sup> Sigue, pues, siendo necesario un trabajo que complete la documentación propuesta y revalore su autenticidad al contacto directo con el mismo texto y en la discusión de los argumentos aducidos por la crítica.

Sobre esta base fundamental, nuestro estudio pretende realizar un análisis pormenorizado de todos los datos mariológicos y ésto dentro de su contexto. Labor igualmente necesaria, a nuestro juicio, por dos razones: la primera, porque en la tradición viviente de la Iglesia más que el valor del testimonio individual cuenta su convergencia universal. Cuando para la justificación de algún dogma los teólogos han buscado el apoyo de la tradición se ha corrido el peligro de reunir en un florilegio una serie de textos pertenecientes a épocas y regiones diferentes que dan la apariencia de generalidad, pero no resisten un examen crítico. Así pudieron partidarios y adversarios de la prerrogativa de la exención de pecado en María encontrar sus armas en la misma tradición; así acontece hoy día en la controvertida cuestión de la corredención mariana; así sucedió en

<sup>1</sup> R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris, 1954. Lamentamos que en las ediciones posteriores de esta obra se hayan suprimido las tablas rectificativas.

<sup>2</sup> Al recorrer la literatura del 1965-1971 no he encontrado sino un título que toque este aspecto en forma parcial y desafortunadamente, a nuestro juicio, de manera poco científica: C. VONA, *Le due orazioni di Antipatro di Bostra sulla Natività di Giovanni Battista e sull'Annunciazione*, Roma, 1967.

<sup>3</sup> Examinando los seis tomos de las Actas del Congreso, recientemente publicadas por la Academia Mariana Internacional en Roma, no encontré sino un artículo que tocara directamente el tema de la homilética—I. ORTIZ DE URBINA, *Primi sermones panegyrici in honorem Mariae a medio saeculo IV ad medium saeculum quintum*, vol. III, pp. 119-133—y ésto de un modo francamente superficial. Muchos otros artículos se apoyaban en uno que otro texto homilético, sin preocuparse por determinarlo críticamente. Dos entre ellos tratan temas esencialmente históricos sin la menor alusión a la fuente teológica de las homilías, por lo cual sus afirmaciones son débiles y a veces erróneas—C. COLOMBO, *De fundamentis dogmaticis cultus mariani*, en vol. II, pp. 183-193; G. PHILIPPS, *Le sens chrétien de la foi et l'évolution du culte marial*, en vol. II, pp. 113-124.

el último Congreso Mariológico Internacional de Lisboa en varios puntos referentes al culto de los primeros siglos.<sup>1</sup> Solamente una mirada de conjunto permite diferenciar el dato verdaderamente común de aquellos que son opiniones personales de tal o cual Padre de la Iglesia.

Algunos de los estudios patrísticos parciales incurren en el escollo analizado anteriormente. Otros, más universales y completos en su documentación—como el reciente estudio de F. Spedalieri<sup>2</sup>—, no logran esquivar un segundo escollo: predispuestos por una orientación doctrinal determinada, sacan el texto citado de su contexto próximo y de su contexto histórico. Así quien en busca de testimonios sobre la concepción inmaculada de María encuentra los adjetivos ἄχραντος - ἄφθορος aplicados a ella, se apresura a catalogar sus nuevas conquistas, en tanto que el análisis completo de la homilía y su integración en el marco homilético contemporáneo indican claramente que el orador se refiere a su virginidad y pureza. Esta es la segunda utilidad de nuestro trabajo: no solamente recoge los datos, sino que examinándolos en su contexto, encuentra más fácil el darles su verdadero significado.

Tercera importante finalidad de nuestra investigación: precisar la evolución del pensamiento mariano en dicha época y ofrecer a los historiadores de la Mariología un elemento seguro de comparación con el pensamiento de los siglos anteriores y posteriores. En este terreno se han hecho estudios meritorios, entre los que cabe señalar los de G. Jouassard,<sup>3</sup> I. Ortiz de Urbina,<sup>4</sup> W. J. Burghardt,<sup>5</sup> W. Delius<sup>6</sup> e H. Graef.<sup>7</sup> Sin embargo, abarcando un período demasiado amplio—los dos últimos pretenden ser la historia completa del culto mariano—y limitados por el espacio reducido de la edición, no pueden menos de ser incompletos y en cierta manera

<sup>1</sup> Así a propósito del influjo de los apócrifos los puntos de vista de G. SÖLL, vol. IV, pp. 109-121 y B. E. LANGEVIN, *ibid.*, pp. 233-252. Sobre la festividad mariana las opiniones de B. MONSEGÚ, vol. II, pp. 233-246; R. ROSSINI, *ibid.*, pp. 207-232; F. M. JELLY, *ibid.*, pp. 415-428; G. GIAMBERARDINI, vol. V, pp. 79-95. Así las opiniones contrastadas sobre el sentido de los títulos aplicados a María; cfr J. A. ALDAMA, vol. II, pp. 125-141; G. GEENENS, *ibid.*, pp. 149-181;

<sup>2</sup> F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Messina, 1961.

<sup>3</sup> G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique*. MARIA, I, pp. 71-157.

<sup>4</sup> I. ORTIZ DE URBINA, *Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale*, OCP 6 (1940) 40-82.

<sup>5</sup> W. J. BURGHARDT *Mary in the Eastern Patristic Thought*, Milwaukee, 1957.

<sup>6</sup> W. DELIUS, *Geschichte der Marien Verehrung*, München, 1963.

<sup>7</sup> H. GRAEF, *La Mariologia y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, 1968.



imprecisos. Creemos que un amplio recorrido por el campo homilético, ciertamente susceptible de rectificaciones y perfeccionamiento, proporcionará un sólido fundamento para la historia del dogma.

\*  
\* \*

El tema que hemos presentado detalladamente al lector en las páginas anteriores fue pacientemente elaborado por el autor como argumento de la tesis doctoral defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana en enero de 1966. Sus conclusiones fueron modestamente publicadas en la revista *Ecclesiastica Xaveriana* 16 (1966) 56-116.

El amable patrocinio de G.M. Besutti estimuló la publicación de dos artículos en la revista especializada *Marianum*: "Revaloración de algunas homilias marianas del s.V", 29 (1967) 1-86; y "Proclo de Constantino-pla, orador mariano del siglo V", *ibid.*, pp. 377-492. En ellos se repensaban algunos puntos concretos del tema central que parecían de especial interés para la Mariología.

El tema del Congreso Mariológico Internacional de Zagreb en el verano de 1971 me invitaba a una sencilla comunicación sobre los resultados del análisis comparativo de las veintiocho homilias pseudo-epigráficas, analizados y orientados a ilustrar el culto byzantino tributado a María a partir del siglo VI.

El benévolo aprecio que demostró R. Laurentin por nuestras páginas, que conoció en su presentación original dactilografiada,<sup>1</sup> hace posible esta edición completa bajo los auspicios de MARIAN LIBRARY STUDIES.

En carta del 16 de diciembre de 1970 el P. Theodore Koehler me ofrecía la posibilidad de publicar algunos apartes de mi trabajo o aun el texto completo. En verdad, siempre había dudado de la conveniencia de desmembrar el trabajo y me había mostrado difícil en publicar trozos sueltos que, arrancados del conjunto, parecerían pobres e insuficientes.<sup>2</sup> El valor que pueda tener el trabajo proviene de la estrecha trabazón del conjunto: centenares de páginas de texto griego comparadas minuciosamente forman un cuadro suficientemente nítido que da su sentido com-

<sup>1</sup> R. Laurentin tuvo a bien hacer una reelaboración de sus tablas rectificativas teniendo en cuenta las conclusiones de nuestro trabajo: cfr *RScPhTh* 52 (1968) 490-492 y 539-551.

<sup>2</sup> Tal parece la opinión de la crítica que ha ignorado prácticamente los artículos publicados. El mismo Leroy ni siquiera tiene en cuenta nuestra opinión sobre la autenticidad de la VI homilía de Proclo, opuesta totalmente a su tesis.

pleto y su valor exacto a las piezas que lo forman. Se me antoja un complicado rompecabezas, con sus pequeñas y ambiguas piezas, que se arma pacientemente, cambiando fichas, comenzando y volviendo a comenzar, hasta que se logra completar el modelo.

Aceptada la publicación total, emprendí el largo trabajo de consultar la Bibliografía correspondiente aparecida en el período 1965-1971. Lectura abundante, a veces decepcionante, a veces consoladora. El cuadro original se enriquece con dos homilias editadas en el entretanto,<sup>1</sup> con un interesantísimo material crítico y teológico, y con los datos que proporciona la edición de otros textos griegos o latinos de la época.<sup>2</sup>

Este trabajo de aggiornamento determina una nueva reflexión que, podrá modificar, en alguna forma, opiniones anteriores. Los artículos ya publicados quedan superados. El dinamismo del pensamiento vivo y de la investigación científica acepta la modificación, inclusive la rectificación, si es necesario, pero siempre en una consideración lógica de los argumentos, en un estudio objetivo del texto.

<sup>1</sup> *L'homélie d'Antipater de Bostra pour l'Assomption de la mère de Dieu*, POR 1 (1970) 102-117. — *Homily on the Presentation of our Lord Jesus Christ*, OCP 32 (1966) 56 ss.

<sup>2</sup> *L'homiliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne*, AB 88 (1970) 391 ss.; *Catenae Graecorum Patrum in NT* (Nachdruck) Hidenheim, 1967; *A Byzantine Calendar from the Menology of two Biblical Mss.*, AB 84 (1966) 29-58; *La collection homilétique ps. chrysostomienne découverte par D. MORIN*, REA 16 (1970) 139-146; *Alterra homilia in annuntiationem*, POR 1 (1970) 119-122; *A Panegyric on John the Baptist attributed to Theodosius Archbishop of Alexandria*, Louvain, 1966; *Une homélie de Proclus de Constantinople sur l'ascension de Notre-Seigneur en version syriaque*, LeMus 82 (1969) 5-33; *An anonymous early byzantine Kontakion on the Virgin Mary*, BZ 58 (1965) 327-333. *La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561*, AB 86 (1968) 351-372; *Two new Documents of the Nestorian Controversy*, Studia Patristica VII, 1966, pp. 308-313.

## *PARTE PRIMERA:*

### Oradores del siglo V

#### Capítulo I: PRIMEROS ORADORES DEL SIGLO V

- |                             |    |
|-----------------------------|----|
| 1. Hesiquio de Jerusalén    | 39 |
| 2. Attico de Constantinopla | 59 |

#### Capítulo II: ORADORES EFESINOS

- |                             |     |
|-----------------------------|-----|
| 1. Proclo de Constantinopla | 76  |
| 2. Cirilo de Alejandría     | 128 |
| 3. Acacio de Melitene       | 152 |
| 4. Teodoto de Ancira        | 156 |

#### Capítulo III: ORADORES POST-EFESINOS

- |                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| 1. Pablo de Emesa                    | 199 |
| 2. Erectheio de Antioquía de Pisidia | 205 |
| 3. Crisipo de Jerusalén              | 210 |
| 4. Antípatro de Bostra               | 226 |

## CAPITULO I

### PRIMEROS ORADORES DEL SIGLO V

#### PARAGRAFO 1º: HESQUIO DE JERUSALEN

Monje y presbítero de la Iglesia de Jerusalén, se ocupa en la enseñanza y exégesis de la Sagrada Escritura,<sup>1</sup> siendo por esto famoso por el año 412.<sup>2</sup> De su actividad es importante el hecho narrado por el hagiógrafo griego del s. VI Cirilo de Escitópolis, de que en el año 428 acompañó a Juvenal, Obispo de Jerusalén, a la dedicación de la iglesia de la laura de S. Eutimio.<sup>3</sup> Parece que murió después del 451.<sup>4</sup>

El cuerpo de sus homilias está formado en Migne por seis piezas completas, de las que las IV, V y VI se refieren directamente a nuestro tema. Son dos homilias sobre la santa virgen Theotokos y una sobre el Hypapante, o festividad de la presentación del Señor en el templo.<sup>5</sup>

Los críticos admiten sin vacilación la autenticidad de estas tres homilias,<sup>6</sup> con excepción de G. La Piana quien considerando algunos crite-

<sup>1</sup> Menologio Basiliano; en K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, p. 7.

<sup>2</sup> Teófanos el Confesor; en J. QUASTEN, *Patrologia*, II, p. 511.

<sup>3</sup> CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita S. Euthimii*, PG cxiv, 629 A.

<sup>4</sup> O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, p. 258.

<sup>5</sup> Entre las homilias inéditas existen dos al menos que hacen a nuestro propósito: una sobre el Hypapante, en el cód. Vatic. gr. 1990 (A. WENGER, *Les homélies grecques inédites d'Hésychius*, REA 2 (1956) 459); y otra sobre S. Lucas en el cód. D 50 de la gran Laura de Athos (J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 517). Th. Camelot informa que A. Wenger prepara una edición de los textos inéditos de Hesiquio (*Catholicisme*, V, 707).

<sup>6</sup> Cfr BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 261; J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 516; K. JÜSSEN, *op. cit.*, p. 37 dice: "In erster Linie sind uns unter dem Namen des Jerusalemer Theologen drei Marienpredigten überliefert, deren Echtheit zu bezweifeln kein Grund vorliegt." Cfr también D. DEL FABBRO, *Marianum* 8 (1946) 226.

rios internos cree que la primera de ellas es una compilación posterior cuya primera parte podría atribuirse a Hesiquio.<sup>1</sup>

El único texto actualmente disponible es el editado por Migne, con las correcciones señaladas por Ch. Martin en la compulsación del manuscrito latino 4403 de la Biblioteca Nacional de París.<sup>2</sup>

**HOMILIA I: Hesychii presbyteri Hierosolimitani de sancta Maria Deipara.**

Texto: PG xciii, 1453-1460

Incipit: Πᾶσα μὲν μνήμην

**A. Esquema**

*Exordio:* la solemnidad de la Virgen que se celebra hoy, supera la festividad de los demás santos, porque si ellos sufrieron por la confesión de la fe, la Virgen acogió en sí al Verbo de Dios (1453 AB).

*Cuerpo:*

1. Explicación de la salutación angélica:
  - Anuncio de alegría porque ha venido a levantar el sexo femenino de la tristeza y dolor en el parto, herencia de la transgresión de la primera virgen (1453 BC).
  - Diálogo entre María y el ángel, en el que ella expresa su extrañeza de que se atreva a presentarse ante una virgen y predecirle algo tan insólito como el concebir sin obra de varón; el ángel responde con las palabras del Evangelista, anunciando que será la obra de Dios, Creador y Salvador; el modo empero no puede decirlo. Aceptación de María (1453 C - 1456 A).
2. Admiración del misterio: a semejanza de los magos se deben evitar las curiosas interrogaciones del cómo la concepción virginal, el parto incorrupto, la permanencia de la virginidad; de cómo el hacerse hombre el Dios eterno, inmenso, glorioso, perfecto, omnipotente; de cómo

<sup>1</sup> G. LA PIANA, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina...*, pp. 104-105.

<sup>2</sup> CH. MARTIN, *Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Hé-sychius de Jérusalem*, RHE 31 (1935) 356 ss.

la simultánea presencia en el cielo y en la tierra; todo lo cual se debe adorar reverentemente (1456 BCD).

*Final:*

- Apóstrofe encomiástico a sus fieles oyentes, enemigos declarados de los gentiles τὸ καθ' Ἑλληνῶν, los herejes y principalmente los judíos, sanguinarios perseguidores de los profetas, los apóstoles, los justos (1457 AB).
- Execración de los judíos que no quisieron dar fe al testimonio de las obras de Cristo, ni al mensaje evangélico de los apóstoles y profetas—cita 7 pasajes mesiánicos—, ni siquiera a los demonios, a los ángeles, o al mismo Padre celestial (1457 C - 1460 D).

**B. Consideraciones generales**

\* La lectura atenta de la homilía nos presenta tales características de estilo y pensamiento, que la opinión de La Piana no parece probable. En efecto, a lo largo de la homilía encontramos el mismo estilo brillante, amante de las interrogaciones,<sup>1</sup> de las anáforas retóricas,<sup>2</sup> de las admiraciones e interpelaciones,<sup>3</sup> con tendencia al efecto dramático, ya sea en el diálogo entre la virgen y el ángel<sup>4</sup>—diálogo que introduce suave y prudentemente con un ὥς εἰκός,<sup>5</sup> ya en las imaginarias preguntas de los magos,<sup>6</sup> ya finalmente en la enumeración de los milagros de Cristo y oráculos proféticos.<sup>7</sup> Tanto el pensamiento cristológico como el mariano son homogéneos y corresponden al de las otras homilías seguramente auténticas de Hesiquio.

La temática si bien doble, como aparece en el esquema mismo, está ligada en la idea central objeto de la homilía: la maternidad divina; el anuncio del ángel es su presentación concreta, la escena de los magos se presta para la ponderación de la fe que debe rodear el misterio contra la pertinacia de los judíos. Concedemos que existe un cambio

<sup>1</sup> PG xciii, 1453 CD; 1456 BC; 1457 D; 1460 CD.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1456 A; 1456 BC; 1457 A; 1460 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1457 BC.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1453 C 9—1456 A 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1453 C 8.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1456 B 9 ss.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1457 D 2 ss.

de valoración entre el énfasis mariano del corto exordio y el resto de la homilía, en que la atención se centra en Cristo, bivalencia que cobra relieve si se compara con la homilía siguiente, pero que admite una doble explicación: o el brevísimo exordio es acomodación posterior, o lo que es más probable, si se acepta la datación temprana de la homilía, corresponde a la línea de las primeras homilías en que la figura de la virgen se presenta de tal manera en función de Cristo que iluminar la divinidad del Hijo es hermoear su maternidad.

De todas maneras nos parece que esta única pequeña discrepancia no es argumento suficiente para plantear un serio interrogante sobre la unidad o autenticidad de nuestra homilía.

\* Es muy difícil determinar exactamente las circunstancias en que se predicó, ya que no existe testimonio externo alguno; con todo, el texto mismo ofrece varios elementos de juicio:

- En primer lugar se trata de celebrar la festividad de la Virgen, festividad que se presenta como paralela a la *Μνήμη* de los santos mártires y cuya razón de ser es la maternidad divina.<sup>1</sup>
- El tiempo de su composición se puede aproximar a principios del s. v. En efecto, sólo en esta suposición se puede explicar la alusión al odio contra los griegos,<sup>2</sup> como anota el gran conocedor del ambiente palestinese, S. Vailhé.<sup>3</sup> Más aún, la pormenorizada descripción de las crueldades de los judíos para con los cristianos nos hace pensar en una fecha próxima a las grandes persecuciones de los primeros siglos o quizás al reciente favor prestado a los judíos por el emperador Juliano, año 362, con el fin de aniquilar el cristianismo.<sup>4</sup> Se observa además que Hesiquio sólo hace una ligerísima alusión a los herejes,<sup>5</sup> y sin em-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1453 AB. J. A. De Aldama considera que esta *μνήμη* consistía en una simple conmemoración litúrgica según nuestra terminología moderna (EE, 40 (1963) 52). El P. Mateos, especialista de las liturgias orientales, ha tenido a bien informarnos que la *μνήμη* no tiene en dicha liturgia otro sentido que el clásico de festividad litúrgica principal de un santo; por tanto el testimonio de nuestra homilía es categórico al respecto.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1457 A 1-2.

<sup>3</sup> S. VAILHÉ, *Origines de la fête de l'Annonciation*, EO 9 (1906) 142, dice: "Cette sortie virulente contre les Juifs ne précise guère l'époque, car de tout temps ce peuple fut de la part des chrétiens de Palestine, l'objet d'une suspicion bien justifiée; par contre, l'allusion aux païens ne saurait guère se rapporter qu'aux premières années du v<sup>e</sup> siècle lorsque le culte des idoles comptait encore des partisans dans Jérusalem."

<sup>4</sup> B. LLORCA, *Historia de la Iglesia*, I, p. 425.

<sup>5</sup> PG XCIII, 1457 A 2-3: *τῆς τῶν αἰρετικῶν ἀναπέτασι θρόσος*;

bargo es claro que la homilía originariamente panegírica se convierte en polémica contra quienes dudan o rechazan la fe en Cristo; de aquí proviene la exaltación contrapuesta de los atributos divinos del recién nacido: eternidad, infinitud, incorporeidad, omnipotencia del Dios Verbo, *ὁ ἄνω καὶ κάτω*,<sup>1</sup> y el largo final con la enumeración de los argumentos en favor de la divinidad de Cristo; es obvio, pues, que los herejes aludidos no son otros que los arrianos, y con todo la polémica se dirige explícitamente contra los judíos, adversario obligado del temprano s. v, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

Finalmente advirtamos que no emplea ni una sola vez el título de Theotokos<sup>2</sup>—que se hará característico a partir del 431—, y no se preocupa en modo alguno por probar o determinar el sentido de esa maternidad divina que es el fundamento de la festividad, como lo exigirá años más tarde la cuestión nestoriana; en esto encontramos, al parecer, un argumento decisivo: la comparación con la homilía siguiente pronunciada igualmente en el día de la festividad mariana y en la que se refleja claramente la divergencia doctrinal entre las escuelas de Antioquía y de Alejandría, indica claramente una época anterior; más aún, aquella comienza igualmente con el recuerdo de la anunciación para basarse luego en el esquema litúrgico de la festividad jerosolimitana que aparecerá en Crisipo de Jerusalén en la segunda mitad del siglo v y pasará al calendario litúrgico del 15 de agosto probablemente a partir de fines del mismo siglo. Nuestra homilía, ideológicamente anterior, e independiente de dicho esquema litúrgico, podría ser el testimonio de la festividad mariana de Jerusalén en los primeros decenios del s. v.<sup>3</sup>

### C. Pensamiento Mariológico

Dos ideas ocupan la atención del orador en esta homilía: el sitio que ocupa María en la economía de la salud, y la virginidad que envuelve en un hálito de pureza la concepción y el parto del *Θεὸς Λόγος*.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1456 BC.

<sup>2</sup> Es obvio que el epígrafe de la homilía que lleva dicho título es posterior.

<sup>3</sup> La independencia del esquema litúrgico no implica *necesariamente* que éste fuese introducido posteriormente. La diferencia de auditorio podría explicar suficientemente el hecho. Veremos cómo la homilía de Crisipo que emplea de nuevo el formulario es predicada a un auditorio de monjes. Fletcher concuerda en esta apreciación (*The festival of the Annunciation*, p. 95).



- \* El primer aspecto<sup>1</sup> acude a sus labios como al conjuro del *Xaĩqe* pronunciado por el ángel: no es una sencilla fórmula de saludo, sino la exclamación de regocijo porque la Virgen va a convertir en alegría la tristeza y el dolor que acompaña todo parto como castigo por la transgresión de la primera virgen. Es la idea cara a los orientales, que contrapone María a Eva, y aquí, exactamente, bajo el aspecto de tristeza-alegría y con referencia particular al sexo femenino.<sup>2</sup>

Podemos preguntarnos: por qué María, segunda virgen, remedia el estado de miseria de la primera? Hesiquio no responde; no está en su intención tratar el asunto; toma simplemente un elemento de tradición aceptado y conocido, empleándolo como instrumento retórico para explicar el *Xaĩqe*; con todo, al emplearlo, subraya el aspecto dolor/tristeza—alegría con ocasión del parto.

- \* El segundo aspecto fundamental, es el de la maternidad virginal.<sup>3</sup> Encontramos las siguientes ideas que se van reforzando una a otra y creciendo sucesivamente en intensidad.

— María es la virgen recatada que se extraña de que el ángel se presente inopinadamente en su casa.<sup>4</sup>

— La concepción que anuncia el ángel suscita la admiración de María—virgen *μη μεμνηστευμένη*—y pone en sus labios comparaciones bíblicas que expresan este misterio: es el campo sin cultivo que produce la espiga, la viña no plantada que germina la uva, el río que corre sin fuente de origen.<sup>5</sup> Advirtamos lo que el orador deja entre líneas: “algo” existía—conocido de los oyentes—por lo que el anuncio del ángel significaba automáticamente una concepción extraordinaria y diferenciaba a María de las demás doncellas en quienes una futura maternidad encuadra dentro del marco de su función normal. Es un dato implícito sí, pero de gran valor, que no debemos olvidar.

— El carácter estrictamente prodigioso del misterio, obra del Omnipotente, cuya realidad ha venido a testificar el ángel, cuyo modo no se debe investigar curiosamente.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> PG xciii, 1453 BC.

<sup>2</sup> Esta idea se encuentra frecuentemente en las homilías de Severiano de Gábala ya en los últimos años del s. iv (Cfr A. M. GILA, *Testi mariani di Severiano di Gabala*, *Marianum* 26 (1964) 113-172).

<sup>3</sup> PG xciii, 1453 C—1456 D; 1460 C.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1453 C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1453 CD.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1456 A.

— En este misterio no solo la concepción, sino el parto mismo participa de este carácter extraordinario; son dignas de considerarse las palabras de Hesiquio al observar cómo los Magos no preguntaron el cómo del misterio: *πῶς ἡ σύλληψις θεία, πῶς ἄσπορος ἡ νηδὺς, πῶς ἄφθορος ὁ τόκος, πῶς μετὰ τὸν τόκον ἐν παρθένοις ἡ μήτηρ*.<sup>1</sup>

Analizando este pasaje, notemos que hay dos miembros correspondientes: el primero expresa la idea de la concepción virginal, el segundo la idea del parto virginal, indicado por la oposición de las palabras (*σύλληψις* - *τόκος*). La primera idea está reforzada por el uso de la voz general *σύλληψις* más la particularizada expresión *ἄσπορος ἡ νήδους*; la segunda presenta el adjetivo *ἄφθορος* explicitado por la segunda cláusula; *μήτηρ ἐν παρθένοις μετὰ τὸν τόκον*; la primera es la única entrevista por la Virgen, mientras la segunda corresponde al ángel conocedor de los eventos futuros.

Si consideramos el trozo correspondiente en la parte final, esta exégesis adquiere absoluta certeza; dice Hesiquio: *Παρθένος γὰρ ἡ μήτηρ, καὶ μετὰ τόκον διέμεινε τῆς παρθενίας σφραγίς, ἣν ἡ φύσις ἐπέθηκεν ἀπαρσάλευτο φυλάττουσας*...<sup>2</sup>

Aquí no solo emplea una voz particularmente exacta (*σφραγίς*) sino que la explicita más aún en la cláusula siguiente, identificando la obra creadora de la naturaleza y la obra conservativa después del parto.

Es claro, pues, que en el pensamiento de Hesiquio no solo la concepción fue milagrosa y virginal, sino el parto mismo. Esta consideración de la maternidad virginal viene curiosamente enlazada por la partícula *γάρ* al texto del salmo 86, 5, en el que se atribuye el engrandecimiento de la madre Sion a la obra del Altísimo; estamos ante una relación tipológica entre María y Jerusalén y consiguientemente entre María y la Iglesia?<sup>3</sup>

- \* La maternidad divina está a la base de toda la exposición, pero el orador no se preocupa por defenderla o explicarla; dicha maternidad da la razón por la cual la festividad de la virgen supera la de los santos y está sencillamente enunciada en la doble afirmación de una verdadera maternidad (concepción y parto) y del carácter divino del recién nacido.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1456 B 9-11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1460 C 1-3.

<sup>3</sup> Cfr *La Sainte Bible de Jérusalem*, p. 739, nota d.

**HOMILIA II: Eiusdem de eadem**

Texto: PG xciii, 1460-1468<sup>1</sup>

Incipit: Πᾶσα μὲν ἐδγνώμων γλῶττα

**A. Esquema**

*Exordio:* Con justicia se debe alabar a la Virgen Theotokos a imitación del ángel Gabriel (1461 A).

Exaltación laudatoria de María, introducida por el *Χαῖρε* del anuncio angélico y desarrollada poéticamente con la acumulación de títulos honoríficos, muchos de los cuales bíblicos, que señalan los dos aspectos básicos de la grandeza de María: su maternidad divina y su virginidad intacta (1461 AB).

*Cuerpo:* Consideración de la virginidad.

1. Virginidad completa, signo evidente de la divinidad del que nace para la redención de la humanidad, Dios y Verbo. Virginidad en la concepción y en el parto, después de él en los oficios propios de una madre para con el niño recién nacido; virginidad que se muestra en oposición con las leyes naturales (1461 C - 1464 A).
2. Virginidad bellamente prefigurada en las imágenes proféticas de la puerta cerrada, del huerto y de la fuente sellada, del arca de la santificación donde puede descansar el Señor que viene a efectuar la redención de la humanidad. Maternidad virginal especialmente enunciada por Isaías en cuanto al parto, por Miqueas en cuanto al lugar, por David en cuanto al tiempo; el anuncio del origen se reserva al ángel, quien dará testimonio de que es obra de la virtud divina de toda la Trinidad Santa que operará en María, que hará explicables las maravillas que traerá consigo la encarnación de Dios (1464 B - 1465 D).

*Final:* encadenado armoniosamente con este recuerdo del Niño del pesebre, señala el carácter ejemplar de su humanidad, el carácter vivífico del Logos puesto en un pesebre de animales como alimento de vida divina para la creatura racional (1468 A).

<sup>1</sup> Correcciones al texto griego en CH. MARTIN, *loc. cit.*, p. 358.

## B. Consideraciones generales

\* Cuándo y en qué circunstancias predicó Hesiquio esta homilía? Un primer indicio lo encontramos en el tinte polémico que ofrece el tema de la maternidad divina de María; si la homilía precedente afirmaba sencillamente esta verdad, la presente tiene el cuidado de explicar cómo nada sufre la divinidad en este hacerse hombre<sup>1</sup> y de precisar en qué sentido María es el instrumento de la encarnación,<sup>2</sup> de manera que María se puede llamar con toda propiedad Θεοτόκος.<sup>3</sup> Sin embargo, estas mismas precisiones parecen pertenecer a la época pre-efesina, cuando el título de Θεοφόρος<sup>4</sup> no encontraba oposición teológica, cuando se podía decir sin extrañezas que ὁ Υἱὸς ἐνεσκήνον κνοφορούμενος<sup>5</sup>, o bien ἡ γὰρ οὐχὶ καὶ πείνη καὶ δίψη ἦν ἔσχον<sup>6</sup>.

Podríamos precisar un poco más? Aventuremos la siguiente observación: si comparamos la presente homilía con la que el monje Crisipo tuvo a los monjes de la laura de S. Eutimio el día de la festividad de la virgen, probablemente en una fecha posterior al 455,<sup>7</sup> observaremos una impresionante semejanza en el desarrollo de los temas, sensación que se convierta en certeza si se desciende al texto mismo y se comprueba la correspondencia exacta de las aclamaciones poéticas a María,<sup>8</sup> de la exégesis del salmo 131,<sup>9</sup> del casi idéntico final<sup>10</sup>; con razón concluía Ch. Martin que Crisipo redacta ciertamente su homilía sobre la que estamos considerando.<sup>11</sup> Ahora bien, cómo podría conocer Crisipo esta homilía? Los datos ciertos de la vida de Crisipo no nos permiten responder exactamente, pero sí ofrecen una hipótesis probable: capadocio de origen, viene a Jerusalén para entrar en la laura de S. Eu-

<sup>1</sup> PG xciii, 1464 CD.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1461 BC; 1465 D.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1461 A 1; 1461 B 14; 1461 D 2; 1464 D 10; 1465 A 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1461 C 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1461 B 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1464 D 3-4.

<sup>7</sup> B. CAPELLE, *La fête de la Vierge à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle*, LeMus 56 (1943) 14-15.

<sup>8</sup> PG xciii, 1461 AB = PO xix, 218,30 — 219,13.

<sup>9</sup> PG, *ib.*, 1464 C = PO, *ib.*, 220,1 — 29.

<sup>10</sup> PG, *ib.*, 1468 A = PO, *ib.*, 224,20 — 31.

<sup>11</sup> CH. MARTIN, *Mélanges d'homilétique byzantine*, RHE 35 (1939) 54-60. Esta idea la propuso tímidamente A. Sigalas, prefiriéndola a la hipótesis de una fuente común: "nous serions tenté d'admettre que Chrysippos s'est plutôt inspiré de l'homélie d'Hésychius que d'une source commune."

timio en el 425<sup>1</sup>; si recordamos que Hesiquio estuvo allí mismo con el Obispo Juvenal por el año 428 y que el higoumenos del monasterio le tenía en gran consideración como orador,<sup>2</sup> no sería difícil suponer que le predicara a los monjes—como lo hará más tarde Crisipo—, y éste, allí presente, oyera dicha homilía y más tarde se inspirara en ella para redactar la suya. El mismo tema concreto del sermón—elogio de la virginidad—se adaptaría muy bien al ambiente monacal y los textos comentados podrían corresponder a la liturgia peculiar de dicha laura, textos que terminarían por pasar un poco más tarde a la liturgia oficial jerosolimitana.<sup>3</sup>

Si esta teoría fuera exacta, podríamos fechar la homilía en el 428, en la festividad anual de la Virgen, como lo sugiere el tema de la homilía y los textos litúrgicos empleados.<sup>4</sup>

Cuándo se celebraba dicha festividad? Al analizar la homilía de Crisipo veremos cómo el calendario armeno señala el 15 de agosto,<sup>5</sup> fecha que sin embargo no parece corresponder a las continuas y explícitas referencias de nuestra homilía a la escena del nacimiento, que encuadran sin lugar a dudas la exaltación de la Theotokos en el marco de Belén. Guiados por los datos de nuestra homilía, en armonía con la precedente y con las indicaciones de las homilías paralelas de Proclo de Constantinopla,<sup>6</sup> diríamos que dicha festividad mariana se celebraba ya en el primer cuarto del s. V dentro del ciclo de la Navidad y tenía como objeto celebrar la maternidad virginal.<sup>7</sup>

\* Por lo que respecta a la parte formal, obsérvese la introducción de la sección laudatoria<sup>8</sup> que puede traer su origen de las alabanzas canta-

<sup>1</sup> M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines*, PO XIX, 293.

<sup>2</sup> CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita S. Euthimii*, PG CXIV, 629 B.

<sup>3</sup> *Rituale armenorum*, ed. Conybeare, p. 526.

<sup>4</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 16-20. R. A. Fletcher opina que es posterior a Efeso y su argumentación la aproxima ciertamente a la época del Concilio: empleo de la voz Theotokos, de la alabanza mariana y del esquema litúrgico (*op. cit.*, p. 95).

<sup>5</sup> Cfr pp. 213-214.

<sup>6</sup> Cfr pp. 85, 107, 112.

<sup>7</sup> Esta apreciación que coincide en substancia con la afirmación de F. M. Jelly (cfr "De primordiis cultus mariani", vol. II, p. 420)—quien se refiere a A. TEGELS, *Virginity in the Liturgy*, Marian Studies 13 (1962) 111—vendría a corroborar en cierto sentido el parecer de R. Rosini (cfr "De primordiis cultus mariani", vol. II, p. 225). G. Giamberardini nos ilustra sobre una festividad semejante en el Egipto para fines del s. IV (cfr "De primordiis cultus mariani", vol. V, p. 79).

<sup>8</sup> PG XCIII, 1461 AB.

das por el poeta sirio Efrem unas decenas de años antes, sección que se hará popular en las homilias posteriores. En ella la estructura es característica: una palabra temática, en el caso presente *Χαῖρε*, y luego una acumulación de epítetos laudatorios, la mayor parte bíblicos, que ponen de relieve el aspecto de la maternidad virginal, de la singular santidad de María y de su eficiencia en la economía salvífica.

El final de la homilia es digno de destacarse pues lo hemos de necesitar más adelante: el Niño reclinado en el pesebre de animales, siendo el Logos, se le ofrece al orador como el pan verdadero, el alimento de vida al que debe acudir ansioso el hombre en busca de su dignidad racional, así como los animales acuden al pesebre en busca del haz de trigo para saciar su apetito.<sup>1</sup>

En Hesiquio la escena del nacimiento se realizará en el *σπήλαιον*<sup>2</sup>; debemos ver aquí una influencia directa del Protoevangelio de Santiago,<sup>3</sup> o más bien el reflejo de una tradición oral que probablemente cristalizó en dicho apócrifo?<sup>4</sup>

### C. Pensamiento mariano

Si no poseyéramos ningún otro indicio de autenticidad de la homilia, la extrema semejanza con la anterior en su contenido mariológico y expresión formal, serían argumento suficiente. En efecto, las dos ideas básicas consideradas más arriba<sup>5</sup> recurren en la presente pieza, señalando un progreso en la profundización de la doctrina.

- \* El paralelo Eva-María aflora de nuevo en dos sitios, pero esta vez planteado en el terreno de la economía propiamente salvífica. En el primer sitio, la enunciación es discreta y objetiva: María es la madre del Unigénito de Dios, quien plasma de nuevo a Adán, santifica a Eva,

<sup>1</sup> PG xciii, 1468 A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1465 D 10.

<sup>3</sup> *Protévangile de Jacques*, ed. AMANN, p. 246.

<sup>4</sup> La edición crítica de E. de Strycker ha fijado definitivamente la fecha de composición de este importantísimo apócrifo: s. II (cfr R. LAURENTIN, "De primordiis cultus mariani", vol. IV, p. 13). Varios comunicados al Congreso Mariológico de Lisboa resaltaron la importancia e influjo de esta obra en los primeros siglos del cristianismo (cfr G. M. ROSCHINI, "De primordiis cultus mariani", vol. IV, pp. 253 ss.; P. E. LANGEVIN, *ibid.*, pp. 233-252; G. SÖLL, *ibid.*, pp. 109-121). Sin embargo, es difícil precisar el influjo en cada caso concreto. Preferimos dejar abierto el interrogante.

<sup>5</sup> Cfr pp. 43-44.

inmoviliza (κατήργει) al dragón y abre de nuevo el paraíso.<sup>1</sup> En el segundo, por el contrario, la enunciación es audaz: es la Virgen quien libera a Eva de su ignominia, a Adán de su amenaza y quiebra la arrogancia del dragón.<sup>2</sup>

La correspondencia de estos dos textos es clara: tres objetos de la acción salvífica—Adán, Eva, demonio—; un sujeto de la misma—Cristo en el primero, la Virgen en el segundo—; una causalidad particularizada, la omnipotencia del Creador del mundo en el primero; cuál será la causalidad de María en el segundo? El contexto sugiere una aproximación: encuadrada por el oráculo isaiano,<sup>3</sup> surge la Παρθένος “egregia, preclara, gloria de nuestra raza, a quien no toca el humo de la concupiscencia ni al gusano del placer”; no es un dibujo bien exacto del triunfo de la santidad presente sobre el pecado primitivo, como en el primer pasaje era el triunfo del poder divino sobre la pequeñez creada? Estará Hesiquio manejando el famoso argumento del Protoevangelio para dar testimonio de la concepción inmaculada? Nos parece que esta conclusión no se impone; en primer lugar, no se trata explícitamente del texto Gen. 3, 15 y quizás por eso T. Gallus en su erudita inquisición sobre la interpretación mariológica del mismo no hace mención de este pasaje<sup>4</sup>; aunque la línea del argumento nos parece la misma, su término puede ser muy bien la virginidad especial de aquella doncella; más aún, esta apreciación encuadra mejor con los vocablos empleados para significar dicha santidad (ἐπιθυμία, ἡδοναθelia) y dentro del marco de la homilía que está encaminada toda ella a la exaltación de la virginidad.

- \* Esto nos lleva a la consideración del segundo aspecto; aquí también el desarrollo se presenta semejante al de la homilía anterior.

Primeramente asoma la misma dificultad para entender la concepción: πῶς ἔσομαι μήτηρ μὴ γενομένη νύμφη<sup>5</sup>; Dejemos siquiera ano-

<sup>1</sup> PG xciii 1461 C.

<sup>2</sup> Ibid., 1465 A.

<sup>3</sup> Is. 7, 14.

<sup>4</sup> T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii*, p. 6. Aduce uno de los textos fragmentarios de Hesiquio para clasificarlo entre los partidarios de una interpretación no mariológica. Observemos de paso que la autenticidad de dichos fragmentos es muy discutida (cfr O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 258); en segundo lugar el carácter alegórico de la exégesis de Hesiquio (cfr. J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 512) requiere una ponderación de sus textos.

<sup>5</sup> PG xciii 1465 C 10.

tada [la diferencia de voces empleadas en las dos ocasiones: *μὴ μεμνη-  
στευμένη παρθένος*—*μὴ γενομένη νόμφη* locución ésta paralela de *ἐγένε-  
το μήτηρ καὶ οὐκ ἐγένετο νόμφη*<sup>1</sup> empleada al inicio de la sección.

Ella misma atestigua su virginidad en la momento del anuncio an-  
gélico<sup>2</sup>; la virginidad de la concepción la expresa con las mismas imá-  
genes del campo no cultivado y de la viña no plantada.<sup>3</sup> Sin embargo  
la virginidad del parto es el punto que centra la atención y admiración  
del orador y presta a su pluma las más bellas figuras bíblicas: como  
la zarza que ardía sin consumirse del Ex. 3, 2 “la Virgen ardía y no  
se consumía, puesto que dió a luz y el vientre permaneció cerrado,  
*συνέλαβε καὶ τὴν μήτραν οὐκ ἔφθειρεν· ἐξήγαγε τὸ βρέφος καὶ τὴν  
κοιλίαν ἐσφραγισμένην κατέλιπεν*.”<sup>4</sup> Como por la puerta situada en  
oriente del profeta Ezequías, así en ésta el Rey de la gloria, ni en la  
concepción ni en el parto, ni en la entrada ni en la salida *τὰς θύρας τῆς  
σῆς μήτρας ἠνέωξεν οὔτε τῆς παρθενίας τοὺς συνδέσμους ἐχαλύνωσε*.<sup>5</sup>

La ideología de Hesiquio es, pues, límpida y corresponde exactamen-  
te a la rastreada en la primera homilía.<sup>6</sup> Con todo, hay dos elementos  
que significan un paso ulterior.

El primero es una explicitación de la idea del parto virginal; en va-  
rias ocasiones se esfuerza el predicador por contraponer lo que hay de  
natural y maravilloso en él; consideremos el siguiente párrafo: “co-  
rría el río y su fuente estaba sellada por todas partes, para hacer claro  
que había sido hecha madre y sin embargo no había experimentado  
lo que acontece a las mujeres; diste a luz como mujer y *οὐκ ἐφθάρης  
ὡς γυνή*; gestabas como mujer, puesto que esperaste el tiempo nor-  
mal del nacimiento y sin embargo concebiste fuera de las leyes natu-  
rales.”<sup>7</sup>

De esta contraposición podemos claramente deducir que en la mente  
de Hesiquio el modo mismo del parto es normal *ὡς γυνή*, sin embargo  
el término es maravilloso *οὐκ ἐφθάρης ὡς γυνή*; como se comprueba  
ésto? *τὸ βρέφος τὴν κοιλίαν ἐσφραγισμένην κατέλιπεν* nos ha respon-  
dido hace poco Hesiquio; término maravilloso que solamente Dios

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1464 A 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1465 C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1461 A.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1461 D 4-7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1464 B 6-7.

<sup>6</sup> Cfr. pp. 44-45.

<sup>7</sup> PG XCIII 1464 A 4-8.



podrá realizar, así como solamente El pudo abrir las puertas del paraíso: καὶ τὴν σφραγίδα τῆς γαστρὸς ἡσφαλίζετο.<sup>1</sup>

El segundo aspecto nuevo referente a la virginidad y de una gran importancia teológica, es la relación esencial entre la virginidad de la madre y la encarnación del Verbo: εἰ ἐγίνωσκες ἄνδρα οὐκ ἂν ἔτεκες Θεόν... οὐκ ἂν ὄργανον ἐγίνον τῆς τοῦ παραγαγόντος σαρκώσεως<sup>2</sup>; ésta es la respuesta del ángel a María, para quien su virginidad representaba un obstáculo insalvable al evento prenunciado; pues bien, justamente esa virginidad ha sido la causa de la elección divina.

\* Tres elementos nuevos en su doctrina mariana:

— La consideración de la santidad personal de María, expresada en términos generales con algunos de aquellos epítetos laudatorios a que hemos hecho referencia: “límpida paloma, tórtola sin mancha, tesoro colmado”<sup>3</sup>; ya indicamos más arriba cómo la peculiar santidad de María parece ser la razón formal de su causalidad en el orden salvífico, santidad por la cual ella es τὸ τοῦ πηλοῦ τοῦ ἡμετέρου καύχημα.<sup>4</sup> Nos preguntamos si estaría en la mentalidad de Hesiquio la idea de una concepción inmaculada. La respuesta negativa avanzada entonces la podemos confirmar con los dos lugares restantes en que ocurre el mismo tema: cuando exalta la belleza del “arca de santificación” llama a María ἀφθαρσίας φντόν; por qué? Porque ha dado a luz a Cristo que es ἄνθος ἁμαρτον<sup>5</sup>; por tanto el genitivo ἀφθαρσίας es un genitivo de origen, no de aposición. Más adelante refiriéndose a la virginidad de María, motivo de su elección para madre de Dios, dice: ἐπειδὴ τὸν νόον ἁφθαρτον καὶ τὴν σκηνὴν ὅπου πάντος ἐλευθέραν ἐτήρησας por esto se realizará en ella la obra de la encarnación.<sup>6</sup>

— Ya indicamos cómo la doctrina de la maternidad divina se explicita en la presente homilía.<sup>7</sup> Sin llegar a las precisiones teológicas exigidas por la contienda con Nestorio a punto de estallar, sí ofrece las líneas generales de un pensamiento ortodoxo, en que se considera a María como verdadera madre del Dios-Verbo y por tanto merecedora del apelativo de Theotokos.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1461 C 3-4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1465 D 1-4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1461 AB.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1465 A; corrección CH. MARTÍN, *loc. cit.*, p. 358.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1465 A 1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1465 D 6-7.

<sup>7</sup> Cfr p. 47.

- El tercer aspecto nuevo de Hesiquio es la obra de la Trinidad en el misterio de la Encarnación. En dos ocasiones describe la acción de cada persona divina en María.<sup>1</sup> Retengamos como interesante el hecho mismo, ya que la atribución concreta es diferente en cada sitio, indicando que Hesiquio no le prestaba atención teológica al detalle.<sup>2</sup>

**HOMILIA III. Hesychii presbyteri Hierosolimitani in praesentationem Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi**

Texto: PG xciii, 1468-1477

Incipit: Ἡ μὲν ἑορτὴ λέγεται

**A. Esquema**

*Exordio:* comienza ponderando la importancia de la festividad de la purificación, que es como la recapitulación del misterio de la encarnación. (1468 B 1 - C 2; C 9 - D 1).

Lectura Evangélica (1468 C 3-9)

*Cuerpo:* comentario exegético de Lc. 2,22 ss.

- Lc. 2,22: ninguno tenía necesidad de purificación: José no era el padre, María concibió virginalmente, Cristo no conoció el pecado y además no abrió el seno materno (1468 D 2 - 1469 D 5).
  - Lc. 2,24: la pobreza de Cristo, que es a su vez el cordero del mundo, le eximió de la contribución del cordero (1469 D 5 - 1472 A 7).
  - Lc. 2,25: elogio de la santidad de Simeón que le permite tomar al Señor en sus manos (1472 A 8 - 1473 A 7).
  - Lc. 2,27 ss.: carácter salvífico de la encarnación y signo bivalente de la cruz (1473 A 8 - 1476 B 13).
  - Lc. 2,35: la duda y vacilación ante la pasión de Cristo asaltan a María como a los discípulos y elegidos (1476 B 14 - 1477 A 1).
- Doxología final (1477 A 1-4).

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1461 B; 1465 D.

<sup>2</sup> En efecto, la acción de "hospedarse"—ἐπεδήμει—y de "cubrir con su sombra"—ἐπeshλασε—, se intercambian entre el Padre y el Espíritu Santo; adviértase sin embargo, que el Hijo no interviene en esta acción que podríamos llamar fecundante.

## B. Observaciones generales

Lo primero que llama la atención es el carácter exegetico de la homilía: fuera de las cortas líneas del exordio y de la doxología (que aparece de pronto cortando bruscamente el comentario), el resto del texto es una sencilla explicación de Lucas 2,22-35, versículo por versículo, dando a cada uno su valor y orientación propios, sin ninguna preocupación panegírica. Y, sin embargo, las afirmaciones del exordio son categóricas: por dos veces se refiere a la festividad litúrgica con su término técnico *ἐορτή*,<sup>1</sup> comparándola a las otras festividades<sup>2</sup> y por dos veces precisa el objeto de la misma *καθαρσία*<sup>3</sup> recalcando su aspecto salvífico y cristológico.<sup>4</sup>

Si se compara con los panegíricos que se conservan de Hesiquio, salta a la vista la diferencia radical: el personaje atrae el texto bíblico y le da su sentido,<sup>5</sup> determina los versículos que se aducen,<sup>6</sup> reclama otros pasajes bíblicos que lo ilustren,<sup>7</sup> el exordio se integra en el cuerpo del sermón y la doxología final se prepara a través de textos bíblicos.<sup>8</sup> Por el contrario, el desarrollo exegetico es muy empleado en la época y lo usa abundantemente el mismo Hesiquio en sus comentarios exegeticos al AT.<sup>9</sup>

Sugieren estas observaciones que la homilía no es auténtica de Hesiquio? Creemos que en el estado actual de la edición de sus escritos toda afirmación categórica es prematura. Advertimos sí, que el estilo literario y el pensamiento teológico corresponden a los del Hesiquio que conocemos en términos generales. Pero no podemos menos de señalar la sorprendente manera de referirse a Jerusalén como ciudad donde es imposible encontrar un varón justo, según las palabras de Sofonías<sup>10</sup>; por qué dicha expresión en labios de Hesiquio, jerosolimitano

<sup>1</sup> PG XCIII, 1468 B 4 y C 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1468 B 5 y 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1468 B 4 y C 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1468 B 6-13; C 9—D1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1452 B 12; 1461 A 1; 1477 B 2 ss.; 1479 A 10 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1453 C 1-2; 1456 A 2 ss. B 1-2 para el primer encomio; en el segundo los textos litúrgicos del día son los que se comentan.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1457 B 1-3; 14-15; C 8-9; 13-14; 1460 A 1—C 6; 1477 C 1 ss.; 14-15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1460 C 3—D 5; 1468 A 1-15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 791—1385.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1472 C 3.

de nacimiento, en una homilía predicada en Jerusalén y en una festividad típicamente local?

- \* Cabría la posibilidad de que el mismo Hesiquio o bien homilíarios posteriores emplearan para la festividad de la presentación un comentario auténtico al Evangelio según S. Lucas?

La respuesta nos parece igualmente difícil puesto que las homilías de la época sobre el tema son inseguras: hemos podido recoger y estudiar a lo largo de estas páginas las siguientes piezas: Atanasio,<sup>1</sup> Metodio de Olimpo,<sup>2</sup> dos atribuidas al Crisóstomo,<sup>3</sup> Teodoto de Ancira,<sup>4</sup> Cirilo de Alejandría.<sup>5</sup> A ellas podríamos añadir Anfiloquio de Iconio.<sup>6</sup> Los resultados son ciertamente decepcionantes: la cuatro primeras piezas son evidentemente pseudo-epigráficas<sup>7</sup>; la quinta plantea serios interrogantes sobre su unidad literaria y autenticidad<sup>8</sup>; la de Cirilo se nos presenta como una compilación posterior de comentarios exegéticos sobre Lucas del gran alejandrino.<sup>9</sup>

Quedaría la de Anfiloquio. Ahora bien, en esta homilía encontramos la misma estructura exegética, *sin ninguna referencia a la festividad litúrgica*. Más aún, el exordio parece indicar claramente la finalidad pastoral de la homilía a partir del comentario de Lc. 2,22 ss., trozo evangélico leído recientemente y que llevaría a pensar que el orador comenta exegéticamente el pasaje bíblico que corresponde al día.<sup>10</sup> El único dato litúrgico lo encontraríamos en el epígrafe<sup>11</sup>; pero expresa la ocasión litúrgica de su redacción o más bien de su empleo posterior? Si lo primero, cómo explicar que dicho epígrafe emplee el término litúrgico técnico *ὑπαπάντη* mientras el texto usa la expresión bíblica *καθαρότα*?<sup>12</sup>

Parece que la hagiografía mariana hubiera hecho una sencilla deducción: consta por el relato de la peregrina Eteria en el s. iv la exis-

<sup>1</sup> PG xxviii, 974 ss.

<sup>2</sup> PG xviii, 348 ss.

<sup>3</sup> PG L, 807 ss.; OCP 32 (1966) 53-77.

<sup>4</sup> PG lxxvii, 1389 ss.

<sup>5</sup> PG lxxvii, 1040 ss.

<sup>6</sup> PG xxxix, 44 ss.

<sup>7</sup> Cfr Parte segunda, capítulo III, parágrafo 2 y capítulo IV.

<sup>8</sup> Cfr pp. 179-183.

<sup>9</sup> Cfr pp. 131-137.

<sup>10</sup> PG xxxix, 45 B 11-14.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 44 C 5.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 48 A 6.

tencia en Jerusalén de una festividad de la presentación del Señor a los cuarenta días de la Navidad, *luego* las homilias que llevan escrito en su epígrafe este título SON redactadas para dicha festividad. Opino que la conclusión correcta sería: luego dichas homilias PUEDEN SER redactadas para dicha festividad si los demás criterios internos lo corroboran. Y en nuestro caso los datos que nos proporciona el texto son en verdad ambiguos.<sup>1</sup>

Quizás la edición crítica de los textos y el descubrimiento de otros sobre el tema permita clarificar el problema.

### C. Pensamiento mariológico

- \* De nuevo aparece aquí el paralelismo Eva-María. Comentando por qué la ley señala un tiempo mayor para la purificación de la madre cuando la creatura es del sexo femenino, Hesiquio señala el carácter de debilidad e inobediencia propio de la heredera de Eva—vía de persuasión del demonio—para desembocar en la figura antitética de aquella mujer que virginalmente habría de engendrar al Dios-Creador. A la base de la comparación se encuentra el aspecto de dignidad y excelencia que proviene de una misma causa—ser origen—y con un término opuesto—engaño de la serpiente y Dios Creador—.<sup>2</sup>

No podría faltar tampoco la idea bien cara a Hesiquio de la virginidad de María en su concepción (campo que no conoció el arado, viñedo que rehusó el *δικελλαν*)<sup>3</sup> que la eximía de la letra de la ley<sup>4</sup> y en el parto que pone a Cristo fuera del caso contemplado por la ley: "Cristo, como ya dijimos, en cuanto legislador cumplió su misma ley aun no estando sujeto a ella ya que no abrió, antes dejó cerrada la puerta de la virgen, no rompió el sello de la naturaleza, no desfloró a su madre conservándole intacto el signo de la virginidad."<sup>5</sup> Si bien esta expresión encuadra dentro del esquema ideológico de las dos homilias anteriores, la exégesis que hace de Lc. 2,22 sobre el Ex. 13,11 es bastante peculiar y la hemos de tener en cuenta más adelante.

<sup>1</sup> Nótese cómo Hesiquio emplea como Anfiloquio el término exegetico *καθαροία* (cfr p. 55, nota 12) en vez del término litúrgico *ὑπανάντη* que se encuentra en homilias posteriores y en el epígrafe de la misma homilia.

<sup>2</sup> PG xciii, 1469 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1469 B 1-2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1468 D 7-8.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1469 C.

Aunque de paso, aparece claramente afirmada la maternidad divina: dió a luz en la carne a Aquel que plasmó el género humano,<sup>1</sup> por lo cual la llama sencillamente Theotokos, sin otra precisión, en forma paralela al tradicional título de Parthenos.<sup>2</sup>

\* La presente homilía ofrece una idea nueva que recurre lógicamente en las homilías sobre este tema, a saber, la exégesis dada a la profecía de Simeón (Lc. 2,35). Esta exégesis que remonta a Orígenes<sup>3</sup> ha sido analizada recientemente y en forma amplia por J. M. Alonso.<sup>4</sup> A nuestro propósito, por el momento,<sup>5</sup> interesa analizar el texto mismo.<sup>6</sup> En él podemos precisar:

— Simeón habla de *ῥομφαία* porque la diversidad de opiniones a manera de una espada, divide las almas.

— la profecía está íntimamente ligada al *τοῦ σταυροῦ σκάνδαλον*.

— tal diversidad de opiniones afecta a todos, “no solo a los simples discípulos, sino también a los elegidos (apóstoles) y aun a su misma madre.”

— En qué forma afecta dicha espada el alma de la madre?

*εἰ γὰρ καὶ παρθένος ἦν, ἀλλὰ γυνή · εἰ καὶ Θεοτόκος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυχράματος. Ρομφαία τοίνυν αὐτῆς τὴν ψυχὴν διέβαινε, ὅπως ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδίων διαλογισμοί.<sup>7</sup>*

Qué querría decir Hesiquio? Lógicamente, por la línea general de la exégesis oriental, diríamos que debe coincidir con el sentido de Orígenes y Basilio, maestros conocidos y apreciados en las escuelas exegeticas y más aún en los monasterios de Egipto y Jerusalén. Ahora bien, ambos concuerdan en que aquella diversidad de opiniones eran las dudas que todos, incluso su madre, habrían de tener en el momento de la cruz. Esta suposición se confirma si se lee el pasaje paralelo de la otra homilía sobre el hypapante conservada en el manuscrito Vaticano: *Ρομφαία σοῦ τὴν ψυχὴν, ἣ διάκρισις κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ σταυροῦ διαβήσεται. Θανμάσεις γὰρ ὄρωσα ἐπὶ σταυροῦ κρεμάμενον τὸν χωρὶς φθορᾶς τεχθέντα, τὸν χωρὶς ἀνδρὸς συλληφθέντα, τὸν οὐκ ἀνοί-*

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1469 A 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1469 A 14; 1476 C 5.

<sup>3</sup> PG XIII, 1485 BC.

<sup>4</sup> J. M. ALONSO, *La espada de Simeón en la exégesis de los Padres*, en *Maria in Sacra Scriptura*, vol. IV, pp. 183-285.

<sup>5</sup> Más adelante tendremos ocasión de comparar las diversas interpretaciones y enjuiciar críticamente—desde el punto de vista homilético—las afirmaciones de Alonso.

<sup>6</sup> PG xciii, 1476 CD.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1476 C 5-7.

ξαντα τὴν μήτραν καὶ τὴν οἰκείαν γέννησιν ἀπαθῶς ἀφράστως ἐνεργήσαντα.<sup>1</sup>

Con todo, resta un interrogante: por qué la ambigüedad de la presente homilía? Es una reticencia pretendida? O representa simplemente una formulación defectuosa originada por el hecho de estar tratando un tema ya conocido por sus oyentes? Quizás una comparación de las dos homilías podría dar una respuesta a este problema.

- \* Una última importante observación. La versión latina de la homilía en la edición de Migne induce a un error serio. Al comentar Hesiquio que María no tenía necesidad de purificación de acuerdo a la ley puesto que había concebido virginalmente, la refiere a la purificación del género humano. Ahora bien, el traductor latino lee: "ita ut non pro se oblationem, sed pro omni genere humano fecerit".<sup>2</sup> Según esta lectura tendríamos que María ofrece la oblación, símbolo o prenuncio de la inmolación cruenta de Cristo, no por su purificación, sino por la purificación del género humano. Idea de impresionante penetración teológica que coloca a María en una posición activa respecto de la economía salvífica sin paralelo en la tradición de entonces.

Sin embargo el texto griego es diferente: ὥστε οὐχ ὑπὲρ αὐτῆς ἡ προσφορὰ, ὑπὲρ ὅλου τοῦ γένους ἐγένετο.

Como se ve, el sujeto es ἡ προσφορὰ que se refiere a María (ὑπὲρ αὐτῆς) a través de la forma verbal ἐγένετο. Afirmación soteriológica fundamental que se explica en la frase siguiente: ἡμῶν γὰρ ἕνεκα περιτέμνεται Χριστὸς, ὑπὲρ ἡμῶν καὶ βαπτίζεται, ἐφ' ἡμῶν τελεῖται τὰ τοῦ νόμου καθαρόσια.<sup>3</sup>

Debemos suponer que para Hesiquio María está exenta del pecado original y no tiene necesidad de redención? Tal conclusión arrancaría el pasaje comentado de su contexto. Si es cierto que la redención de Cristo ejerce una acción fundamentalmente interior, la oblación que la simboliza permanece en el terreno de la purificación legal de la cual estaba exenta la Virgen.<sup>4</sup>

\* \* \*

<sup>1</sup> A. WENGER, *Les homélies grecques inédites d'Hésychius*, REA 2 (1956) 459, nota 9.

<sup>2</sup> PG xciii, 1470 B 3-4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1469 B 3-4.

<sup>4</sup> Obsérvese que en la lectura latina no se podría explicar satisfactoriamente la soteriología cristológica introducida por la partícula "enim"; cfr *ibid.*, 1470 B 4-10. Señalemos para ser completos, las tres sorprendentes líneas en que la figura de María Magdalena, primicia de la resurrección de Cristo, de tal manera se superpone a la figura

PARAGRAFO 2º: ATTICO DE CONSTANTINOPLA

Armeno de nacimiento, es el segundo sucesor de Crisóstomo en la sede de Constantinopla que gobierna del 406 al 425 ayudado eficazmente por su joven secretario Proclo. Más administrador que escritor, en el sentir de los historiadores antiguos,<sup>1</sup> su oratoria distaba mucho de la elocuencia byzantina, por lo cual solamente se conservan algunos fragmentos.<sup>2</sup>

El texto de la única homilía completa que se conserva se encuentra en una versión siríaca manuscrita, probablemente del s. ix, perteneciente a un libro de coro para los servicios litúrgicos de las principales fiestas del año eclesiástico, con ocasión de la conmemoración de la Virgen María.<sup>3</sup>

La autenticidad afirmada por dicho documento se encuentra ratificada por la inclusión de un trozo de ella<sup>4</sup> en dos testimonios diferentes de Cirilo de Alejandría,<sup>5</sup> su contemporáneo y en cierta manera su opositor,<sup>6</sup> incluidos en las actas del Concilio de Efeso<sup>7</sup> y reproducidos más tarde por Timoteo Eluro y Severo de Antioquía en sus florilegios patrísticos.<sup>8</sup>

Sin embargo, la exacta correspondencia con una homilía atribuida a Proclo de Constantinopla por un antiquísimo testimonio del s. viii,<sup>9</sup> atribución aceptada generalmente por la crítica,<sup>10</sup> ha conducido a la

de María, Madre de Dios, bajo el común apelativo de *γέννη* que puede inducir erróneamente a creer que en el pensamiento de Hesiquio fue la Virgen quien primero vió al resucitado y lo comunicó a los discípulos: PG, 1469 A 11-13.

<sup>1</sup> SÓCRATES, *Historia Ecclesiastica*, VII, 41; PG LXVII, 829 C.

<sup>2</sup> C. VERSCHAFFEL, *Atticus de Constantinople*, DThC I, 2221.

<sup>3</sup> J. LEBON, *LeMus* 46 (1933) 168-169.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 191, 19-26.

<sup>5</sup> CIRILO DE ALEJANDRIA, PG LXXVI, 341 BC; 1213 AB.

<sup>6</sup> Consta históricamente de la fricción entre los dos, originada por la rehabilitación que hizo Attico del Crisóstomo; cfr M. BRIÈRE, *ROC* 29 (1933) 161.

<sup>7</sup> ACO I, 1, 5, 66; I, 1, 7, 45.

<sup>8</sup> J. LEBON, *op. cit.*, pp. 195-198.

<sup>9</sup> JUAN DAMASCENO, *De hymno Trisagio*, PG xcv, 49 C.

<sup>10</sup> F. LEROY, *Recherches sur l'homilétique de Proclus*, pp. 64-66; R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, pp. 164-165.



conclusión de que la presente homilía se debe atribuir a Attico con la cooperación estrecha de su secretario Proclo.<sup>1</sup>

Tomemos, al menos provisoriamente, este punto de partida para el análisis de la homilía.

**Oratio sancti Attici, episcopi Constantinopolitani, in sanctam Dei genitricem.**

Texto: LeMus 46 (1933) 186-195

ROC 29 (1933-1934) 177-186<sup>2</sup>

Incipit: "Toutes les fêtes imitent donc la splendeur"

**A. Esquema<sup>3</sup>**

*Exordio*: presenta dos ideas complementarias:

- Como el fulgor de las estrellas en el firmamento, así la gloria de los santos llena el orbe de la tierra, aunque sus cuerpos yacen en el sepulcro. Sus memorias (commemoraciones, B), si bien son admirables, no son tan gloriosas como la presente solemnidad (L, 186-187,15; B, 177,-178,1).
- Los santos patriarcas son celebrados por sus virtudes, pero ninguno puede compararse a la Madre de Dios, María, quien llevó en su seno al Dios encarnado a quien aquellos habían visto solamente en figura (L, 187,16-188,7; B, 178,2-179,1).

**1. PARTE PRIMERA: *Exaltación de la Madre de Dios.***

- a. Posibilidad de la "economía" (encarnación) del Verbo de Dios, que no implica ni el padecimiento, ni mancha o ignominia alguna, a la

<sup>1</sup> J. LEBON, *op. cit.* p. 174; J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 546; ALTANER-CHIRAT, *Précis de Patrologie*, p. 487. R. A. Fletcher ni siquiera considera el problema, cfr. *op. cit.*, pp. 112, 115-116.

<sup>2</sup> El texto nos viene ofrecido con pequeñas variantes en traducción latina por J. LEBON, LeMus 46 (1933) 186-195; y en traducción francesa por M. BRIÈRE, ROC 29 (1933-1934) 177-186, a quienes nos referiremos con la letra L—especificando página y línea—, y con la letra B—especificando página y párrafo—.

<sup>3</sup> La analizaremos más detenidamente debido al problema de autenticidad que discutiremos enseguida.

que no se opone la generación humana, ni el hacerse hombre, ni el tener una madre según la carne, ni el pesebre, ni la gruta (L, 188,8-19; B, 179,2).

- b. Excelencia por consiguiente de María sobre todo lo creado, ya que la tierra y el mar, el aire y el cielo, los espíritus creados rinden adoración a Aquel a quien la Virgen recibió en su seno de un modo inexplicable (L, 188,20-189,19; B, 179,3-180,1).
- c. Excelencia de María sobre todas las mujeres, cuya ignominia borra (Eva, Egipciaca (la mujer del Faraón que intentó seducir a José), Jezabel, Herodías); cuya misión providencial para con el pueblo de Israel (Sara, Rebeca, Lía, Débora, Isabel) supera en su oficio de madre del Señor (L, 189,20-190,3; B, 180,1).
- d. Exclamación laudatoria a María, haciendo énfasis en su función salvífica para con el género humano al dar a luz al Emmanuel, igual al Padre y semejante a nosotros según la carne. (L, 190,4-17; B, 181,1).

## 2. PARTE SEGUNDA: *Encomio del misterio del nacimiento.*

- a. Exortación para acoger con fe a quien la Virgen acogió con fe en su seno (L, 190,19-26; B, 181,1).
- b. Alabanzas al Emmanuel, Verbo de Dios hecho hombre, pronunciado por el profeta, anunciado por el ángel, engendrado virginalmente—milagro singularísimo entre todos—(L, 190,27-191,14; B, 181,2—182,1).
- c. Misterio de la Encarnación:
  - Sentido del misterio: hoy se opera la reconciliación de la creatura, la victoria sobre el demonio, el cumplimiento de las profecías, al abajarse el Verbo de clemencia a tomar la forma de esclavo (L, 191,15-19; B, 182,2).
  - Precisión teológica: El Verbo de Dios, eterno, incorpóreo, perfecto, inmutable, soberano, infinito, omnipotente, se hace hombre corpóreo, sometido a principio, crecimiento, desarrollo, a la pobreza y humillación del pesebre, al nacimiento de una Virgen, en quien se realiza el misterio de llevar al Dios encarnado, todo esto porque así lo quiso Dios, a cuya clemencia y omnipotencia nada es imposible (L, 191,20-192,6; B, 182,2-183,1).
  - Ponderación: Dios no acudió a rescatar al ángel; en cambio se hizo hombre para rehacer en el hombre la imagen divina. Exhortación a alabar a Dios, Rey grande sobre toda la tierra. Irrisión de los demonios reducidos al silencio por la concepción y parto glorioso de una Virgen (L, 192,7-26; B, 183,2/3).

d. Parte polémica:

- Contra las principales afirmaciones de docetas, antioquenos, apolinaristas—implícitamente—expone las afirmaciones ortodoxas, rechazando luego explícitamente a todos los adversarios de la Encarnación: judíos, gentiles, herejes (Sabelio, Arrio, Macedonio, Fotino, Marcelo de Galacia (Ancira), Pablo de Samosata), quienes afirmando dos personas en Cristo, ultrajan el parto virginal, blasfeman del Emmanuel y calumnian a los profetas. Execración de ellos, por rechazar la benevolencia del Redentor, escandalizados de su humanidad (L, 192,26-193,29; B, 184-185,1).
- Defensa del hecho maravilloso, conocido únicamente por Dios, de la encarnación para salvarnos de la deuda de Adán, efectuada en una mujer mortal (en lo cual no hay ignominia ninguna como no la hubo en la acción creadora), realizada para reparar la tragedia originada por la caída de Adán y para quebrantar el poder que había adquirido sobre el hombre el demonio (L, 193,30-194,16; B, 185,2).

*Final:* Exclamaciones de desengaño en la boca del demonio, que reconoce cómo Cristo le ha vencido en todo el frente (L, 194,17-195,16; B, 186).

**B. Autenticidad**

Quien ha leído atentamente la homilía y concuerda en sus líneas generales con el esquema que hemos propuesto, no puede menos de advertir cierta falta de unidad y coherencia temática. Procuremos analizar esta impresión.

- a) La existencia de dos partes, bien diferenciadas, es evidente:
- Por su objeto: la primera trata directamente de ensalzar la dignidad de María, la segunda de ponderar el misterio de la Encarnación; el segundo tema aparece en la primera parte solamente de un modo tangencial, en cuanto es el fundamento de la grandeza de María; el primero aparece en la segunda parte solo de un modo tangencial, en cuanto la encarnación no se puede entender sin el seno maternal donde se realizó.
  - Por su estructuración: cada parte tiene una recia e independiente formulación ideológica, suficiente por sí misma: la primera, presenta su exordio propio; su cuerpo bien preciso—encomio de la dignidad de María por su misión de madre de Dios, maternidad posible que la ele-

va sobre todo lo creado y particularmente sobre todo el género femenino—y su final propio: exclamación laudatoria de María. La segunda parte, a su vez, ofrece una especie de comienzo exhortatorio; un cuerpo bien preciso—consideración del misterio y su defensa contra las desviaciones heréticas entonces en boga—final correspondiente en el monólogo del demonio.

— Por su sentido general: la primera es un clásico encomio, lleno de figuras bíblicas, de exclamaciones admirativas, donde la Θεοτόκος monopoliza la atención, donde las palabras de alabanza y gloria son como la temática que va creciendo hasta llegar a su climax en la paráfrasis del Benedicta tu in mulieribus. La segunda, por el contrario, es más seca, más precisa, traduciendo el rigor de una verdad que se ha de demostrar, con la ironía del polemista contra sus adversarios y la vehemencia contra los herejes.

— Por la recurrencia de los mismos temas en las dos partes. En la primera se emprende una defensa de la posibilidad de la maternidad divina, defensa que se vuelve a elaborar pacientemente en la segunda como contra-parte positiva del ataque a los herejes; función salvífica de la encarnación operada por María en la primera parte, realizada por Cristo en la segunda; Θεοτόκος que recibe en su seno virginal al Todopoderoso de modo inexplicable, en la primera parte; y Verbo de Dios que se hace hombre en el seno de una Virgen, de manera inefable, en la segunda.

b) Se puede observar además una cierta oposición entre ellas:

— El último punto señalado en la sección precedente ofrece aquí un argumento de cierto valor. En efecto, sin ser inusitadas las repeticiones temáticas en la homilética griega de este siglo, en ninguna se observa una recurrencia tan constante hasta el punto de hacer oscura la exposición; más aún, cuando encontramos dichas recurrencias en otras homilías, tienen un marcado carácter laudatorio y se efectúan en una proximidad textual que no excede la decena de líneas; cómo explicar en la presente homilía páginas enteras antes de volver a tratar el mismo tema? Volverlo a tratar particularizadamente como si no lo hubiese hecho antes?

— Las probables circunstancias en que se predicó plantean un segundo interrogante. Brière<sup>1</sup> y Lebon<sup>2</sup> están de acuerdo en señalar el día de

<sup>1</sup> M. BRIÈRE, *op. cit.*, p. 178, nota 5.

<sup>2</sup> J. LEBON, *op. cit.*, p. 190, nota 41.

la Natividad como la fecha de su predicación de acuerdo con los datos de la misma homilía.<sup>1</sup> M. Jugie, forzado por esta circunstancia, se ve obligado a repensar su teoría sobre la fecha de la festividad mariana en Oriente,<sup>2</sup> y a construir otra hipótesis de trabajo, más conforme—al parecer de B. Capelle<sup>3</sup>—con la objetividad de los datos históricos. Y a decir verdad, la homilía no puede ser más explícita: “excipite vos quoque in utero fidei eum qui HODIE ex Virgine natus est”<sup>4</sup>. . . “HODIE sol iustitiae natus est”<sup>5</sup>. Así, pues, concluye que en la primera mitad del siglo V la festividad de María se celebraba el mismo día de Navidad, teniéndose el panegírico de la Virgen a la noche y el de Cristo a la mañana; consciente, empero, de lo extraño de la afirmación, añade a renglón seguido que bien podría ser un día antes o un día después.<sup>6</sup>

Si bien esta hipótesis podría concordar con los datos que nos proporcionan otras homilías,<sup>7</sup> cómo explicar satisfactoriamente el “hodie” con que en la segunda parte se localiza el misterio de la Navidad? Cómo explicar que poco más tarde Proclo tenga una homilía sobre el nacimiento, y no sobre la virgen, un 26 de diciembre?<sup>8</sup> Cómo explicar que el trozo pertinente a la Virgen sirviera para formar la homilía de su festividad unos cuantos años más tarde en labios de Proclo?<sup>9</sup> Cómo explicar que esta parte le diera el encabezamiento a una homilía que sería más exactamente “in nativitate Xti.” como lo hizo por demás lógicamente Bardenhewer?<sup>10</sup>

- A qué conclusión llegaremos si estudiamos detenidamente el exordio? Allí se ofrecen dos comparaciones: la primera con la “memoria” (conmemoración, B) de los santos, para concluir en la gloria de la presente festividad<sup>11</sup>; la segunda, con la dignidad de los santos para concluir a la dignidad de María por su misión. El paralelismo es obvio, la unidad es evidente. La solemnidad presente, paralela a la de los san-

<sup>1</sup> L, 190,23; 191,15.

<sup>2</sup> M. JUGIE, *Le culte de la Sainte Vierge en Orient*, PO xix, 297-309.

<sup>3</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 25, nota 58.

<sup>4</sup> L, 190,25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 191,15.

<sup>6</sup> M. JUGIE, *La fête de la dormition et de l'Assomption*, AThA 4 (1943) 16-17.

<sup>7</sup> Cfr pp. 48, 85, 107, 112.

<sup>8</sup> Cfr p. 101.

<sup>9</sup> PROCLO, *Homilia V*, PG LXV, 715-722.

<sup>10</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 361.

<sup>11</sup> Recuértese lo que advertimos en la p. 42, nota 1 sobre el significado litúrgico del término *μνήμη*.

tos, sugiere la celebración de una *μνήμη*; de quién? Lógicamente de María, cuya gloria llena la tierra, cuya misión es mucho más gloriosa que la de los santos patriarcas. He aquí una explicación que le da plena armonía e inteligibilidad al texto. Supongamos ahora cierta la hipótesis de que se trata de la festividad del Nacimiento; sería ante todo un caso excepcional el que la solemnidad de Cristo se pusiese en plano paralelo a la *μνήμη* de los santos; ciertamente podría entenderse la primera comparación: la gloria de la festividad del nacimiento llena el orbe de la tierra; pero qué decir de la segunda? Aplicada a Cristo, su conclusión lógica sería: nihil tale quale Dei Verbum, homo factum pro redemptione mundi, en vez de "nihil tale qualis Dei genitrix Maria, Eum enim quem illi in enigmate viderunt, ipsa in utero suo incarnatum portavit."<sup>1</sup> Nos parece poder concluir que el exordio se refiere a la festividad anual de la Virgen. Ahora bien, no parece extraño que bajo esta luz se englobe el panegírico de la Natividad, festividad celebrada en Constantinopla desde el año 376 más o menos, según testimonio del mismo Crisóstomo?<sup>2</sup>

c) Se podría pensar en la hipótesis de dos homilias diferentes? Las conclusiones anotadas en las dos secciones precedentes nos proporcionan elementos suficientes para plantear al menos la pregunta; procuremos analizar algunos otros datos.

— Ante todo, el final de la homilía. En ella el orador después de haber trazado de mano maestra la reparación del género humano realizada por Cristo, nos presenta en un largo monólogo (26 líneas) al demonio lamentándose de la derrota que ha sufrido a manos del Redentor. Aquí ninguna alusión a la Virgen, es un tono eminentemente cristológico. De nuevo nos preguntamos, qué sentido tiene un tal final en una pieza mariana? Y si es una pieza cristológica, qué sentido tiene el exordio mariano?

Por otra parte, como ya insinuamos más arriba, la sección de la Virgen tiene su final propio, 11 líneas bien proporcionadas con la longitud de dicha sección, lógicamente encadenada con la alabanza de la dignidad de María, tema central, perfectamente expresada en la paráfrasis del Benedicta tu. A su vez, la parte de Cristo tiene su exordio propio— parte segunda, sección b—,<sup>3</sup> en que se exalta la figura del Emmanuel

<sup>1</sup> L, 188,7.

<sup>2</sup> CRISOSTOMO, *Homilia in diem natalem Christi*, PG XLIX, 352 ss.

<sup>3</sup> L, 190,27—191,14; B, 181,2—182,1.

y se determinan las circunstancias del sermón, encarnación del sol de justicia, con su significado soteriológico tan caro a los orientales; exordio completo, preciso, y—como se podrá observar más adelante—muy a tono con los exordios de otros panegíricos sobre el nacimiento.

- Es hora de mencionar las 8 líneas de la sección a) de la segunda parte, trozo encajado entre el final de la probable primera homilía y el probable exordio de la segunda.<sup>1</sup> Ciertamente el encadenamiento es perfecto y realiza una unión muy bien hecha entre las dos partes con su referencia a la maternidad de María de la que se ha tratado en la primera parte y al misterio del nacimiento del que se va a hablar. J. Lebon observa respecto de las últimas líneas de la idéntica homilía de Proclo: “il semble bien que cette finale est une addition postérieure destinée à fournir une conclusion au texte amputé de sa suite primitive”—la segunda parte de nuestra homilía—<sup>2</sup>; y su observación es probable. Preguntémonos a nuestro turno, no será más bien ése el final original, truncado por quien fundió en una dos homilías diferentes? Creo que no se le puede negar cierta probabilidad a esta posición si se observa que el predicador está comentando el oráculo isaiano,<sup>3</sup> que en nuestra homilía solo tiene los dos primeros términos—ecce Virgo in utero habebit et pariet filium—en tanto que en la de Proclo concluye normalmente los dos siguientes—et vocabunt nomen eius Emmanuel quod interpreteris nobiscum Deus—,<sup>4</sup> conclusión ésta, con una alabanza a Cristo, muy peculiar de las homilías estrictamente marianas como tendremos ocasión de observar en páginas posteriores. La omisión en nuestra homilía doble se explicaría perfectamente en la necesidad de empatar con el comienzo de la siguiente donde aparece de nuevo la interpretación del Emmanuel.

Admitiendo, pues, probabilidad a las dos posiciones, cuál será la más objetiva? La de Lebon se funda evidentemente en el documento histórico que representa el manuscrito siríaco; cuánto valor tiene este documento? Como ya insinuamos, una seria dificultad se opone: la atribución de la primera parte a Proclo de Constantinopla por un documento auténtico del siglo VIII, anterior, pues, al manuscrito siríaco. San Juan Damasceno es enfático: τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Προκλου, ἐκ τοῦ

<sup>1</sup> L, 190,17-25.

<sup>2</sup> LEBON, *op. cit.*, p. 170.

<sup>3</sup> Is. 7, 14.

<sup>4</sup> PROCLO, *Homilia V*, PG LXV, 721 AB.

ἐγκωμίου τοῦ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον, οὗ ἡ ἀρχή· πᾶσαι μὲν αἱ μαρτυραὶ καὶ πανηγύρεις...<sup>1</sup> Se trata, sin lugar a duda, de la V homilía de Proclo, cuyo encabezamiento y comienzo — πᾶσαι μὲν αἱ μαρτυραὶ καὶ πανηγύρεις — reproduce fielmente, a más de la cita textual que corresponde a 14 líneas del texto griego de Proclo<sup>2</sup> y a 12 líneas del texto siríaco de Attico.<sup>3</sup> Lebon trata de debilitar la fuerza del argumento observando, que siendo el manuscrito siríaco una versión, supone un original griego anterior que podría remontar al siglo VIII y ser por tanto contemporáneo del documento opuesto.<sup>4</sup>

Qué mueve, en definitiva, al ilustre investigador a sostener la autenticidad de la atribución del manuscrito? Dos razones, y ciertamente de peso: dos testimonios contemporáneos de Attico—una cita textual de la homilía y una afirmación enfática por parte de Cirilo de Alejandría—.

La cita textual viene en dos ocasiones diferentes, lo cual aumenta, sin duda, su valor probativo:

1. En el *Apologeticum pro XII capitibus contra Orientales*, del año 430, defendiendo el IV anatematismo contra quienes afirman dos personas, sujetos de los diversos atributos divinos y humanos señalados por los Evangelios, aduce los testimonios de Attico, obispo de Constantinopla y de Julio y Félix, obispos de Roma: *ὅτι δὲ τῇ τοιαύτῃ πίστει τε καὶ δόξῃ καὶ ὁ τῶν ἁγίων Πατέρων συνάδει χορός, ἐπιδείξει πειράσσομαι παραθεῖς εἰς πληροφόρησιν, ἐξηγήσεως μέρος, γενομένης κατὰ καιροῦς, παρὰ τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Ἀττικοῦ, ἔχει δὲ οὕτως· Σήμερον Χριστὸς ὁ Δεσπότης τὴν τῆς φιλάνθρωπίας γέννησιν ἀνεδέξατο τὴν γὰρ τῆς θεικῆς ἀξίας προὔπῃρχεν. Εἴτα τούτοις ἐπιφέρει πάλιν...<sup>5</sup> (cita el párrafo de nuestra homilía, 191, 20-26; B, 182, 2.).*

Observemos que hay una parte que no corresponde al texto actual siríaco (Lebon lo atribuye al mal estado del manuscrito),<sup>6</sup> y luego viene el texto tomado de la segunda parte de la homilía.

2. En su escrito *De recta fide ad reginas*, del mismo año, para justificar el uso de la voz Θεοτόκος que traduce exactamente la doctrina cristológica ampliamente expuesta en las páginas anteriores, aduce los tes-

<sup>1</sup> DAMASCENO, *op. cit.*, PG xcv, 49 C.

<sup>2</sup> PROCLUS, *op. cit.*, PG lxxv, 717 CD.

<sup>3</sup> L, 188,18—189,9.

<sup>4</sup> LEBON, *op. cit.*, p. 171, nota 16.

<sup>5</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De recta fide ad reginas*, PG lxxvi, 1213 A; ACO I, 1, 7, 45.

<sup>6</sup> LEBON, *op. cit.*, p. 172-173.



timonios de los “santos Padres”; primeramente el de Atanasio, un largo trozo del libro *De Incarnatione Verbi*; luego anuncia una serie de citas diversas: οἶμαι δὲ δεῖν καὶ ἐτέρων ἁγίων ἐπισκόπων παραθεῖνα φωνὰς τοῦ αὐτοῦ ἐχούσας σκόπον . . . y cita en primer lugar a Attico — Ἀττικοῦ ἐπισκόπον—con el mismo texto anotado arriba. Concluye diciendo: πλὴν ἐκεῖνό φαμεν· ἰδοὺ δὴ πάντες οἱ πανάριστοί τε καὶ σοφοὶ κατὰ καιροῦς ἡμῶν γεγονότες Πατέρες, καὶ Θεοτόκον ὀνομάζουσι τὴν ἁγίαν Παρθένον...<sup>1</sup>

Observemos cómo la cita es casi idéntica: el mismo trozo que no aparece en el texto siríaco, luego la cita textual, tomada esta vez una línea más arriba. Sin embargo, creo que el contexto nos ofrece la clave de nuestra cuestión: se trata de justificar el uso de la palabra *Θεοτόκος*. Sin duda que este trozo puso en la pluma de la primera autoridad en estos estudios las siguientes líneas: “Fragmente einer Predigt auf Christi Geburt, in welcher Maria *Θεοτόκος* genannt ward, werden von Cyrillus von Alexandrien (PG LXXVI, 1213) und vom Ephesinum (Mansi, IV, 1193-6) als Zeugnisse der orthodoxen Lehre dem Nestorianismus entgegeng gehalten.”<sup>2</sup>

Esta observación del erudito alemán corroborada por el texto explícito de Cirilo que aduciremos inmediatamente—como segundo argumento de J. Lebon—pusieron a los investigadores sobre las huellas de una homilía de Attico donde se nombrase a la Virgen *Θεοτόκος*. Por esto, cuando después de infructuosas investigaciones, se encontró la presente homilía ciertamente de Attico (testimonio de Cirilo) y en la cual tres veces se nombraba a la Virgen *Θεοτόκος*,<sup>3</sup> Lebon pudo pronunciar su entusiasmado εὐρήκα.

El testimonio de Cirilo a que hemos aludido, se encuentra en carta dirigida a Acacio de Berea y dice así: Ἀθανάσιον πλειστάκις αὐτὴν ὀνομάσαντα Θεοτόκον· καὶ τὸν μακάριον δὲ Πατέρα ἡμῶν Θεόφιλον, καὶ ἐτέρον πολλοὺς τῶν ἁγίων καὶ κατὰ καιροῦς ἐπισκόπων· Τοῦτο μὲν Βασιλεῖον, τοῦτο δὲ Γρηγόριον, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν μακάριον Ἀττικόν . . .<sup>4</sup>

Qué decir ante estos formidables argumentos?

Ante todo, admitimos incondicionalmente el primer texto—señalado con el número 1) en las páginas anteriores—citado tan explícita-

<sup>1</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, PG LXXVI, 341 B; ACO I, 1, 5, 68.

<sup>2</sup> BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 361.

<sup>3</sup> L, 188,7; 188,19; 189,1.

<sup>4</sup> CIRILO, *Epístola a Acacio de Berea*, PG LXXVII, 97 B 1-6.

mente y que encaja perfectamente dentro de la argumentación necesariamente precisa que debía emplear contra sus adversarios, teólogos sutiles, como lo demuestran las objeciones propuestas por ellos.

La segunda citación del texto, señalada con el número 2), merece por el contrario atenta consideración. En ella Cirilo escribe una larga apología de su doctrina para ganar el favor imperial de Pulqueria y Eudoxia, hermana mayor y esposa del emperador Teodosio II<sup>1</sup> personas que podemos suponer no muy versadas en lides teológicas; en dicha apología debe justificar el empleo del título *Θεοτόκος* y para ello dedica varias páginas a recoger los testimonios de los Padres que emplearon esta voz, lista encabezada por Atanasio, el campeón de la fe ortodoxa, y que recoge nueve nombres: Atanasio, Attico de Constantinopla, Antíoco de Tolemaida,<sup>2</sup> Anfiloquio de Iconio, Ammón de Adrianópolis,<sup>3</sup> Juan Crisóstomo, Severiano de Gábala, Vital de Antioquía, Teófilo de Alejandría, con sus correspondientes pasajes—algunos bastante largos—y concluyendo el recuento con las palabras ya citadas de las que repetimos aquellas *πάντες . . . οἱ Πατέρες καὶ Θεοτόκον ὀνομάζουσι τὴν ἁγίαν Παρθένον*.

Si leemos detenidamente los textos citados de dichos Padres, nos encontramos con este hecho sorprendente: de las nueve citaciones aducidas, solamente tres usan la voz *Θεοτόκος*, a saber, Atanasio,<sup>4</sup> Antíoco,<sup>5</sup> Ammonio (Ammón),<sup>6</sup> dos de los cuales al menos alejandrinos, en quienes dicho vocablo era normal, habiendo tenido allí su origen.<sup>7</sup> De los seis restantes, tres aluden explícitamente a María, con el tradicional título de *Παρθένη*, a saber, Anfiloquio,<sup>8</sup> Severiano<sup>9</sup> y Vital<sup>10</sup>; los

<sup>1</sup> J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 131.

<sup>2</sup> La identificación de Antíoco—citado por Cirilo—con Antíoco de Tolemaida (o Acon de Fenicia), erigida en sede episcopal en el siglo VI (Cfr MORONI, *Dizionario di erudizione*, I, 107) es explícita por parte de los críticos e historiadores (cfr LE QUIEN, *Oriens Christianus*, II, p. 815; Bardenhewer III, p. 363).

<sup>3</sup> Cuarto obispo, al parecer, de la ciudad de Adrianópolis en Tracia, egipcio de origen, cuya presencia en Constantinopla se comprueba en dos ocasiones por los años 394 y 399 (LE QUIEN, *op. cit.*, I, 1173).

<sup>4</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, PG LXXVI, 1212 BC; ACO I, 1, 5, 65.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1213 C; ACO, *ibid.*, 66, lín. 33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1213 D; ACO, *ibid.*, 67, lín. 12.

<sup>7</sup> TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, HCO II, p. 14.

<sup>8</sup> CIRILO, PG LXXVI, 1213 C; ACO, *loc. cit.*, 67, lín. 5.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1216 B; ACO, *ibid.*, 67, lín. 27.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1216 CD; ACO, *ibid.*, 68, lín. 1, 2, 5, 6.

tres restantes ni siquiera la mencionan explícitamente, a saber, Attico,<sup>1</sup> Crisóstomo,<sup>2</sup> Teófilo.<sup>3</sup> Todos son, ciertamente, testimonios del hecho de una verdadera maternidad divina.

Qué pensar de esta observación? Una de dos: o Cirilo considera el hecho mismo y de él "ab implícito" argumenta válidamente, pero con gran imprecisión; o se fija en la palabra misma *Θεοτόκος* y entonces el argumento es a todas luces débil. Quisiéramos optar por la primera, pero a ello se opone el contexto de la perícopa entera y la explícita afirmación, tanto del comienzo *ὅτι δὲ καὶ ἡ θεοτόκος φωνή καὶ αὐτοῖς γέγονε συνήθης τοῖς πρὸ ἡμῶν ἁγίοις Πατέρσιν . . .*<sup>4</sup> como del fin *πάντες οἱ Πατέρες καὶ Θεοτόκον ὀνομάζουσι τὴν ἁγίαν.*<sup>5</sup> Nos resta, pues, la segunda; cómo explicarla? Quizás por el temperamento vehemente y exagerado del polemista que era Cirilo, formado en la escuela de su tío Teófilo,<sup>6</sup> en aquellos tiempos en que la intriga en la corte imperial jugaba un papel tan decisivo en las cuestiones religiosas; argumentación astuta de quien distribuye estratégicamente tres citas válidas entre un fárrago de citas aproximadas—válidas en el fondo—de personajes bien conocidos en la corte, para impresionar temperamentos naturalmente inclinados a una devoción mariana y determinados por las circunstancias en contra de Nestorio, encerrado todo dentro de un paréntesis de seguridad absoluta?<sup>7</sup> Sea cual fuere la explicación, observemos a nuestro propósito cómo el aceptado argumento de que la voz *Θεοτόκος* tiene que encontrarse en las homilías citadas por Cirilo, no tiene verdadero valor. Más aún, todo nos induce a pensar que de hecho no se encontraba en la homilía citada de Attico. En efecto, la citación textual del largo párrafo de Attico sugiere que Cirilo poseía una copia de dicha homilía, de la que extractó el trozo que más le convenía a su propósito; siendo esto así, podríamos preguntarnos: por qué no escogió una de aquellos tres sitios en donde la primera parte de la homilía actual llama a la Virgen expresamente *Θεοτόκος*?<sup>8</sup> De manera especial, por qué no citó aquel punto en que dicha palabra

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1213 B; ACO, *ibid.*, 66, Lín. 22-30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1216 A; ACO, *ibid.*, 67, lín. 14-24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1217 AB; ACO, *ibid.*, 68, lín. 12-27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1209 D; ACO, *ibid.*, 65, lín. 17-18.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1217 C; ACO, *ibid.*, 68, lín. 30-32.

<sup>6</sup> HEFELE-LECLERCQ, HC II, p. 248.

<sup>7</sup> E. AMANN, *Nestorius*, DThC XI, 98.

<sup>8</sup> L, 188,7; 188,19; 189,1.

está explicando justamente su maternidad divina?<sup>1</sup> Si tan ansioso estaba Cirilo de justificar su empleo, por qué dejando los lugares que hacían a su propósito se tomó la molestia de transcribir un trozo que no resistiría una crítica detenida? La respuesta nos parece sencilla: porque en la homilía de Attico que poseía Cirilo—la segunda parte de nuestra actual homilía—no se encontraba el término *Θεοτόκος*.<sup>2</sup>

A la luz de las consideraciones precedentes podemos preguntarnos: qué valor hemos de atribuir a la afirmación de Cirilo—segundo argumento de Lebon—de que Attico a una con Atanasio, Teófilo, Basilio, Gregorio y otros, llamó a la Virgen *Θεοτόκος*? A nuestro juicio, no hace de por sí mucha fuerza; evidentemente no lo excluye. Cuando se nos ofrezca, por tanto, una pieza auténtica de Attico en que se nombre a la Virgen *Θεοτόκος*, aceptaremos el testimonio de Cirilo avalado por pruebas y no únicamente aceptado por fe, para emplear la acertada expresión del mismo Lebon.<sup>3</sup>

Concluyamos ya este largo pero necesario análisis, con la siguiente afirmación: según los datos que poseemos actualmente, la homilía que nos presenta el manuscrito siríaco como de Attico, es una fusión posterior de dos homilías diferentes: una sobre el nacimiento, cuya composición parece situarse en el primer cuarto del s. v, y una sobre la festividad de la Theotokos, escrita muy probablemente en fecha posterior al 431.<sup>4</sup> Esta tiene por autor a Proclo, Obispo entonces de Cízico, e incorporada bajo el número V al conjunto de sus obras como Obispo de Constantinopla; aquella tiene por autor principal a Attico, con la probable cooperación de su secretario Proclo.

Tenemos así la satisfacción de demostrar ampliamente lo justo de la posición intermedia propuesta sagazmente por I. Ortiz de Urbina,<sup>5</sup> dato recogido por Del Fabbro, quien explica satisfactoriamente la atribución del todo a Attico en el manuscrito siríaco<sup>6</sup> y comprobada, por lo que respecta al aspecto procliano, por F. Leroy.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, 188,7.

<sup>2</sup> Cfr pp. 61-63.

<sup>3</sup> LEBON, *op. cit.*, p. 168: "on sera heureux de pouvoir désormais en admettre le contenu autrement que par un acte de foi."

<sup>4</sup> Cfr p. 112.

<sup>5</sup> I. ORTIZ DE URBINA, *Lo sviluppo della mariologia nella Patrologia orientale*, OCP 6 (1940) 64, nota. Cfr también en "De primordiis cultus mariani," vol. III, p. 124.

<sup>6</sup> D. DEL FABBRO, *Le omelie mariane dei Padre greci del V secolo*, Marianum 8 (1946) 215.

<sup>7</sup> F. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, pp. 82-85. Cfr R. LAURENTIN, BULLETIN p. 545.

C. Observaciones generales.

- \* Señalemos ante todo, a manera de inventario, las siguientes expresiones que encontraremos de nuevo en Proclo<sup>1</sup> y son índice del influjo de éste en la redacción de la homilía: nisi me induisset me non liberavisset... non dedocori est architecto ut eam incolat domum quam ipse extruxerit... in chirographo condemnationis tenebat diabolus... exégesis del salmo 143... o arvum agricolae quidem implicatum... exégesis del salmo 117... monólogo final del demonio... Observemos que fuera de la última concordancia, las demás pertenecen todas a la homilía I de Proclo<sup>2</sup> y están agrupadas en nuestra homilía en la restringida sección polémica final<sup>3</sup>; solamente las dos penúltimas pertenecen a una sección diferente. El peculiar monólogo del demonio reaparecerá en la homilía VI del cuerpo procliano.<sup>4</sup>
- \* Característica la prolongada sección polémica en que una corta y precisa formulación opone una barrera a las premisas básicas del docetismo, apolinarismo y lo que hemos creído oportuno denominar antioquenismo: "homo factus est absque peccato, non secundum opinionem, neque secundum phantasiam, neque divinitate postea splendente (iluminante), sed secundum veritatem incarnatus et anima rationali animatus...<sup>5</sup>; y poco después, como aclaración de una lista de herejes nombrados explícitamente, añade: miseri sectarum inventores qui (Christum) dicunt esse merum hominem et hominem deificatum"<sup>6</sup>; y si se les pregunta el por qué de su aberración, responden: "quia in carne eius scandalizamus".<sup>7</sup>

Vemos descrito claramente el ambiente cristológico precedente al nestorianismo, con la enumeración de herejías que encontramos en el sínodo de Alejandría del año 362<sup>8</sup> y en el sínodo de Roma del 380<sup>9</sup> y que será confirmada solemnemente en el concilio I de Constantinopla del año siguiente.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Cfr Capítulo II, parágrafo 1º.

<sup>2</sup> PROCLUS, *Homilia I*, PG LXV, 679 ss.

<sup>3</sup> L 194, 1-17.

<sup>4</sup> Ps. PROCLUS, PG LXV, 722 ss.

<sup>5</sup> L, 192, 27-29.

<sup>6</sup> L, 193, 9-10.

<sup>7</sup> L, 193, 13.

<sup>8</sup> Tomo de Atanasio a los de Antioquía, PG xxxiii, 804 B—805 A.

<sup>9</sup> Carta del Papa Dámaso a Paulino de Antioquía, PL XIII, 358 ss.

<sup>10</sup> ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, HCO I, pp. 206-211.

La defensa que hace de la encarnación<sup>1</sup> poniendo de relieve su necesidad absoluta en vista de la redención y purificándola de cualquier ignominia, hacen pensar que las objeciones que se harán clásicas en Nestorio comenzaban a circular en el ambiente. De hecho la teología antioquena con su énfasis en las dos naturalezas completas y perfectas de Cristo, base sin duda de los ataques de Apolinar de Laodicea,<sup>2</sup> conducirá fácilmente a estas conclusiones. Sin embargo, no encontramos las precisas y explícitas formulaciones de años posteriores sobre la divinidad y unidad de Cristo en sus dos naturalezas humana y divina.

Un segundo aspecto muy interesante lo ofrece la lista de herejes que menciona explícitamente: Sabelio, Arrio, Macedonio, Fotino, Marcelo de Galacia (Ancira), Pablo de Samosata<sup>3</sup> lista que reproduce exactamente el canon primero del concilio I de Constantinopla—si se exceptúa el último nombre—<sup>4</sup> Este último nombre, digámoslo de paso, plantea un problema, ya que por una parte sustituye al de Apolinar de Laodicea que no aparece, y por otra, está evidentemente fuera de lugar, correspondiéndole en sana lógica un puesto al principio de la enumeración, iniciador como fue de los errores trinitarios<sup>5</sup>; cómo explicar esta sustitución, cuando precisamente era Apolinar el enemigo del momento y a él combatía de un modo especial la escuela de Antioquía? Será obra de un copista posterior pretendiendo designar a Nestorio, identificado de buena hora con Pablo de Samosata?<sup>6</sup>

Señalemos otro dato: para Attico las blasfemias de los herejes acerca de Cristo “virginei partus dignitatem probris afficiunt”,<sup>7</sup> fórmula que encontraremos más tarde.<sup>8</sup> A nuestro propósito señalemos cómo esta parte polémica centra muy bien la homilía en los primeros decenios del s. v.

#### D. Pensamiento Mariológico (de la parte correspondiente a Attico)

\* La maternidad divina se presenta con especial relieve, como la clave para entender plenamente la encarnación del Verbo, punto central de

<sup>1</sup> L, 194, 1-17.

<sup>2</sup> HC I, p. 967.

<sup>3</sup> L, 193, 6-9.

<sup>4</sup> ORTIZ DE URBINA, *op. cit.*, pp. 206-211.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>6</sup> E. AMANN, *op. cit.*, p. 93.

<sup>7</sup> L, 193, 10-11.

<sup>8</sup> Cfr p. 192, nota 5.

la homilía: "virgo concepit, virgo gestavit, virgo peperit, virgo genuit", nos dice Attico, no dejando lugar a duda alguna sobre la verdadera maternidad de María.<sup>1</sup> Cuál es el término de dicha maternidad? La respuesta es inequívoca: Aquel a quien competen los atributos divinos, Dios encarnado,<sup>2</sup> afirmación que se esclarece más aún al rechazar el docetismo y el apolinarismo: "sed secundum veritatem incarnatus et anima rationali animatus."<sup>3</sup> Advirtamos sin embargo, que en las varias ocasiones en que se hace referencia a María, se emplea siempre el tradicional título de Παρθένη, ni una sola vez el característico Θεοτόκος.

\* Esta maternidad se ofrece con su nota característica de virginidad: "Hunc Emmanuelem . . . virgo nullam vim passa portavit . . . hunc virginis uterus absque commercio portavit."<sup>4</sup> Virginidad empero que no se limita al momento fundamental de la concepción, sino que se extiende como una estela maravillosa a lo largo de la existencia de la virgen y hace exclamar al orador: "O miraculum quod praeteritum aevum non viderat: virgo concepit, virgo gestavit, virgo genuit, virgo permansit! . . . ne unum quidem ex miraculis, fratres, in eodem mansit . . . inter miracula ne unum quidem permansit miraculum. Virgo peperit, hoc unum tantum factum est (permansit<sup>5</sup>) miraculum. O miraculum! virgo peperit virgo existens et etiam virgo permansit."<sup>6</sup> Para Attico, pues, la virginidad perpetua de María es un milagro continuo que supera cuantos milagros había realizado Dios en favor del pueblo escogido.

\* Sin embargo la maternidad divina y virginal no es un simple hecho accidental en la economía del Verbo encarnado; María no lleva en su seno un niño cualquiera, sino al Redentor, cuya misión soteriológica le da a la madre una proyección salvífica bien definida: "Hunc (Christum) uterus virginis protulit . . . portabat eum qui omnia portat, portabat eum qui omnes fines terrae in manibus suis tenet, portabat sarcinam redemptionem mundi."<sup>7</sup> Y al finalizar la homilía, cuando el cuadro magnífico de la restauración del género humano ha cautivado su imagi-

<sup>1</sup> L, 191,5.

<sup>2</sup> L, 191,31—192,3.

<sup>3</sup> L, 192,29.

<sup>4</sup> L, 191, 1-2.

<sup>5</sup> Lebon traduce así, en la nota 43 de la p. 191; Brière propone: "la vierge a mis au monde; ce (fait) unique, seul, a été une merveille" (B, 182,2).

<sup>6</sup> L, 191, 4-13.

<sup>7</sup> L, 192, 1-2; Brière: "elle portait comme fardeau le salut de tout le monde" (B, 183,1).

nación, María se presenta . . . "unus virginis uterus mirabilem generationem tulit, et omnia ora diaboli silentio operta sunt; semel virgo peperit et totam simul infirmitatem abstulit"<sup>1</sup>; continúa luego la exaltación de la obra redentora de Cristo. Advirtamos que la eficiencia de María está en función de su maternidad, en cuanto el nacimiento de Cristo es ya, desde el primer momento, esencialmente redentor.

<sup>1</sup> L, 192, 24-26.



## CAPITULO II

### ORADORES EFESINOS

#### PARAGRAFO 1º: PROCLO DE CONSTANTINOPLA

Célebre predicador de la Iglesia de Constantinopla, nace hacia el año 390<sup>1</sup> y cursa esmerados estudios de retórica en la ciudad imperial. Joven aún presta servicios como secretario del Obispo Attico,<sup>2</sup> quien le confiere las Ordenes y le nombra luego Obispo de Cízico en el 426. No pudiendo tomar posesión de su diócesis por el nombramiento de Dalmacio por parte del clero y del pueblo de aquella ciudad, permanece en Constantinopla consagrado a la predicación.<sup>3</sup> La fama de su elocuencia y mansedumbre<sup>4</sup> lleva su nombre cuatro veces a la lista de candidatos para la sede imperial,<sup>5</sup> obteniéndola finalmente en el 434, cuando a la muerte de Maximino los partidarios de Nestorio procuraban rehabilitarlo.<sup>6</sup>

Profundo en la doctrina y ardiente en su piedad mariana, es conocido especialmente por una homilía pronunciada en presencia de Nestorio, en defensa de la maternidad divina, e incluida en las actas del concilio de Efeso.<sup>7</sup> No deja trazas de polémica posterior con el

<sup>1</sup> F. X. BAUER, *Proklos von Konstantinopel*, p. 5-6. B. MARX basándose en el testimonio del historiador Nicéforo Calixto lo presenta como "*Helfer und Mitarbeiter an seiner [Crisóstomo] Reden*", lo cual adelantaría al menos en quince años su nacimiento (Cfr *Procliana*, p. 2). El parecer de Bauer parece más objetivo y más de acuerdo con los datos suministrados por el historiador Sócrates (Cfr PG LXVII, 829 C).

<sup>2</sup> SÓCRATES, *Historia Ecclesiastica*, loc. cit.

<sup>3</sup> G. FRITZ, DThC XIII, 662-665.

<sup>4</sup> SÓCRATES, loc. cit., 832 A.

<sup>5</sup> A la muerte de Attico en el 425, a la muerte de Sissinio en el 428, después de la deposición de Nestorio en el 431 y a la muerte de Maximino en el 434.

<sup>6</sup> E. SCHWARTZ, *Ueber echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel*, *Konzilstudien*, p. 18.

<sup>7</sup> ACO I, 1, 1, pp. 103-107.

heresiarca<sup>1</sup> y no toma parte en el concilio que le condenó.<sup>2</sup> Muere en el 446 y el concilio de Calcedonia le otorga el título de "Grande."<sup>3</sup>

Los estudiosos del presente siglo han comenzado a fijar sus miradas en esta figura de la Patrística Oriental en aquel período de su historia de especial significación para la cristología y paralelamente para la mariología: F. X. Bauer se nos presenta como su primer especialista,<sup>4</sup> O. Bardenhewer dedica muchas páginas de su profunda investigación a su obra literaria,<sup>5</sup> que encuentra a partir de entonces un puesto relevante en los manuales de Patrología<sup>6</sup> y en las enciclopedias teológicas.<sup>7</sup>

Recientemente la crítica científica ha revalorado sus homilías, suscitando interesantes discusiones sobre su autenticidad: G. La Piana inicia el camino a propósito de la 6ª homilía, según la edición de Migne<sup>8</sup>; B. Marx realiza una interesante investigación sobre las homilías pseudo-eigráficas, basándose casi exclusivamente sobre argumentos de crítica interna<sup>9</sup>; últimamente F. Leroy, con mayor mesura y rigor científico, lleva a cabo un estudio sobre la homilética de Proclo bajo el aspecto casi exclusivo de la tradición manuscrita.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> En la obra literaria de Nestorio se conservan solamente dos referencias explícitas a Proclo: una en el libro de Heráclidas, al presentar a Flaviano como sucesor de Proclo en la sede episcopal (ed. NAO, p. 294); otra en la carta a los habitantes de Constantinopla en que se le cita como uno de los Padres cuya doctrina cristológica rechaza (*ibid.*, p. 372). Es digno de advertirse que el texto que cita de Proclo proviene del Tomo a los Armenios, y no de la famosa homilía que los enfrentó antes del Concilio de Efeso (*ibid.*, p. 375). De todos modos no hay al menor rastro de contienda personal.

<sup>2</sup> ACO I, 5, 1, pp. 85-98; 110-116; I, 7, pp. 85-88. Obsérvese en cambio que Dalmacio asiste al Concilio como Obispo de Cízico; su nombre se encuentra bajo los números de orden 21 y 24 en las actas latinas, en el 25 en las actas griegas. Dato digno de tenerse en cuenta: el nombre de Proclo ni siquiera aparece entre los siete Obispos residentes en Constantinopla y partidarios del sínodo ortodoxo a quienes éste dirige una carta (Cfr HC II, p. 354).

<sup>3</sup> G. FRITZ, *op. cit.*, 665.

<sup>4</sup> F. X. BAUER, *Proklos von Konstantinopel*, München, 1919.

<sup>5</sup> O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, pp. 205 ss.

<sup>6</sup> Cfr v. gr. ALTANER-CHIRAT, *Précis de Patrologie*, pp. 487 ss.; J. QUASTEN, *Patrologia*, II, pp. 546 ss.

<sup>7</sup> G. FRITZ, *Proclus de Constantinople*, DThC XIII, 662 ss.; F. J. BACCHUS, *Cath. Encycl.*, XII, 449; G. DÍAZ DE SANTILLANA, *Enc. Ital.*, XXVIII, 290-291; I. ORTIZ DE URBINA, *Enc. Catt.*, X, 84.

<sup>8</sup> G. LA PIANA, *Le rappresentazioni sacre nella liturgia bizantina*, Grottaferrata, 1912.

<sup>9</sup> *Procliana*, Münsterische Beiträge zur Theologie, 1940.

<sup>10</sup> F. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, Città del Vaticano, 1967.

De su probablemente grande obra literaria,<sup>1</sup> la edición de Migne nos conserva dos series de predicaciones: veinte homilias y cinco sermones.<sup>2</sup> De las primeras hacen a nuestro propósito tres homilias cristológicas (II, III y IV) y tres estrictamente marianas (I, V y VI). De los segundos consideraremos los sermones III y IV.<sup>3</sup>

La autenticidad de estas piezas requiere alguna aclaración. La crítica, en efecto, acepta unánimemente las homilias I, III y V. Respecto a las homilias II y IV se han levantado algunas dudas<sup>4</sup> siguiendo el parecer de J. Fessler,<sup>5</sup> quien a su vez se apoya en Tillemont<sup>6</sup> y éste en E. Dupin,<sup>7</sup> quien fuera de señalar la coincidencia del exordio de la IV con el de la homilia I de Teodoto de Ancira no substancia en forma alguna su duda. Ante la carencia de razones serias para dudar de la autenticidad afirmada por los manuscritos,<sup>8</sup> por la crítica especializada<sup>9</sup> y por elementos de crítica interna que analizaremos más adelante, aceptaremos estas dos piezas en el presente parágrafo.

La homilia VI presenta un problema más difícil. La extraordinaria longitud en comparación con todas las demás predicaciones seguramente proclianas<sup>10</sup> y la insólita estructura poética de largos pasajes<sup>11</sup> han in-

<sup>1</sup> F. LEROY, *op. cit.*, p. 25; B. MARX, *Procliana*, p. 2.

<sup>2</sup> PG LXV, 679-850.

<sup>3</sup> De las nueve piezas que Leroy publica por primera vez como pertenecientes a Proclo, ninguna toca el tema mariano; cfr *op. cit.* pp. 173-256. De las ochenta y ocho atribuciones de Marx ninguna se puede considerar seguramente sin una previa discusión de los argumentos, labor que haremos en la segunda parte de nuestro estudio; respecto a ellas Leroy señala manuscritos favorables a la atribución de ocho piezas, de las cuales tres mariológicas.

<sup>4</sup> R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 164; J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 546; G. FRITZ, *op. cit.*, p. 666.

<sup>5</sup> J. FESSLER, *Institutiones Patrologiae*, II, 2, 95.

<sup>6</sup> M. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, XIV, 718-719.

<sup>7</sup> E. DUPIN, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, IV, 169-172.

<sup>8</sup> F. Leroy en su cuidadosa investigación sobre la tradición manuscrita procliana ha encontrado dos códices en favor de la homilia segunda, y otros dos en favor de la cuarta (*op. cit.*, pp. 87-75; 76-81).

<sup>9</sup> BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 205; *id.*, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, p. 98; B. MARX, *op. cit.*, p. 5; D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 212; F. X. BAUER, *op. cit.*, p. 133; F. LEROY, *loc. cit.*

<sup>10</sup> Nótese que de las veinticinco piezas reunidas en Migne, veintiuna ocupan un promedio de cinco columnas, tres se extienden a doce, en tanto que la homilia sexta ocupa treinta y seis. Comparando los textos editados críticamente por Leroy, ocho de ellas oscilan entre una y ocho páginas, una se extiende a catorce páginas, mientras la homilia VI ocupa veintiseis páginas de texto muy denso.

<sup>11</sup> Observada inicialmente por A. Kirpitzchnikow (BZ I (1892) 527-530) y analizada detenidamente por P. Mass (BZ XIX (1910) 285-306) y G. La Piana (cfr *op. cit.*).

ducido a la crítica en general a considerarla como espuria.<sup>1</sup> Recientemente B. Marx<sup>2</sup> y sobre todo F. Leroy en varias ocasiones<sup>3</sup> han hecho una vehemente defensa de su autenticidad. Críticos de nota como Amand de Mendieta<sup>4</sup> y J. A. de Aldama<sup>5</sup> se muestran favorables a la argumentación de Leroy.<sup>6</sup> El peso de las razones y la autoridad de los críticos nos obliga a dejar el análisis de esta homilía para un capítulo posterior. Lamentamos que E. Schwartz no haya considerado este punto en su estudio sobre la autenticidad de los escritos proclianos.<sup>7</sup>

## HOMILIA I: Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam

\* Texto: PG LXV, 680-692. Edición crítica en ACO I, 1, 1, pp. 103-107.<sup>8</sup>

\* Incipit: Παρθενική πανήγυρις σήμερον

### A. Esquema

*Exordio:* La festividad de la Virgen, que se celebra en la presente ocasión, sugiere las alabanzas de aquella que siendo Madre y Virgen al mis-

<sup>1</sup> G. FRITZ, *loc. cit.*, J. QUASTEN, *loc. cit.*; BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 205; ALTANER-CHIRAT, *op. cit.*, p. 487; G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 128-150.

<sup>2</sup> B. MARX, *Procliana*, pp. 90-93.

<sup>3</sup> F. LEROY, *op. cit.*; pp. 273-289. *Une homélie mariale de Proclus*, Byz 33 (1963) 357-384, *Le Ps. Grégoire... Jérusalem et Proclus de Constantinople*, *Studia Patristica* VII, 1966, pp. 230-233.

<sup>4</sup> AMAND, *L'homilétique de Proclus*, Byz 61 (1968) 88-89.

<sup>5</sup> J. A. de ALDAMA, *Investigaciones recientes sobre las homilías de Proclo*, EE 39 (1964) 241.

<sup>6</sup> R. LAURENTIN, *BULLETIN* p. 545 se muestra impresionado por el argumento derivado de la tradición manuscrita.

<sup>7</sup> E. SCHWARTZ, *op. cit.* en toda su extensión.

<sup>8</sup> La edición de Migne se ha hecho sobre los manuscritos Regio y Mazarino en la nomenclatura de entonces; F. Leroy cita 41 manuscritos que la contienen y sus traducciones: 10 latinas, una siríaca, cinco armenas, una etiópica y una georgiana, cfr *op. cit.*, pp. 44-67. E. A. W. Budge ofrece la traducción de una versión etiópica de la misma, cfr *Coptic homilies in the dialect of upper Egypt*, pp. 397-407. El título de la homilía presenta una gran variedad en los diversos manuscritos: PG y PO son testimonio de los manuscritos que tienen encabezamiento estrictamente mariano; en ACO el título es claramente descriptivo de las circunstancias y el tema del sermón; entre los manuscritos enumerados por Leroy, siete la traen para la festividad de la presentación de María en el templo, diez para la natividad de la Virgen, dos indican su lectura para cual-

mo tiempo, es gloria de la castidad y del sexo femenino a quien rinden obsequio la tierra y el mar, a quien alaban la naturaleza y el género humano, María la Virgen Theotokos (680 C - 681 A).

Alabanza a la *Theotokos* con acumulación de comparaciones que hacen resaltar su virginidad y su maternidad singular (681 AB).

*Cuerpo*: consideración sobre el nacimiento del Hombre-Dios.

1. Defensa de dicho nacimiento (681 C - 684 C).
  - a. Positivamente, porque él ha hecho de la mujer la puerta de salvación, reparando así la ofensa del paraíso; y porque ha hecho posible la redención de la naturaleza humana.
  - b. Negativamente, porque no hay ignominia alguna en él: primero, por ser nacimiento virginal, prueba evidente de la divinidad del recién nacido; segundo, por ser el cuerpo humano la obra de sus mismas manos, como la casa lo es del arquitecto o el vaso del alfarero.
- Exclamación admirativa al seno de María donde se opera el misterio redentor, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles.
2. Precisión teológica del mismo (684 C - 685 B).
  - El que era impasible se hace pasible; Dios se hace hombre; no se predica un hombre deificado sino un Dios encarnado.
  - Nacimiento de una madre Virgen, con lo cual se comprenden las palabras de S. Pablo: sine patre, en cuanto hombre; sine matre, en cuanto Dios. Dios y hombre a la vez, como lo insinúa el significado mismo del nombre del ángel, Gabriel = Dios y hombre.
3. Justificación de tal nacimiento (685 B - 689 D).
  - El género humano estaba sujeto irremediabilmente al demonio; ni el hombre pecador, ni el ángel creatura, podían pagar dicha deuda; la única solución: que Dios, libre del pecado, muriese por los pecadores. Por esto se hace hombre de una Virgen y en cuanto hombre, muere; en cuanto Dios, redime. Obra exclusiva del único que ha nacido de una Virgen, Dios y Hombre, no solo capaz de efectuarla, si-

quier festividad mariana (el Vatic. Barber. gr. 396) como lo harán las versiones coptas publicadas por E. Pereira: "Homilia Procli episcopi urbis Cyzici, quam composuit Constantinopoli in festo nativitatis de humanitate Domini nostri Iesu Christi cum adesset haereticus Nestorius, quo tempore eum deposuerunt" (en BAUER, *op. cit.*, p. 24); y BUDGE: "Homilía predicada por Proclo, Obispo de Cízico, sobre la encarnación, en la festividad del nacimiento" (*loc. cit.*) El texto editado por Riccardo se puede consultar en su *Analecta*, pp. 59-66.

no de hacerlo con títulos abundantes, siendo Dios por una parte y misericordioso pontífice e intercesor por la otra.

- *Salvar* es una obra superior a las fuerzas de un simple hombre, ya que el hombre pecador estaba sometido irremediabilmente al demonio; por eso los profetas clamaban de diversas maneras por la venida del médico celeste; y Dios no ha podido abandonar al género humano tanto tiempo oprimido, sino que viene y ofrece su carne y sangre tomadas de la Virgen como precio de rescate. Por eso el redentor no es solamente Dios, sino que tomó en el seno materno un cuerpo para salvarnos; allí se efectuó la obra maravillosa en que el mismo Dios cubre con su sombra a la Virgen y de ella toma carne; El mismo con ella y de ella; Cristo y el Verbo son uno mismo (reprocha al hereje que afirma una "*quaternitas*" y a imitación de Arrio divide la túnica inconsútil de la encarnación en contra de los textos escriturísticos).
- *Muerte* necesaria para la salvación y que requiere el concurso del hombre, ya que Dios, en cuanto tal, no puede morir. Por esto Dios se hace hombre. En cuanto Dios salva, en cuanto hombre padece y muere. El mismo en el seno del Padre y en las entrañas de la madre, en sus brazos y en el cielo, adorado por los ángeles y rodeado de pecadores, sufre los improperios y tormentos de la Pasión estando en el trono de la gloria.

*Final:* Misterio de la divinidad y humanidad que se manifiesta en el parto normal y al mismo tiempo virginal, como lo fue la concepción, según las palabras del profeta Ezequías, 44, 1. Así queda aclarado el significado de la *Θεοτόκος* y se dirime toda contienda. (692 AB).

## **B. Consideraciones generales**

- \* De las circunstancias históricas en que se pronunció esta homilía, sólo un dato es absolutamente seguro: fue en presencia de Nestorio y mereció una réplica del por entonces Obispo de Constantinopla.<sup>1</sup>

En qué ocasión? El problema es oscuro. Por una parte el encabezamiento de la homilía en las actas conciliares y en las versiones cóp-

<sup>1</sup> HC II, p. 243; ACO I, 1, 8, p. 7; encabezamiento de la homilía en las actas conciliares; comprobación evidente por el estudio del sermón XXVII de Nestorio (Cfr *Nestoriana*, ed. F. Loors, pp. 337-341).

tica y etiópica parecen indicar que tuvo lugar en la festividad del nacimiento o encarnación; por otra parte, el estudio del exordio, final y aun del cuerpo del sermón nos induce a concluir que se trata de la festividad mariana anual, procurando el orador explicar y defender la divina maternidad. Qué podemos decir? Si tenemos en cuenta, como anota Bauer,<sup>1</sup> que los títulos de las homilias no son argumento definitivo, ya que se ponían con fines prácticos y litúrgicos, e indicaban a veces la ocasión o festividad en que fueron leídos más tarde—no la original de su predicación—, creemos más probable inclinarnos por la segunda hipótesis adoptada por la crítica en general.

En qué fecha? Sobre este punto, importante para precisar la fecha de la festividad mariana en la comunidad de Constantinopla en el siglo v, la respuesta cierta es casi imposible. Los testimonios históricos son muy vagos: siendo aún Obispo Nestorio, lo cual nos sitúa en el período abril del 428-junio del 431; en un domingo del primer año de Pontificado de Nestorio, según palabras del historiador Teófanos,<sup>2</sup> a quien algunos críticos no dan mayor fe. Por esta razón las diversas hipótesis se basan en el análisis del texto mismo de la homilia.

Así los primeros críticos, del carácter relativamente polémico de la homilia concluyeron que era una de las primeras en desencadenar la contienda con Nestorio y lógicamente la fijaron el 25 de marzo del 429<sup>3</sup> o en diciembre del 428.<sup>4</sup> Más recientemente, E. Schwartz ha propuesto la fecha del 25 de marzo del 430; aduce dos argumentos: primero, las significativas palabras del exordio: "he aquí que el mar y la tierra le ofrecen su tributo: el mar ofreciendo un dorso tranquilo a los navegantes y la tierra ofreciendo a los viajeros caminos fáciles,"<sup>5</sup> en las

<sup>1</sup> F. X. BAUER, *op. cit.*, p. 24, nota. F. LEROY: *op. cit.*, pp. 36-41. Notemos con todo que esta atribución a la festividad del nacimiento constituye un no despreciable argumento en favor de una relación íntima de la festividad mariana con el ciclo de Navidad. Cfr Hesiquio de Jerusalén, pp. 41-42; 48.

<sup>2</sup> TEÓFANES en su cronografía dice: *ἐν μίᾳ δὲ κυριακῇ προκαθεζομένου Νεστορίου, προτραπείς Πρόκλος τοῦ ἐξηγήσασθαι, εἶπεν· Ὁμιλία εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον* (PG, CVIII, 236 B 11-13). Aquí como en otro lugar se plantea el interrogante: *κυριακή* se refiere exclusivamente al domingo, o podría tener un significado más genérico de "festividad del Señor"?

<sup>3</sup> ACO III, p. XII; G. FRITZ, *op. cit.*, p. 666.

<sup>4</sup> O. BARDENHEWER, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, p. 107; M. JUGIE, *Le culte de la Sainte Vierge en Orient au V<sup>e</sup> siècle*, PO XIX, p. 299.

<sup>5</sup> PROCLUS, *Homilia I*, PG LXV, 681 A.

que ve la descripción del reinicio de la navegación que coincidiría con el equinoccio de primavera fijado por los romanos tal día;<sup>1</sup> segundo, el hecho de que el sermón de contestación de Nestorio no es mencionado por Cirilo de Alejandría en sus escritos antinestorianos del 430, lo que excluye la fecha del 429.<sup>2</sup> M. Richard la difiere hasta el 25 de marzo del 431,<sup>3</sup> basándose en los siguientes argumentos: el prestigio de que aún gozaba Nestorio en el momento de recibir las cartas del Papa y de Cirilo el 30 de noviembre del 430, prestigio que, dado el temperamento pacífico de Proclo, hace poco probable la fecha de marzo del 430; la mansedumbre de la respuesta de Nestorio y el uso en ella de la voz *ὑπόστασις*<sup>4</sup> sugieren una actitud posterior a la conminación del 430, hipótesis confirmada por el rechazo de la expresión de que Dios se hizo Pontífice<sup>5</sup> en la que ve una alusión al 10º anatematismo de Cirilo<sup>6</sup> y no propiamente a la expresión correspondiente de Proclo.<sup>7</sup>

Qué decir al respecto? Ante todo, nos parece que los argumentos de Schwartz y Richard son suficientes para excluir los años del 428 y 429. Una ulterior precisión parece difícil y su solución podría venir del estudio comparativo atento de la serie de sermones proclianos y nestorianos. Como datos de avanzada proponemos las siguientes observaciones.

La obra homilética de Nestorio llegada hasta nosotros en estado muy fragmentario en su original, o más completa en las versiones siríacas, presenta tres grupos de piezas bastante diferenciados: a) las 17 primeras en la recensión de Loofs, correspondientes a los años 428 y 429, citadas profusamente por Cirilo de Alejandría y entre las cuales las VIII, IX, X, XIV forman un grupo dogmático bastante homogéneo<sup>8</sup>; b) las homilías comprendidas entre la XVIII y XXVII—excep-

<sup>1</sup> A. CAPELLI, *Cronologia e Cronografia*, p. 25.

<sup>2</sup> ACO I, 1, 8, p. 7.

<sup>3</sup> M. RICHARD, *L'introduction du mot "Hypostase" dans la théologie de l'Incarnation*, MScR, 2 (1945) 255-258.

<sup>4</sup> ACO V, p. 39, 1. Obsérvese que usa la voz latina "*substantia*" y no "*Hyposthesis*", palabra ésta preferida por RICHARD siguiendo a Severo de Antioquía (Cfr *op. cit.*, p. 256, nota 1).

<sup>5</sup> *Nestoriana*, p. 338, 19 ss.

<sup>6</sup> DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, No. 122.

<sup>7</sup> PROCLO, PG LXV, 684 B.

<sup>8</sup> En efecto, los tres sermones que Garnier publicó como pronunciados por Nestorio contra PROCLO (PL XLVIII, 785-801) no forman sino una sola pieza auténtica, el sermón X (*Nestoriana*, pp. 265-277), respuesta a las objeciones levantadas contra el célebre sermón IX del diciembre del 428 (*Nestoriana*, pp. 249-264).



tuada la XX—encabezada por aquella homilía predicada exactamente el 12 o 13 de diciembre del 430, después de recibida la conminación de Cirilo, de las que no se conservan vestigios en los escritos cirilianos y por ende pertenecientes al período 430-431; c) las cuatro homilías anti pelagianas—XX, XXVIII, XXIX y XXX. Los dos primeros grupos nos interesan por reflejar una evidente evolución en la contienda acerca de la voz *Θεοτόκος*: en los sermones IX y X<sup>1</sup> se encuentra la misma oposición decidida a su empleo que aparece en las cartas del 428 y 429 al Papa Celestino<sup>2</sup> y a Cirilo.<sup>3</sup> En el sermón XVIII, comienzo del segundo grupo, concede generosamente y a profusión el uso de dicha voz, atemperada siempre por la correlativa *ἀνθρωποτόκος*,<sup>4</sup> posición abierta que se repite en el sermón gemelo, el XIX<sup>5</sup>; en ninguno de los dos se niega la licitud de la palabra *Θεοτόκος*. En la oración XXVII contra Proclo, que cierra dicho grupo, y a pesar de que Proclo emplea la voz *Θεοτόκος*, de manera especial en la frase explicativa final,<sup>6</sup> Nestorio no hace ni siquiera la ligerísima alusión al hecho de que dicha voz fue usada por los herejes, alusión que había aparecido en sus dos sermones justificativos precedentes, el X<sup>7</sup> y el XVIII.<sup>8</sup>

Esta observación nos induce a prescindir de la fecha indicada por Schwartz, que presenta además la grave dificultad de fijar la festividad mariana en el martes santo del 430.<sup>9</sup> Diremos entonces que la fecha propuesta por Richard es la correcta? El estudio del exordio de la homilía de Cirilo de Alejandría donde recurre el mismo saludo agradecido al mar y a los caminos, en circunstancias ciertamente diferentes,<sup>10</sup> demuestra que no existe base alguna para colocar la homilía en el mes de marzo y por consiguiente pierden su fuerza las razones que inducen a fijarla en el año 431 en vez del 430.

El análisis comparativo con los sermones III y IV de Proclo, demuestra que nuestra homilía forma con ellos una trilogía homogénea,

<sup>1</sup> *Nestoriana*, pp. 251, 21-252, 14; 276, 5-8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 167, 5 y nota; p. 181, 9-22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 177, 11-13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 301, 17-18; 302, 1-2; 303, 3; 303, 7; 303, 15; 303, 19; 309, 4-5; 312, 10-26; 313, 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 319, 11-19.

<sup>6</sup> PG LXV, 692 B 2.

<sup>7</sup> *Nestoriana*, p. 273, 8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 300, 21; 301, 4; 303, 16-17.

<sup>9</sup> A. CAPELLI, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>10</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, PG LXXVII, 992 D.

en la que la homilía I precede al sermón III;<sup>1</sup> determinado el 1º de marzo del 431 como fecha de éste,<sup>2</sup> debemos concluir que nuestra homilía fue pronunciada en diciembre del 430, festividad mariana encuadrada en el misterio de Navidad.<sup>3</sup>

A. Wenger cree que se trata exactamente del 26 de diciembre, fecha en que recurriría la *μνήμη* de la *Θεοτόκος*,<sup>4</sup> pero encontramos la seria dificultad de que el mismo Proclo predica en un 26 diciembre anterior exclusivamente sobre el nacimiento del Salvador.<sup>5</sup> Dando fe al testimonio de Teófanos, debemos pensar más bien en la hipótesis de la festividad mariana en un domingo precedente a la Navidad? Si en las homilías de Hesiquio de Jerusalén encontramos una dificultad contra esta hipótesis en la temática marcadamente posterior al nacimiento, en la presente la dificultad puede provenir de la fijación cronológica del sermón IV.

- \* Un segundo punto digno de tenerse en cuenta es la maestría con que Proclo redacta su homilía. Creeríamos más justo y más de acuerdo con el carácter del Obispo de Cízico, decir que más que una pieza polémica, es un esfuerzo por ganarse la voluntad de Nestorio. En efecto, emplea de buen grado aquella terminología antioquena tan familiar, sirviéndose de su expresión favorita del templo donde habita la divinidad,<sup>6</sup> de la comparación de la humanidad de Cristo a una vestidura regia,<sup>7</sup> del dualismo antioqueno tan caro a Nestorio, del que hace como la base de la larga sección tercera de su homilía<sup>8</sup>; vuelve sobre

<sup>1</sup> Solamente después del análisis de estas piezas se puede valorar exactamente nuestra afirmación. Señalemos sumariamente: los elementos cristológicos antioquenos de nuestra homilía desaparecen completamente en aquellos; los puntos de discrepancia con los sermones XVIII y XIX de Nestorio, débilmente señalados en nuestra homilía, se precisan en aquel; la temática polémica de aquellos responde muy exactamente al sermón XXVII de Nestorio que es justamente la respuesta improvisada a nuestra homilía; la fórmula de unión de las dos naturalezas se precisa, y el título de *Θεοτόκος* que defiende o justifica en nuestra homilía, está ausente en aquellos, habiendo perdido su importancia polémica en aquella fase de la controversia.

<sup>2</sup> Cfr p. 118.

<sup>3</sup> F. LEROY considera como una conclusión de la tradición manuscrita la existencia de una festividad de la virgen estrechamente ligada a la Navidad; *op. cit.*, p. 66.

<sup>4</sup> WENGER, en "Maria", vol. V, p. 927.

<sup>5</sup> Cfr p. 101.

<sup>6</sup> PG LXV, 681 C 5-6 = *Nestoriana*, pp. 252, 13-14; 340, 10-15.

<sup>7</sup> PG LXV, 681 B = *Nestoriana*, pp. 266, 11; 258, 4; 298, 19.

<sup>8</sup> PG, 685, C-689 D.

las ideas de los sermones IX y X de Nestorio acerca del carácter redentor de la encarnación del Verbo,<sup>8</sup> de la expresión paulina de Cristo nuevo Adán sine semine ex virgine,<sup>9</sup> de que Dios no se avergüenza de asumir la naturaleza humana<sup>10</sup>; rectifica el sentido de la expresión de Hebreos 7, 3—sine patre, sine matre, sine generatione—familiar a Nestorio,<sup>1</sup> en su relación a la maternidad virginal y divina. Insiste con tal delicadeza en dos puntos negados obstinadamente por Nestorio—el hecho de que Dios hecho hombre muere<sup>2</sup> y de que Dios se hace Pontífice por nosotros<sup>3</sup>—que la respuesta de éste es suave en contraste con las invectivas a Cirilo y demás opositores.<sup>4</sup> La frase final viene a confirmar espléndidamente esta observación; Ἴδὸν ἀποδείξεις ἐναργῆς τῆς ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας. Λυέσθω τοίνυν ἀντιλογία πᾶσα...<sup>5</sup>

Si esto es así, cómo explicar la fortísima expresión contra el “hereje” que dividiendo al Verbo y al Cristo hace de la trinidad una “quaternitas”?<sup>6</sup> El caso es tanto más extraño, cuanto que en la respuesta de Nestorio no hay la menor alusión a esta invectiva a primera vista tan directa y tan de acuerdo con la línea de ataque de Cirilo. Observemos ante todo que el fuerte epíteto αἰρετικέ,<sup>7</sup> no se encuentra en el texto crítico presentado por Schwartz,<sup>8</sup> de manera que se puede pensar en una adición posterior. En cuanto a la exhortación misma, podríamos ver una explicación probable en el hecho<sup>9</sup> de que tal argumentación se utilizaba en aquellos tiempos más directamente contra los heresiarcas del siglo IV<sup>10</sup>; el mismo Nestorio empleándose a fondo en

<sup>1</sup> PG LXV, 681 C = *Nestoriana*, pp. 256-263.

<sup>2</sup> PG LXV, 681 C = *Nestoriana*, pp. 256-27 ss.

<sup>3</sup> PG LXV, 684 AB = *Nestoriana*, pp. 321, 7-12.

<sup>4</sup> PG LXV, 685 A = *Nestoriana*, p. 252, 1-14.

<sup>5</sup> PG LXV, 689 C = *Nestoriana*, pp. 252, 14; 266, 10 ss. 292, 2. A. Van Roey advierte que el tema de la “pasión” y “muerte” de Dios está incluido en los capítulos 26, 29 y 30 del Kefalaia de Nestorio; cfr *Two new Documents of the Nestorian Controversy*, Studia Patristica VII, 1966, p. 310.

<sup>6</sup> PG LXV, 684 B = *Nestoriana*, p. 216, 1.

<sup>7</sup> Compárese el trozo correspondiente del sermón XXVII (*Nestoriana*, p. 338, 1-19), con las expresiones del sermón X (*ibid.*, pp. 265-266, 10), o del sermón XVIII (*ibid.*, pp. 299, 22-300, 14; 308, 12 ss.).

<sup>8</sup> PG LXV, 692 B 1-3.

<sup>9</sup> PG, 689 A.

<sup>10</sup> PG, 689 A 7.

<sup>11</sup> ACO I, 1, 1, p. 106, 23.

<sup>12</sup> Cfr *Homilia de Attico*, Le Mus 46 (1933) pp. 192, 27-29; 193, 9-13.

su lucha contra ellos había esgrimido esas mismas armas<sup>1</sup> y había protestado en varias ocasiones de que Cristo es uno solo, Dios y hombre,<sup>2</sup> pudiendo por lo tanto suscribir con plena tranquilidad el trozo correspondiente del sermón de Proclo. Es muy significativa, en este sentido, la alabanza que hace del mismo Proclo sobre la línea paralela de pensamiento, a saber, la expresión afortunada Θεός οὐ γυνὸς, καὶ ἄνθρωπος οὐ φιλός.<sup>3</sup>

\* Anotaremos, finalmente, algunas expresiones interesantes que se hacen lugares comunes en la homilética de la época: no es indigno que el arquitecto habite en la casa que él mismo ha construido<sup>4</sup>; la idea del nacimiento de Cristo como fruto sin semilla: ὃ ἄρουρα, ἐν ᾗ ὁ τῆς φύσεως γεοργὸς τὸν ἄσταχυν ἀσπόρως ἐβλάστησεν . . .<sup>5</sup> la idea de la glorificación de la mujer en general y de las vírgenes en particular con ocasión de la exaltación de María,<sup>6</sup> particularmente viva la comparación del seno de María a un telar donde se fabrica la túnica real, la humanidad del Verbo<sup>7</sup>; sorprendente la aplicación del texto paulino—I Cor. 1, 23—no a la cruz, sino al nacimiento.<sup>8</sup> Anotemos por último que el corto trozo del 689 D está citado textualmente por S. Juan Damasceno e introducido con la significativa expresión: ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον.<sup>9</sup>

En cuanto a la parte literaria, cabe advertir la típica estructura del exordio que conduce a una alabanza de la virgen antes de entrar en el tema central de la homilía<sup>10</sup>; éste es claramente mariológico: la sección primera al demostrar la posibilidad del nacimiento de Dios pretende destruir uno de los argumentos en contra de la maternidad divina y por eso concluye lógicamente con la lírica admiración del seno virginal.<sup>11</sup> La corta sección segunda, precisando la doctrina cristológica sana, conduce a explicar correctamente la frase de Hebreos 7, 3, que Nestorio interpretaba erróneamente para negar la generación hu-

<sup>1</sup> E. AMANN, DThC XI, 91-92.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 145. *Nestoriana*, p. 397.

<sup>3</sup> PG LXV, 681 A = *Nestoriana*, p. 338, 11-15.

<sup>4</sup> PG LXV, 684 A 14.

<sup>5</sup> PG, 684 B 6-7.

<sup>6</sup> PG, 681 A.

<sup>7</sup> PG, 681 B.

<sup>8</sup> PG, 684 C.

<sup>9</sup> JUAN DAMASCENO, PG, xcv 49 B.

<sup>10</sup> PROCLO, PG LXV, 681 AB.

<sup>11</sup> PG, 684 B.

mana del Verbo.<sup>1</sup> La misma sección tercera, marcadamente dogmática, tiene por fin indentificar en uno solo las dos naturalezas de Cristo y por consiguiente fundamentar sólidamente dicha maternidad de María, a quien hace continua referencia,<sup>2</sup> idea central que recibe su coronamiento, como indicamos más arriba, en las frases finales: “después de todo lo dicho, no hay razón para continuar disputando sobre la Θεοτόκος.”<sup>3</sup>

### C. Pensamiento mariológico

\* Viniendo ya al terreno mariológico, el primer aspecto que resalta es la maternidad divina. Y no podría ser menos, dadas las circunstancias históricas. Es evidente que Proclo aprovecha la oportunidad de predicar en la festividad de María en presencia de Nestorio para aclarar y establecer la sólida doctrina teológica velada discretamente bajo la palabra Θεοτόκος. Sin duda que la tradición de los primeros siglos era firme a este respecto, pero no suficientemente clara. Así cuando el dogma cristológico entró en su período de depuración, el concepto correlativo de la maternidad de María tomó diversas formas. Algunos rastros de este problema se encuentran ya en el siglo iv, según el testimonio de Nestorio aceptado implícitamente por Cirilo<sup>4</sup>; problema que se hace más difícil ante la posición de rechazo de Diodoro de Tarso<sup>5</sup> y de difidencia por parte de Teodoro de Mopsuestia<sup>6</sup>; nada extraño, pues, que de hecho se formaran—como lo afirma Nestorio<sup>7</sup>—dos grupos antagónicos, unos en favor de la voz Θεοτόκος siguiendo la tradición alejandrina, otros en favor de ἀνθρωποτόκος patrocinada por la escuela antioquena; antagonismo empero que hizo crisis cuando el Obispo mismo de la ciudad imperial tomó partido en la contienda y propuso su fórmula nueva: Χριστοτόκος.

<sup>1</sup> PG, 685 A; cfr *Nestoriana*, p. 252, 1-14.

<sup>2</sup> PG, 685 B-689 D.

<sup>3</sup> PG, 692 B.

<sup>4</sup> NESTORIO en su sermón XVIII observa cómo Arrio, Eunomio y Apolinar usaron la voz Θεοτόκος, de manera que Cirilo se vió obligado a explicarla ortodoxamente; así lo hace él, añadiendo la correlativa ἀνθρωποτόκος (*Nestoriana*, p. 300, 15-301, 21).

<sup>5</sup> TH. CAMELOT, HCO II, p. 24.

<sup>6</sup> TEODORO DE MOPSUESTIA, PG LXVI 992 BC.

<sup>7</sup> Cfr la tercera carta de NESTORIO al Papa Celestino (*Nestoriana*, p. 181, 24-28); la carta a Juan de Antioquía (*Nestoriana*, p. 185, 1-5); el sermón IX (*ibid.*, p. 252, 1-3).

La obra que realiza esta homilía es, pues, importantísima: María es Θεοτόκος porque en su seno se efectúa la unión de las dos naturalezas,<sup>1</sup> en él se teje la túnica inconsútil de la encarnación,<sup>2</sup> en él Dios se hace Pontífice,<sup>3</sup> el Verbo se hace carne y por consiguiente el que nace de María es Θεός οὐ γυνὸς, καὶ ἄνθρωπος οὐ ψιλός,<sup>4</sup> esclareciendo así un equívoco: no que haya dado a luz un hombre al que asumió luego la divinidad, no, ἀλλὰ Θεὸν σαρκωθέντα δμολογοῦμεν.<sup>5</sup> Por tanto en El se realiza plenamente la frase del apóstol: "sine patre, sine matre": quien por naturaleza no tiene madre, tomó a su esclava por madre y se presenta en la tierra sin padre según la οἰκονομία.<sup>6</sup> La maternidad divina de María es, pues, algo muy real; concepción que opone claramente a la formulada por Nestorio.<sup>7</sup>

El que nace de María es Dios y es hombre<sup>8</sup>; el mismo que existe eternamente, vino y se dió en rescate por nosotros<sup>9</sup> . . . ὁ αὐτὸς μετὰ τῆς παρθένου καὶ ἐκ τῆς παρθένου, ὁ μὲν ἐπεσκέασεν μετ' αὐτῆς ὁ δὲ ἐσαρκώθη ἐξ αὐτῆς<sup>10</sup>; y refuerza líneas más abajo; ὁ αὐτὸς ὢν ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς καὶ ἐν γαστρὶ τῆς παρθένου.<sup>11</sup> Tenemos aquí perfectamente explicado el dogma de la maternidad divina, su significado teológico, sus consecuencias cristológicas. Solamente la determinación de los tiempos posteriores sobre el modo de unión de las dos naturalezas en la única persona del Verbo, podrá añadir un elemento más a este perfecto tratado mariológico.

\* En la formulación de esta doctrina se desliza paralela la idea de la virginidad, que forja una expresión familiar en labios de Proclo: μήτηρ καὶ παρθένος,<sup>12</sup> dos títulos de gloria que redundan en honor de la mu-

<sup>1</sup> PROCLO, PG LXV, 681 B.

<sup>2</sup> PG, 689 A.

<sup>3</sup> PG, 684 B 9.

<sup>4</sup> PG, 681 C 1-2.

<sup>5</sup> PG, 685 A 1-2.

<sup>6</sup> PG, 685 A.

<sup>7</sup> "Non peperit creatura creatorem, ἀλλὰ ἔτεκεν ἄνθρωπον θεοτήτος ὄργανον, non creavit Deum Verbum Spiritus Sanctus . . . sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitavit ex virgine (Nestoriana, p. 252, 10-14).

<sup>8</sup> PROCLO, PG LXV, 685 D 8-9.

<sup>9</sup> PG, 688 D 1-3.

<sup>10</sup> PG, 689 A 4-5; ACO, I, 1, 1, p. 106, 22.

<sup>11</sup> PG, 689 C 8-9.

<sup>12</sup> PG, 680 C 6; 681 B 3.

jer y de la virgen.<sup>1</sup> Virginidad que abarca naturalmente la concepción, puesto que el Redentor tomó carne de ella ἀσπόρως,<sup>2</sup> viniendo a ser así un campo en que el agricultor de la naturaleza cultivó una espiга sin semilla.<sup>3</sup>

Con todo, este aspecto se ve como eclipsado por la virginidad del parto mismo. Para Proclo, María es aquella zarza viviente a quien el fuego del parto divino no consume,<sup>4</sup> hermosa comparación bíblica que describe maravillosamente el milagro en el que el orador ve una prueba evidente de la divinidad del recién nacido *εἰ μὴ γὰρ παρθένος ἔμεινε ἡ μήτηρ, ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ τεχθεὶς, καὶ οὐ παράδοξος ὁ τόκος· εἰ δὲ καὶ μετὰ τόκον ἔμεινε παρθένος, πῶς οὐχὶ καὶ Θεὸς καὶ τὸ μυστήριον ἄφραστον*.<sup>5</sup> No es por consiguiente algo puramente casual, ni siquiera interviene allí una razón de conveniencia: es, por voluntad de Dios, una verdadera necesidad; «si no hubiese permanecido virgen, no sería Dios el recién nacido».

Parto y concepción, dos momentos virginales de este misterio inefable: *ἐκείνος ἀφράστως ἐγεννήθη, ὁ καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων εἰσελθὼν ἀκολύτως . . .*<sup>6</sup>; y al finalizar la homilía, cuando según su estilo peculiar quiere reforzar la idea central, a saber, la divinidad del hijo de María, vuelve sobre la misma expresión: “oh misterio! Contemplo los milagros y confieso la divinidad . . . el Emmanuel abre las puertas de la naturaleza como hombre, pero como Dios no rasga los sellos de la virginidad, sino que sale del seno materno como entró por el oído, nace como fue concebido—y explica—ἀπαθῶς εἰσῆλθεν, ἀφράστως ἐξῆλθε” sellando finalmente su idea con la bellísima profecía de Ezequiel 44, 1-2.<sup>7</sup> Aquí, como en otro lugar,<sup>8</sup> aparece la familiar expresión de que el Verbo penetró en el seno materno δι’ ἀκοῆς concepto sugerido a la mentalidad griega por la voz Λόγος empleada para designar la segunda Persona de la Trinidad. Evidentemente la comparación indicada entre la concepción y el parto no puede establecerse bajo el aspecto de la manera como se efectuaron, sino bajo el punto de

<sup>1</sup> PG, LXV, 680 C 7; 681 A.

<sup>2</sup> PG, 681 C 8.

<sup>3</sup> PG, 684 B 8.

<sup>4</sup> PG, 681 A 14-15.

<sup>5</sup> PG, 684 A 1-5.

<sup>6</sup> PG, 684 A 5-6.

<sup>7</sup> PG, 692 A.

<sup>8</sup> PG, 681 B 11; 692 A 6.

vista de la virginidad, precisado por los dos adverbios ἀπαθῶς - ἀφράστως. Tanto en la concepción como en el parto el modo mismo es algo misterioso: ὡς οἶδε αὐτός—dice refiriéndose a la encarnación—,<sup>1</sup> τόκος παράδοξος, μυστήριον ἄφραστον dice refiriéndose al parto.<sup>2</sup>

Qué decir de la expresión ὁ Ἐμμανουὴλ φύσεως μὲν πύλας ἀνέωξεν ὡς ἄνθρωπος?<sup>3</sup> El editor de la homilía en una nota al respecto opina que se debe interpretar: "*ut spectata quidem naturae humanae conditione, Dominus vulvam aperturus esset, at non tamen aperuit potentia deitatis.*"<sup>4</sup> Considerando el énfasis que pone Proclo en afirmar la virginidad del parto, la observación parece probable. Decimos solamente probable, porque en el conjunto del texto parece orientarse en otro sentido; en efecto, todas las expresiones son categóricas: ἀνέωξεν, οὐ διηρρέξεν, προῆλθεν, ἐτέχθη, συνελήφθη; marca además la oposición entre lo humano y lo divino: βλέπω τὰ θαύματα καὶ ἀνακηρύττω τὴν θεοτήτα, ὁρῶ τὰ πάθη καὶ οὐκ ἀπαρνοῦμαι τὴν ἀνθρωπότητα, oposición que en el punto en estudio viene reforzada por las partículas μὲν - δέ. La conclusión, pues, parece: el parto mismo se realizó normalmente, como todo parto humano; el milagro estupendo consiste en que a pesar de ello el seno materno permaneció cerrado e intacta la señal física de la virginidad. La interpretación del editor parece violentar el texto mismo; se opone la nuestra al parto virginal? Desde un punto de vista teórico no lo creemos; por lo que respecta a la mentalidad misma de Proclo esperamos poder aclarar algo en homilías posteriores.

Proclo no puede ser más explícito; la maternidad connota dos momentos esenciales: la concepción y el parto, y ambos fueron virginales en María; por consiguiente su maternidad es virginal. Cómo se realiza esta maravilla? Misterio inexplicable, sólo conocido de Dios.

- \* La maternidad divina y virginal de María no se reduce sin embargo al grandioso sí, pero estrecho límite del privilegio personal. Intimamente ligado como está al nuevo Adán, al Cristo Redentor, tiene una proyección soteriológica relevante. Para Proclo, como para toda la tradición griega, la encarnación es esencialmente redentora; no se puede concebir ni explicar este misterio de la οἰκονομία divina sino a la luz

<sup>1</sup> PG, 685 D 1.

<sup>2</sup> PG, 684 A 3-4.

<sup>3</sup> PG, 692 A 3-4.

<sup>4</sup> PG, 691, nota 22.



de la liberación del género humano, de la reparación del pecado de Adán,<sup>1</sup> en cuya fuente se dibuja la figura de la mujer; por esto el misterio de la maternidad divina significa ante todo la rehabilitación de la mujer, del sexo femenino en general y de las vírgenes en particular.<sup>2</sup> María es el antitipo en la obra de la redención; *καὶ πύλην σωτηρίας ὁ τεχθεὶς τὴν πάλαι τῆς ἁμαρτίας ἔδειξε θύραν*. "Οπου γὰρ ὁ ὄψις διὰ τῆς παρακοῆς τὸν ἰὸν ἐξέχεεν, ἐκεῖθεν ὁ Λόγος διὰ τῆς ὑπακοῆς εἰσελθὼν τὸν ναὸν ἐξωσπλάσθησεν. "Οθεν ὁ πρῶτος τῆς ἁμαρτίας Κάϊν προέκλυεν, ἐκεῖθεν ὁ τοῦ γένους λυτρώτης Χριστός ἀσπύρως ἐβλάστησεν.<sup>3</sup>

Estaríamos inclinados a concebir el parangón en toda la extensión de la causalidad desarrollada por Eva en el drama del paraíso. Proclo, por el contrario, la limita. Observemos, en efecto, que María es la puerta de salvación; por qué? *ὅπου γὰρ ὁ ὄψις . . . ἐξέχεεν, ἐκεῖθεν ὁ Λόγος . . . εἰσελθὼν . . .* la contraposición se plantea en el terreno de la causalidad material, diríamos hoy, en cuanto que ambas mujeres, la antigua y la nueva, fueron principio de aquellos que fueron los actores principales. Esta aclaración se ve confirmada por la contraposición que presenta el mismo Proclo a renglón seguido: *ὅθεν ὁ πρῶτος τῆς ἁμαρτίας Κάϊν προέκλυεν, ἐκεῖθεν ὁ τοῦ γένους λυτρώτης Χριστός ἐβλάστησεν*.

Por esto la admiración del orador se detiene en el seno virginal, donde se redactó el documento de manumisión del género humano, en donde se fabricaron las armas contra el demonio, donde Dios se consagró Pontífice por nosotros.<sup>4</sup> Por esto los títulos con que designa a la Virgen señalan este aspecto: paraíso espiritual del segundo Adán, tálamo donde el Verbo desposó a la naturaleza humana, ligera nube que lleva en sí al que reina sobre los ángeles, vellón purísimo del que el Pastor vistió a la oveja, telar donde se fabrica la túnica en la unión de las dos naturalezas, etc.<sup>5</sup> Función singularísima de María, *ἡ μόνη Θεοῦ πρὸς ἄνθρωπους γέφυρα*,<sup>6</sup> que depende sin embargo de la voluntad de Dios.

<sup>1</sup> PG, 685 BC.

<sup>2</sup> PG, 680 C-681 A.

<sup>3</sup> PG, 681 C 2-8.

<sup>4</sup> PG, 684 B.

<sup>5</sup> PG, 681 AB.

<sup>6</sup> PG, 681 B 5.

A este respecto hay una frase ambigua: *ὁ Λόγος διὰ τῆς ὑπακοῆς εἰσελθὼν τὸν ναὸν ἐξωοπλάστησεν*;<sup>1</sup> en ella la encarnación se realiza gracias a una obediencia; pero podemos preguntarnos: obediencia de María al anuncio del ángel, o más bien obediencia del Verbo a la voluntad del Padre? Ambas hipótesis son a priori posibles; cuál corresponderá al pensamiento de Proclo? Desafortunadamente no hemos podido encontrar en el texto dato alguno que señale el camino verdadero; dejamos, por tanto, abierto este interrogante, no sin importancia desde el punto de vista de la causalidad de María en la obra de la encarnación.<sup>2</sup>

\* Finalmente analicemos las fugaces alusiones a la santidad de María. En una ocasión ocurre el título *ἁγία Θεοτόκος παρθένος Μαρία*<sup>3</sup> que de por sí no indica gran cosa, pues es la denominación de los varones justos en las comunidades primitivas. Poco más adelante se la ensalza como tesoro immaculado de virginidad,<sup>4</sup> o se asimila su gracia indeficiente al *κεκρίς* en la confección de la túnica humana del Verbo.<sup>5</sup> De estos breves trazos solamente podemos deducir una admiración especial por la virginidad de María y por su dignidad en la cooperación a la obra de la redención.

Hay dos expresiones que podrían prestarse a confusión: *κρόκη δὲ, ἡ τῆς παρθένου ἀμόλυντος σάρξ*<sup>6</sup>; y más adelante: *ἦν γὰρ πλάττων οὐκ ἐμολύνθη, διὰ ταύτης προελθὼν οὐκ ἐμίανθη*.<sup>7</sup> Esta última no ofrece mayores dificultades; si se considera atentamente la frase, se observa que el acusativo *ἦν* va regido por el verbo *πλάττω* y por lo tanto el *ἐμολύνθη* se refiere al sujeto de dicha acción, Dios creador. La primera, por el contrario, indica claramente que la *ἀμόλυντος σάρξ* es la de la Virgen. Sin embargo, la edición crítica de la homilía presenta la forma *ἡ ἐκ παρθένου ἀμόλυντος σάρξ*<sup>8</sup> con lo cual la carne immaculada sería la de Cristo. A esta lección se inclina el mismo editor en su traducción latina,<sup>9</sup> lección que podría encuadrarse suficientemente dentro del contexto del pasaje.

<sup>1</sup> PG, 681 C 5-6.

<sup>2</sup> En la homilía 4ª se referirá explícitamente a la obediencia de María, cfr p. 109.

<sup>3</sup> PG LXV, 681 A 9.

<sup>4</sup> PG, 681 A 10.

<sup>5</sup> PG, 681 B 10-11.

<sup>6</sup> PG, 681 B 9-10.

<sup>7</sup> PG, 684 B 4-5; ACO, I, 1, 1, p. 104, 12.

<sup>8</sup> ACO, *ibid.*, p. 103,20.

<sup>9</sup> PG LXV, 684, nota 11\*. Expresión equivalente en cirilo, PG LXXVII, 777 B 4-5.

Si se admite la primera lección encontramos una afirmación de la concepción inmaculada de María? No lo creemos, al menos en su forma estricta, por las siguientes razones: primera, estaría hablando de la carne de María en el momento de la encarnación, bajo la acción santificante del Espíritu Santo; segunda, podría entenderse bajo el aspecto específico de la virginidad, aspecto que domina por lo demás en toda la homilía. De todos modos, no creemos se haya de hacer demasiado énfasis en un texto en sí mismo dudoso.

**HOMILIA II: De incarnatione Domini nostri Iesu Christi et de infusoriis.**

Texto: PG LXV, 692-704<sup>1</sup>

Incipit: *Καλὴ μὲν ἡ τῶν ψαλμῶν λόγος*

**A. Esquema**

**\* Parte Primera: Misterio del nacimiento**

— Introducción: exaltación de los salmos, cítara del Espíritu santo, que promulga la Trinidad y reconoce la grandeza de las obras de Dios impiamente negada por la cuadriga de herejes: Arrio, Eunomio, Macedonio, Nestorio. (692 B - 693 A).

—Tema: salmo 103, versículo 24: "omnia in sapientia fecit Deus"

—Explicación: (693 B - 697 B).

a. Sabiduría de Dios en la obra admirable de la creación terrena, cuyo culmen es el misterio de la encarnación en la Virgen para salvar el mundo. Encarnación por la cual Dios se hace visible conservando intacta su divinidad y se hace hombre sin contraer el pecado.

b. Sabiduría de Dios en la obra singular de la formación del primer hombre, diferente a la generación de los demás, para que fuese figura del parto virginal de Cristo, siendo Adán según múltiples aspectos figura de Cristo, como lo dice el Apóstol.

<sup>1</sup> El texto ha sido editado según el manuscrito Vaticano gr. 1633; cfr PG LXV, 692, nota 23. Manuscrito de gran valor crítico según la opinión de Leroy, *op. cit.*, pp. 67-74, es el único que la contiene seguramente. Recientemente Mgr. Canart la ha señalado también en el Vatic. Barber. 497, manuscrito del s. XVII, que Leroy considera redactado según el modelo del Vaticano gr. 1633, *op. cit.*, p. 74. No hay edición crítica. El texto se puede compulsar con Riccardo, pp. 101-110.

c. Sabiduría de Dios en la formación de Eva durante el sueño de Adán, para que así como el hombre no puede explicarse dicha formación, así tampoco pretenda curiosamente investigar el modo de la encarnación.

\* Parte Secunda: Posibilidad del Misterio (697 B - 704 C).

—Introducción: Fingidas objeciones de un judío que estuviese presente al sermón: imposibilidad doble de tal misterio, a saber, el ver a Dios en la tierra, el que una mujer engendre a Dios.

—Tema: Zacarías, 4, 1-6 (Visión del candelabro dorado de los siete brazos).

—Explicación: (Va aplicando alegóricamente los diversos elementos de la visión a las circunstancias de la encarnación, para concluir que el profeta comprobó la posibilidad del misterio). El día, es el de la Encarnación; el ángel, es el que anuncia el misterio a María; el tiempo, es el de la ley; el candelabro, es la Virgen, todo dorado por su perfecta virginidad; la lámpara es el Dios Verbo encarnado, etc.

## **B. Consideraciones generales**

\* Lo primero que llama la atención es la peculiar estructura de nuestra homilía: en vez del ordenado desarrollo ideológico que caracteriza las homilias litúrgicas que poseemos, nos encontramos con dos composiciones heterogéneas<sup>1</sup> e independientes<sup>2</sup> sobre el tema de la encarnación, desvinculadas de festividad litúrgica precisa.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> La lectura atenta del texto revela en la primera parte una especie de panegírico sobre la encarnación del Verbo, quizás en circunstancias semejantes a las que determinaron la homilía tercera y construida retóricamente sobre el versículo 24 del salmo 103 que determina el tipo de exordio empleado, en marcado paralelismo con el sermón 4º; la segunda parte, como parece corroborarlo la cita de la cadena exegética armenia, presenta una explicación de tipo exegético sobre el pasaje de Zacarías, comentario orientado hacia la encarnación del Verbo por las probables circunstancias doctrinales del momento.

<sup>2</sup> Mientras la primera parte tiende a poner de relieve el carácter misterioso de la encarnación del Verbo, solucionando así la dificultad de los judíos al parto virginal de María, la segunda parte considera directamente la negación de la doctrina misma de la encarnación.

<sup>3</sup> Su marcado carácter de improvisación y la ausencia de toda alusión concreta al nacimiento, excluyen ciertamente la solemnidad litúrgica de la Navidad, tanto más cuanto que la explicación alegórica de Zacarías 4, 1-6 se hubiera prestado admirablemente para el exordio y desarrollo de un panegírico litúrgico. F. X. BAUER, basándose en la alusión a Mt. 8, 23, opina que debió ser un día en que se leyó el evangelio de la tempestad.

Analizando más detenidamente el texto encontramos indicios de interpolaciones e incongruencias. Así tenemos en la primera parte una formulación cristológica claramente fuera de lugar<sup>1</sup>: explicando el salmo 103, 24, enumera la creación del mundo material,<sup>2</sup> consideración que se corta bruscamente con un *εἶπω τὸ μυστήριον*<sup>3</sup> al que sigue la formulación cristológica señalada, para continuar inmediatamente con la creación del hombre<sup>4</sup> y volver más adelante, en un normal desarrollo lógico, a la consideración de la encarnación del segundo Adán, como antitipo de la formación del primero y coronamiento de la creación.<sup>5</sup> En la segunda parte encontramos una larga cita escriturística,<sup>6</sup> no solamente inusitada en Proclo y extraña en el contexto, sino contraria a la argumentación que se propone<sup>7</sup> y que además hace ininteligibles las frases que le siguen inmediatamente: *τί οὖν μοι, φησί, προσφέρεις ὅτι ἐδύνατο γυνή γεννηῖσαι Θεόν*.<sup>8</sup>

Por otra parte, las perspectivas polémicas se entrelazan curiosamente: al comienzo mismo del texto viene una violenta invectiva contra los herejes contemporáneos—Arrio, Eunomio, Macedonio, Nesto-

tad en el lago (cfr *op. cit.*, p. 133); Combefis va más adelante y la identifica con la nona dominica después de la indicción (PG LXV, 693, nota 26), correspondiendo por consiguiente al primer domingo de noviembre (cfr A. CAPELLI, *op. cit.*, p. 6). Esta sugestiva hipótesis que explicaría el por qué del tema cristológico—podría en efecto situarse al comienzo de la contienda nestoriana—tropieza con la dificultad de basarse en un aparte que posiblemente pertenece a la compilación posterior, mientras en otro párrafo, que la crítica ha pasado por alto, el mismo adverbio *ἀγρίως* se refiere al texto del salmo 103, 24 al que se orienta exclusivamente el exordio! Por lo demás el título de la homilía señala evidentemente el contenido y no la ocasión, como se desprende de la segunda parte *καὶ εἰς τὰς ἐπαρσενίδας* expresión que alude a la sección alegórica sobre la profecía del candelabro de siete brazos.

<sup>1</sup> PG LXV, 693 B 12-C 13.

<sup>2</sup> PG, 693 B 1-11.

<sup>3</sup> PG, 693 B 12.

<sup>4</sup> PG, 693 C 15 ss.

<sup>5</sup> PG, 696 C 2-697 A 2.

<sup>6</sup> PG LXV, 697 C 8-D 5.

<sup>7</sup> En efecto, a la encarnación del Verbo el judío opone la dificultad de que Dios no puede ser visto por un mortal, a lo que el homiletista responde con el texto citado en que justamente se afirma la imposibilidad de la visión de Dios. Compárese con el desarrollo paralelo del sermón 4.

<sup>8</sup> PG, 697 D 6-8.

rio<sup>1</sup>—que parece situar la homilía en la época post-efesina<sup>2</sup>; y sin embargo ninguna de dichas doctrinas erróneas se presenta en el desarrollo de la homilía que se fija exclusivamente en la clásica dificultad jurídica en admitir el parto virginal<sup>3</sup> y en la afirmación general de la encarnación contra los mismos judíos.<sup>4</sup> Nos preguntamos extrañados sobre este despunte polémico en el conciliador orador que nos demostró ampliamente la homilía I.

A esta luz, la introducción a la exégesis de Zacarías 4,1-6<sup>5</sup>—formulación absolutamente inusitada en la obra literaria de Proclo que ha llegado hasta nosotros—ofrece un nuevo elemento de duda, que se refuerza al estudiar la típica impronta de la escuela alejandrina en la interpretación alegórica de la Escritura; así, v. gr., en el explicar la singular formación de Adán,<sup>6</sup> el por qué Eva fue creada durante el sueño de aquel,<sup>7</sup> pero sobre todo en el mismo comentario del texto de Zacarías.

Las consideraciones precedentes demuestran que las dudas de los primeros críticos no eran del todo gratuitas. Hay, en verdad muchos elementos de crítica interna que plantean un serio interrogante. Qué datos nos ofrece la crítica externa?

El manuscrito Vaticano gr. 1633 que se presenta como un testigo de valor sobre la tradición procliana<sup>8</sup> la atribuye explícitamente a Proclo, pieza n. 18 para la festividad de la Navidad, seguida de la homilía III de Proclo y precedida de tres homilías atribuidas al Crisóstomo pero aproximadas por la crítica a Proclo<sup>9</sup> e inclusive identificada una como el sermón III de la serie de Migne.<sup>10</sup> Argumento en pro o en contra de

<sup>1</sup> PG, 693 A. Obsérvese de paso que la cita de Macedonio, adversario de la divinidad del Espíritu Santo, es inusitada en la homilética de la época que se centra exclusivamente sobre el tema cristológico.

<sup>2</sup> De hecho F. LEROY, basándose en este dato, cree que la homilía fue pronunciada en el 431 (cfr *op. cit.*, p. 158).

<sup>3</sup> PG LXV, 696 B 2 ss.

<sup>4</sup> PG, 697 B 13 ss. Excepción podrían ser las líneas en que considera directamente la objeción contra el hecho de que una mujer haya engendrado a Dios (cfr *ibid.*, 697 D 6-11), y sin embargo—nótese bien—la considera objeción de los judíos.

<sup>5</sup> PG, 697 B 10 ss.

<sup>6</sup> PG LXV, 696 AB.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 697 AB.

<sup>8</sup> Cfr F. LEROY, *op. cit.*, p. 40; cfr AMAND, Byz 61 (1968) 88.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

su autenticidad? La serie de homilias proclianas podría haber determinado su atribución? No parece probable. Desafortunadamente la noticia que se nos da sobre el manuscrito Vatic. Barber. 497 no aporta luz en este punto.<sup>1</sup>

La tradición indirecta es favorable a su autenticidad. Leroy aduce tres testigos: la Doctrina Patrum, Ps. Anastasio el Sinaíta y el testimonio de una cadena exegética armenia sobre Zacarías.<sup>2</sup> Caben algunas observaciones al respecto. En primer lugar, todas las citaciones se hacen sobre la segunda parte de la homilía, la extraña exégesis de Zacarías. Las citas de la Doctrina Patrum se reducen a las seis primeras líneas del capítulo VII de la homilía y a sus seis últimas<sup>3</sup>; la del Ps. Anastasio es más amplia puesto que toma los capítulos VI y VII, pero no tiene autor, por lo cual queda fuera de nuestro problema.<sup>4</sup>

Por lo que hace a la cadena exegética el problema es más complejo. Leroy nos indica que Zarbhanalean señala, sin referencia a los manuscritos, en su repertorio: "Beati Procli Episcopi, ex interpretatione Zachariae, de lucernarum candelabro, in mysterium Virginis"<sup>5</sup>; pero luego en la referencia del P. Inglisian a los dos manuscritos Venecia 215 y Viena 808 el lema no trae atribución alguna.<sup>6</sup> Cuál es el origen de la precisión de Zarbhanalean?

Concluyendo, nos parece que los argumentos de la crítica externa son muy valederos para la atribución a Proclo, pero no definitivos.<sup>7</sup> Los argumentos de crítica interna le son más bien desfavorables, pero

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 74. En efecto, la noticia de Mgr. Canart no da atribución alguna, al menos tal como la leemos en la obra de Leroy; y cuando Leroy nos enumera las homilias proclianas contenidas en dicho manuscrito, entre las cuales nuestra homilía II, no sabemos si la identificación la hace el mismo mss. o el crítico al comprobar la identidad de textos con el del Vaticano gr. 1633.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 146-147. J. A. de Aldama analiza con cuidado el valor relativo de los criterios indirectos; cfr *Historia y balance de la investigación sobre las homilias pseudocrisostómicas impresas*, Studia Patristica VII, 1966 pp. 123-127.

<sup>3</sup> PG LXV, 701 A 7-13; 701 C 5-13.

<sup>4</sup> Este testigo le ha sido indicado al autor por el P. Paramelle. Leroy se pregunta si en la improvisación de Proclo él mismo no se aprovecharía de una u otra de las lecturas que acababa de hacer, *op. cit.*, p. 146.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> AMAND en su reseña de la obra de Leroy los ha juzgado definitivos para el grupo de homilias I-VI. Cfr *op. cit.*, p. 89.

requieren un estudio más a fondo. Opinamos que la crítica no puede dar por zanjado el problema de autenticidad de esta pieza.

Creemos sí, que el texto actual no reproduce el original, sino que se trata de compilaciones de dos piezas diferentes, aumentada quizás aquí y allá de la propia cosecha del compilador. En este estado de cosas nos parece imposible avanzar cualquier opinión sobre las circunstancias de su redacción o su fecha.

Los datos mariológicos los proponemos en plan de inventario, sin aceptar o negar definitivamente su paternidad procliana.

### C. Pensamiento mariológico

- \* La virginidad de María resalta hermosamente en el candelabro de oro, símbolo suyo. El orador se pregunta: por qué de oro? Y responde simple, sencillamente: *ἐπειδὴ μετὰ τόκον παρθένος ἔμεινε*<sup>1</sup>; ninguna prueba ni argumentación; es una verdad conocida, aceptada, poseída naturalmente. En la primera parte a los judíos que se mofaban del parto virginal clamando obstinadamente *εἰ ἔτεκε παρθένος οὐκ ἔμεινε παρθένος* había respondido sagazamente: *ὁ Ἀδάμ εἰς τὸν κόσμον παρήχθη καὶ κάματος τὴν διάπλασιν οὐχ ὕβρισεν· ὁ Θεὸς κατὰ σάρκα ἐγεννήθη καὶ φθορὰν ὁ τόκος ὑπέμεινε...*<sup>2</sup> Ilustra finalmente su creencia, con el conocido texto de Ezequiel 44, 2 en que se identifica a María con la puerta cerrada a través de la cual solamente pasará el Señor Dios de Israel quien la cerrará a su salida.<sup>3</sup> Aunque Proclo no comenta el texto, no dejemos pasar desapercibida la última frase que nos servirá quizás para descifrar un interrogante abierto en la primera homilía.
- \* Al evocar a María lo hace a la luz de Cristo, nuevo Adán, situándola así en su privilegiada posición en el plan soteriológico. "Adán, dice Proclo, tuvo una mujer que le tendió acechanzas, Cristo tuvo una mujer que le sirvió de tálamo,"<sup>4</sup> posición que determina mejor al verla figurada en el candelabro de oro de la visión de Zacarías. *Διὰ τί δε λυχνία* se pregunta? Y la respuesta fluye espontánea: *ἐπειδὴ τὸ ἄϋλον φῶς*

<sup>1</sup> PG LXV, 700 C 9.

<sup>2</sup> PG, 696 B 3-7.

<sup>3</sup> PG, 700 C.

<sup>4</sup> PG, 696 C 13-14.



Θεὸν σαρκωθέντα ἐβάστασε y la aclara líneas más adelante: ὥσπερ ἡ λυχνία οὐκ αὐτὴ φωτὸς αἰτία, ἀλλὰ φωτὸς ὄχημα οὕτως καὶ ἡ παρθένος οὐκ αὐτὴ Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ ναός. » El pensamiento de Proclo es claro: María está asociada a la obra redentora en cuanto lleva en su seno y dará a luz al nuevo Adán, Cristo. Estamos dentro de la línea trazada en la primera homilía y siguientes.<sup>2</sup>

- \* Interesante advertir, al menos de paso, el paralelo Eva-Iglesia indicado por Proclo a continuación del paralelo Eva-María: “mientras dormía Adán le fue extraída una costilla y de ella se formó la mujer . . . al morir Cristo en la cruz y ser sepultado, la Iglesia fue redimida por su sangre.”<sup>3</sup> Finalmente señalemos que en ningún sitio emplea el término Θεοτόκος. Podría haberlo hecho? De los ocho lugares posibles<sup>4</sup> son de notar especialmente los dos últimos, donde hubiéramos esperado al menos la adición del epíteto al tradicional título de Παρθένος.

\* \* \*

### HOMILIA III: De incarnatione Domini nostri Iesu Christi

Texto: PG LXV, 704-708<sup>5</sup>

Incipit: Πολλὰ καὶ διάφορος πανηγύρεις

#### A. Resumen

Comienza con una ponderación de las festividades litúrgicas cristianas, llenas de frutos espirituales en contraposición a las paganas y judías. Enumera aquellas cristológicas, una de las cuales—la nati-  
dad—celebrada el día anterior (I), ofrece a la consideración el miste-

<sup>1</sup> PG, 700 CD.

<sup>2</sup> Cfr pp. 91-93; 103; 109; 114.

<sup>3</sup> PG, 696 D -697A.

<sup>4</sup> PG LXV, 693 B 13; 696 B 4; 696 C 14; 697 D 7-8; 700 C 1; 700 C 14; 704 A 14; 704 B 6.

<sup>5</sup> La edición se ha hecho sobre el manuscrito Vaticano gr. 1633; cfr PG LXV, 703, nota 32. Tradición manuscrita idéntica a la de la homilía precedente, no se encuentra sino en este manuscrito y en la copia que de él hizo un contemporáneo de Holsten en la segunda sección del Vaticano Barber. 497; cfr LEROY, *op. cit.*, p. 75. Se puede consultar el texto con el publicado por Riccardo, pp. 130-132. No hay edición crítica.

rio inefable de la divinidad y la humanidad, encarnación sin mutación, parto maravilloso, principio de la humanidad permaneciendo la divinidad sin principio, unión de dos naturalezas en un solo Hijo, Dios y hombre. El Verbo y el Espíritu Santo penetran en el seno virginal y el Altísimo, tomando la forma de esclavo se hace visible y la carne se une sustancialmente a Dios. Termina con un ferviente período exclamativo.

## B. Observaciones generales

\* El mismo texto de la homilía nos esclarece sobre la ocasión en que fue predicada: *τί γὰρ ἦν χθесινῆς ἑορτῆς τὸ θαύμα*<sup>1</sup>; pregunta por tres veces consecutivas el orador;<sup>1</sup> y más adelante exclama: *καὶ ὁ γεννηθεὶς χθὲς κατὰ σάρκα, Θεός ἐστι τὸ ἐκ Πατρὸς, καὶ ἄνθρωπος τὸ ἐξ ἐμοῦ*,<sup>2</sup> aludiendo así explícitamente a la festividad del nacimiento; se trata, pues, de la predicación del 26 de diciembre.

La peculiar estructura de la homilía nos indica uno de aquellos fervorines semi-improvisados que se sucedían unos a otros en las grandes festividades<sup>3</sup>; por tanto el orador no parece que sea el Obispo titular de la ciudad imperial, a quien correspondería ciertamente el panegírico litúrgico. Como por otra parte la autenticidad de la homilía está fuera de discusión,<sup>4</sup> debemos concluir que se trata de una fecha anterior al 434. La precisa formulación cristológica<sup>5</sup> estrechamente relacionada con la de la homilía de Attico<sup>6</sup> y con la famosa pronunciada en presencia de Nestorio,<sup>7</sup> nos sitúan en el peculiar ambiente que precedió a la controversia efesina, hipótesis confirmada por la apenas insinuada doctrina mariológica y la ausencia del discutido título de *Θεοτόκος*. Podríamos quizás pensar en el 426, año en el cual la Navidad cayó en un sábado<sup>8</sup> y los servicios litúrgicos del domingo siguiente ofrece-

<sup>1</sup> PG, 705 C 8. 9. 12.

<sup>2</sup> PG, 708 A 2-3; 7-8.

<sup>3</sup> B. MARX, *op. cit.*, p. 7. Cfr 2ª homilía de PABLO DE EMESA, PG LXXVII 1438.

<sup>4</sup> Tiene el apoyo de la tradición manuscrita, está citada en el *Testimonia Patrum* (PG LXV, 706, nota 37), aceptada por la crítica sin excepción, corroborada por el análisis mismo de la homilía como veremos en las páginas siguientes. Cfr LEROY, *op. cit.*, p. 147.

<sup>5</sup> PG LXV, 705 D-708 A.

<sup>6</sup> Cfr Le Mus 46 (1933) 192, 27-29; 193, 9-10; 193, 13; 194, 1-17.

<sup>7</sup> Cfr pp. 85-86.

<sup>8</sup> A. CAPELLI, *loc. cit.*

rían la oportunidad de una serie de panegíricos litúrgicos sobre el tema?

Anotemos que tanto el tema como las expresiones mismas del texto son un testimonio irrefutable de que Proclo predica en un 26 de diciembre—probablemente del 426—sobre el nacimiento de Cristo sin la menor alusión a festividad litúrgica mariana.

- \* Especial mención merece la brevísima pero perfecta síntesis cristológica,<sup>2</sup> cuya sustancia indicamos en el resumen, y que está emparentada indudablemente con la célebre homilía del 431. En efecto, la línea básica es la misma: unión de las dos naturalezas humana y divina en el hijo de María, Dios y hombre al mismo tiempo; las expresiones son sorprendentemente similares: *σάρκωσις, ἀπαθῶς, τόκος παράδοξος, μυστηριον ἀνερμήνευτον, ὧδιν ἀλόχευτος, δι' ἀκοῆς εἰσήλθων . . .*; encontramos la misma formulación: *καὶ ἡ Τριάς οὐκ ἐπλεόνασεν εἰς τετράδα*. Finalmente el trozo admirativo es bien característico, con paralelas exclamaciones al seno materno, al Redentor en él engendrado y al parto maravilloso que le trajo al mundo. Síntesis cristológica procliana que se explicitará más tarde al fuego de la controversia nestoriana, precisando especialmente el aspecto mariológico bastante esfumado en la presente homilía.

Algunas rápidas observaciones: familiar a Proclo, la encarnación es redentora en sí misma; no es únicamente el comienzo de la gran obra salvífica, es de hecho *κατάρας λύσιν, ἀποφάσεως ἀνατροπήν*,<sup>3</sup> porque el recién nacido es *φόρτος σωτηρίας, λύτρον κοσμικῆς ἀμαρτίας*.<sup>4</sup>

Desde el punto de vista litúrgico, es valiosa la lista de las festividades cristológicas celebradas por aquella época en Constantinopla: nacimiento, epifanía, pasión y pascua, ascensión, pentecostés.<sup>5</sup> Como anotación curiosa, la designación de los gentiles y sus fiestas con la expresión *Ἕλληνας ἐορτάζουσιν*.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> PG LXV, 705 C-708 A. Si se compara esta formulación con la de la segunda homilía de Proclo, se tiene un argumento más para optar por una temprana redacción de aquella, ciertamente precedente a la actual desde el punto de vista cristológico.

<sup>3</sup> PG, 708 B 7.

<sup>4</sup> PG, 708 A 13-15.

<sup>5</sup> PG, 705 BC.

<sup>6</sup> PG, 705, A 12.

### C. Pensamiento mariológico

Como en varias homilias cristológicas pre-efesinas, la figura de María es apenas un bosquejo débilmente insinuado: es la virgen en cuyo seno se realiza el misterio insondable de la *οἰκονομία*<sup>1</sup>; aunque la formulación parezca demasiado pobre allí se encuentra en germen el dogma de la maternidad divina, que expresado en términos cristológicos dice: *δύο φύσεων σύνοδος καὶ ἑνὸς Υἱοῦ τόκος*,<sup>2</sup> y que sugiere la exclamación: *ὦ γαστήρ οὐρανοῦ πλατύτερος, ὦ κοιλία πηλοῦ καὶ πλαστοῦ νυμφῶν*.<sup>3</sup> Maternidad que comienza con la acción milagrosa del Verbo que *δι' ἁκοῆς εἰσέπηδα*, del Espíritu Santo que *τὸν ναὸν ἐξεοπλάσσει*<sup>4</sup> y que culmina en el *τόκος παράδοξος*. Estamos en la genuina concepción mariológica procliana: misterio inefable de la concepción singular, parto virginal cuyo modo es inexplicable.<sup>5</sup>

#### HOMILIA IV: In natalem diem Domini nostri Iesu Christi

— Texto: PG LXV, 708-716<sup>6</sup>

— Incipit: *Λαμπρὰ καὶ παράδοξος*.

#### A. Esquema

*Exordio*: El argumento de la presente festividad es preclaro por traer la salvación a la humanidad y admirable por lo excepcional: el parto

<sup>1</sup> PG, 708 A 12.

<sup>2</sup> PG, 708 A 1.

<sup>3</sup> PG, 708 A 13-14.

<sup>4</sup> PG, 708 A 9-10.

<sup>5</sup> PG, 705 D 1-2; 708 B 1.

<sup>6</sup> La tradición manuscrita es relativamente abundante. Tres códices la atribuyen a Proclo: el Moscou 215 del s. ix-x, el Paris 1171 del s. x y el Oxford Bodl. Selden. 9 del s. xiv. Dos la atribuyen al Crisóstomo: el Escorial 236 del s. ix y el Salónica Vlatées del s. xii. Uno lo atribuye a Cirilo de Alejandría, el Oxford Bodl. Miscell. 34 del s. xii. Cuatro, finalmente la transmiten sin indicación del autor: el Vaticano gr. 679 del s. xi, el Athos Xeropot. 134 del s. xvi, el Utrecht Bibl. Univ. 13 del s. xvii y el Athos Kausokal. 157 del s. xix; cfr Leroy, *op. cit.*, pp. 76-81. La edición de Riccardo (Analecta, pp. 143-147) que reproduce Migne, se hizo sobre el Vatic. 679 (Leroy, *op. cit.*, p. 81) compulsado sobre un códice romano (PG 708, nota 39) que no ha sido posible identificar. No existe edición crítica. ALDAMA, *Repertorium*, n. 235.

de una madre virgen. Elogio de María, virgen y madre, causa de salvación (708 C - 709 A).

*Exhortación múltiple:*

- Celebremos no las nupcias, sino el parto; admiremos el seno que llevó al Creador; veamos al sostén del mundo en las delicadas entrañas; contemplemos la nave que anegando al demonio rescata el primer hombre del abismo; observemos la escena del segundo paraíso; percibamos la luz de la divinidad (709 ABC).
- Invitación a acudir a María en esta ocasión: a las mujeres, vírgenes, madres e hijas de Eva, por la virginidad y maternidad reparadora de María; a los padres, hijos, pastores, reyes, príncipes y cónsules por el nacimiento salvífico de Dios; al pueblo en general porque para salvarlo el juez se vistió la túnica de la humanidad trabajada milagrosamente por la misma sabiduría en el seno de una virgen (709 C-713 A).

*Consideración del nacimiento virginal:*

- a. Posibilidad de él contra las objeciones de los judíos—según la profecía de Isaías—como fue posible el reverdecer de la vara de Aarón.
- b. Consecuencias: énfasis en la paternidad ab aeterno según el salmo 2 que excluye cualquier paternidad terrestre. Hijo de Dios a quien la naturaleza ofrece sus dones (713 A-D).

*Final:* Con las palabras de Gabriel y la alabanza de los ángeles aclama la obra divina en la maternidad de María (713 D - 716 A).

**B. Observaciones generales**

- \* Una clara identificación del exordio con el principio de la homilía II de Teodoto de Ancira para la Navidad<sup>1</sup> indujo a la crítica primera a una duda sobre la autenticidad de la presente homilía.<sup>2</sup>

Aunque esta pieza no goza de la tradición indirecta como las anteriores, la tradición manuscrita le es ampliamente favorable<sup>3</sup> y la crítica interna la respalda sin duda alguna.

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1349 AB; ACO I, 2, 80.

<sup>2</sup> Cfr p. 78 notas 4-7.

<sup>3</sup> Cfr p. 78 nota 8.

En efecto, comparándola con las homilias precedentes—señaladamente la primera—tenemos la misma estructura general: exordio de circunstancia, largo período laudatorio, breve cuerpo doctrinal y síntesis final característica construida sobre el texto evangélico de Lc. 1,26.<sup>1</sup>

La temática cristológica presenta los mismos dos puntos centrales: posibilidad del nacimiento y divinidad del recién nacido.<sup>2</sup> El pensamiento mariano, como se puede ver en el apartado siguiente, coincide perfectamente.

Las expresiones mismas nos son ya familiares: seno materno más amplio que el mundo,<sup>3</sup> túnica inconsútil de la divinidad de Cristo,<sup>4</sup> germinación del grano no sembrado,<sup>5</sup> sol de justicia que emerge de la nube virginal,<sup>6</sup> el Niño sin padre y sin madre,<sup>7</sup> María modelo para las mujeres y las vírgenes<sup>8</sup>; aun la característica expresión de sabor antioqueno *ὅτι ὁ ἐπουράνιος τὸν ἐπεγγεῖον κατέλαβεν ὑπατον*.<sup>9</sup> Las mismas imágenes del pastor,<sup>10</sup> del telar donde se fabrica la túnica de la humanidad de Cristo.<sup>11</sup> El mismo recurso oratorio del apóstrofe a los judíos para introducir la defensa del nacimiento virginal.<sup>12</sup>

La festividad litúrgica que determina su predicación nos acerca a Proclo. El tema del discurso es la maternidad virginal<sup>13</sup> que inspira el cálido elogio a María<sup>14</sup> y la alabanza mariana final.<sup>15</sup> No cabe duda de que se está celebrando la misma *ἐορτή* que solemnizan las homilias I y V.<sup>16</sup>

\* No es posible dudar de la autenticidad procliana de la homilía. Cómo explicar entonces el duplicado de exordios señalado más arriba? Su

<sup>1</sup> PG LXV, 713 D-716 A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 713 A y BC.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 709 B 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 712 C 10-13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 709 A 6-7.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 713 B 13-14.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 709 A 12-15; 713 B 716 A 4-5.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 709 C 3-712 A 8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 712 B 12-13.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 712 A 11 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 712 CD.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 713 A.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 713 A-D.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 709 A -713A.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 713 D-716 A.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 608 C 2; 717 A 8.

comparación detallada nos ofrece las siguientes conclusiones: las diez primera líneas—según la edición de Migne que corresponde exactamente a la edición crítica de Schwartz—son idénticas sustancialmente y presentan solo pequeños cambios de vocabulario o de construcción gramatical. Teodoto intercala entonces una amplificación de María más gloriosa que el mismo paraíso terrenal, amplificación que ocupa once líneas del texto de Migne. Los dos textos coinciden en las tres líneas siguientes. Luego Proclo se detiene a ponderar la virginidad de María y las maravillas de la maternidad divina, en tanto que Teodoto en cortas frases considera la maternidad virginal como una prueba evidente de la divinidad del recién nacido, que constituye la parte central de su homilía.

Es evidente que se trata de una elaboración consciente muy probablemente de Proclo sobre la pieza original de Teodoto transcrita en las Actas del Concilio de Efeso pero compuesta para la festividad de la Navidad.<sup>1</sup> F. Leroy refuerza esta opinión al comentar la expresión *ξένην σωτηρίαν* de Proclo frente a la de Teodoto *κοινήν σωτηρίαν*.<sup>2</sup>

- \* Quizás esta dependencia puramente literaria inspire las curiosas precisiones temporales que encontramos hacia el final de la homilía y que llevarían a pensar que el orador celebra la festividad del 25 de diciembre: *σήμερον γὰρ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος ἐκ τῆς παρθενικῆς νεφέλης ἀνέτειλεν . . . εἴτε ἀπ᾽ ἁπᾶτωρ ὁ σήμερον τεχθεὶς . . . σήμερον ὁ ἄσπορος κόκκος ἐβλάστησε . . . σήμερον τόκον ἤνθησεν . . .*<sup>3</sup> Expresiones que forman el primer eslabón de una argumentación para probar la virginidad del parto y que confunden en una perspectiva atemporal todos los elementos creados que concurren en la adoración del fruto de dicho parto milagroso: pesebre, gruta, Belén, viento, mar, ríos, Jordán, pozo de la Samaritana, desierto de Juan; todas las personas que se cruzan en la vida del Salvador: magos, Marta, Ana, Isabel, María, pastores, Simeón, los niños de la entrada triunfal a Jerusalén, Pablo, Mateo, la hemorroisa, la pecadora, Zaqueo, el ángel Gabriel.<sup>4</sup> Diríamos, por consiguiente, que tales precisiones no tienen otro valor que el de un elemento retórico para hacer más viva su argumentación.

<sup>1</sup> Cfr pp.

<sup>2</sup> F. LEROY, *op. cit.*, p. 147.

<sup>3</sup> PG LXV, 713 B 4. 8. 9. 12. 14; C 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 713 C 1-D 6.

Con todo, el texto nos sitúa en el ambiente navideño y nos aproxima a las homilias de Hesiquio de Jerusalén,<sup>1</sup> y del mismo Proclo.<sup>2</sup> En qué año? Si consideramos la dependencia literaria de la homilia de Teodoto incluida en las Actas de Efeso, debemos pensar en una fecha posterior al 431.

### C. Pensamiento mariológico

- \* Como en su primera y quinta homilias, podemos decir que la maternidad divina es el tema central de la presente. Ya desde el exordio—cuyas ideas se ha apropiado el orador—la figura de la madre ocupa el lugar principal; verdadera madre prototipo de todas las madres,<sup>3</sup> madre que aventaja en gloria al paraíso porque *ἡ δὲ κατὰ Θεὸν αὐτὸν ἐγένετο* . . .<sup>4</sup>; verdadera maternidad que presenta a los ojos del profano una dificultad para aceptar su título de virgen<sup>5</sup>; cuyo término normal es el nacimiento del sol de justicia,<sup>6</sup> del Señor que vino a ella y sale de ella como quiso,<sup>7</sup> del mismo engendrado ab aeterno por el Padre<sup>8</sup> y por tanto puede ser llamada con toda propiedad *Θεοτόκος*. Frases cortas preñadas de significado teológico: María es verdadera madre de Dios, según la carne; doble generación del Verbo, eterna del Padre, temporal de María; en ella la divinidad asumió la humanidad.
- \* Maternidad- virginidad, los dos aspectos antitéticos de la personalidad de María, *μήτηρ παρθένος*, su designación precisa,<sup>10</sup> o si se prefiere, *Θεοτόκος παρθένος*.<sup>11</sup> Antítesis que ilumina el conjunto: por ella el tema de la presente festividad es admirable<sup>12</sup> ya que descubre el doble juego de la naturaleza y de la gracia<sup>13</sup>; ella desconcierta al judío a pesar de

<sup>1</sup> Cfr pp. 43 y 48.

<sup>2</sup> Cfr pp. 82, 85, 101.

<sup>3</sup> PG, 712 A 5-6.

<sup>4</sup> PG, 709 A 10.

<sup>5</sup> PG, 713 A.

<sup>6</sup> PG, 713 B 11.

<sup>7</sup> PG, 713 D 8.

<sup>8</sup> PG, 716 A 4.

<sup>9</sup> PG, 712 B 13; 713 C 13.

<sup>10</sup> PG, 712 A 5.

<sup>11</sup> PG, 712 B 13.

<sup>12</sup> PG, 709 A.

<sup>13</sup> *Ibidem*; y 713 A.



estar prevista en las páginas bíblicas<sup>1</sup>; ella hace real la paradoja paulina del pontífice sin padre, sin madre, sin generación.<sup>2</sup>

Virginidad en los dos momentos fundamentales de la madre, la concepción y el parto. María es la tierra no sembrada que germinará el fruto celeste,<sup>3</sup> es la Virgen prototipo de las vírgenes,<sup>4</sup> su seno virginal es el lugar de la acción divina.<sup>5</sup> María es aquella *παρθένος γάμων ἀμύητος καὶ ἀβόητος* que viene a ser madre *ἄνευ γάμων*<sup>6</sup>. *Ὡ παρθένε, κόρη ἀπειρώγαμε καὶ μήτηρ ἀλόχευτε*.<sup>7</sup> Qué significado tiene en Proclo la voz *γάμος*? Por la oposición indicada en la última expresión y por la antítesis general señalada arriba, nos parece que encierra la exclusión del matrimonio completo, consumado diríamos, sin presuponer nada contra el hecho histórico del desposorio con José narrado por el evangelista.

El segundo aspecto, la virginidad del parto, se presenta aquí también con particular relieve. En efecto, si la festividad que se celebra es excepcional, se debe en primer lugar a que el parto excede las leyes naturales: *φύσις μὲν γὰρ ἐννοεῖται τὴν τεκοῦσαν μητέρα · ἡ δὲ χάρις καὶ τεκοῦσαν ἔδειξε καὶ παρθένον ἐφύλαξε, καὶ μητέρα ἐποίησε καὶ τὴν ἀφθαρσίαν οὐκ ἔβλαπεν*...<sup>8</sup> La afirmación es límpida: virginidad del parto por el poder de Dios, como por virtud divina reverdecio la vara de Aarón, su símbolo,<sup>9</sup> y expresado en otra forma, *ἐν σοὶ εἰσελθὼν ὡς εὐδόκησε καὶ ἐκ σοῦ ἐξελθὼν ὡς ἡθέλησε*...<sup>10</sup>

En qué consiste dicha integridad, obra del poder de Dios? Dónde reside el carácter maravilloso del parto de María? Proclo responde delicadamente con palabras que no requieren comentario; *ὅτι παρθένος ἔτεκεν, οὐχὶ τὴν παρθενίαν αἰσχύσουσα, ἀλλὰ τὴν ἀφθαρσίαν σφραγίσασα*. *Ἐξῆλθε γὰρ τὸ βρέφος καὶ ἀκεραίους τοὺς χιτῶνας τῆς γαστρὸς ἀπέλιπε, τοιοῦτον ἀφελὲς ἐν προσθήκῃ τῆς χάριτος οἷς εὗρε τὸ τῆς φύσεως ἐργαστήριον*.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> PG, 713 AB.

<sup>2</sup> Cfr p. 105 nota 7.

<sup>3</sup> PG, 709 A 6-7.

<sup>4</sup> PG, 709 C 4-5.

<sup>5</sup> PG, 713 A.

<sup>6</sup> PG, 709 A 11-12.

<sup>7</sup> PG, 712 C 9-10.

<sup>8</sup> PG, 709 A 3-6.

<sup>9</sup> PG, 713 A.

<sup>10</sup> PG, 713 D 6-7.

<sup>11</sup> PG, 709 C 5-712 A 4.

\* Aunque tímidamente, se insinúa también en esta homilía el aspecto soteriológico de María. Son expresiones breves, dichas de paso, cuyo completo significado teológico solo se obtiene de la comparación con el pensamiento procliano ampliamente expuesto en otras homilías. Así, por ejemplo, la exclamación *ὦ παρθένος ἀνοίξασα τῷ Ἀδὰμ τὸ παράδεισον* . . .<sup>1</sup>; la concisa alusión a la escena del paraíso: *Δεῦτε ἴδωμεν τὸν νοητὸν ὄφιν, τὸν τῇ θυγατρὶ τῆς Ἐῤῥας προσομιλοῦντα* . . .<sup>2</sup>; otras frases explican dicha acción reparadora: *καὶ τὸ γραμματίον τῆς παρακοῆς ἀκυροῦντα* . . . *ὅτι γυνή οὐ θανάτου δεικνύει φυτόν, ἀλλὰ ζωῆς τίκει καρπὸν*<sup>3</sup> y en paralelo, *ὅτι μήτηρ παρθένος τὸ ξύλον τῆς παρακοῆς διὰ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς διωρθώσατο* . . .<sup>4</sup> Una frase empero es de gran importancia para dar una solución al interrogante planteado en la homilía primera<sup>5</sup> sobre la obediencia que da origen a la Encarnación. Dice Proclo: *Θυγατέρες συντρεχέτωσαν, ὅτι μητρικῆς παρακοῆς ὕβρις, Θυγατρὸς ὑπακοῇ ἐξεδίκησε* . . .<sup>6</sup> La afirmación es categórica: la obediencia de María repara la desobediencia de Eva. A qué obediencia de María se refiere el orador? El contexto de la homilía responde sin dudar, la obediencia de María a los planes de Dios en relación con la encarnación y consagrada en el *Ecce ancilla Domini* del relato evangélico. Por qué concedemos tanta importancia a esta frase al parecer trivial? Sencillamente porque ella eleva la acción salvífica de María a un plano incalculablemente superior; ya no será simplemente la cooperación material a la encarnación del Verbo; su acto de obediencia, libre y responsable, la colocará en la esfera de la cooperación formal a la obra redentora.

Tres notas cerrarán el análisis de esta homilía. Ante todo el fervor con que el orador congrega a los pies de la Virgen todos los estados y clases sociales para quienes hay algo en la *Θεοτόκος* de tipo y modelo; presentación modesta de un comienzo de intercesión mariana con sus dos términos fundamentales. No perdamos de vista esta observación.

En dos ocasiones ocurre la familiar referencia a Hebr. 7, 3; la segunda nos presenta la clásica formulación *ἐν οὐρανοῖς ἀμήτωρ, ἐπὶ γῆς*

<sup>1</sup> PG, 709 A 7-8.

<sup>2</sup> PG, 709 B 11-13.

<sup>3</sup> PG, 709 C 3-4.

<sup>4</sup> PG, 712 A 5-6.

<sup>5</sup> Cfr p. 93.

<sup>6</sup> PG, 712 A 7-8.

ἀπάτωρ<sup>1</sup>; la primera es más oscura y procura explicar la generación eterna del Verbo en el seno del Padre; comentando el salmo 2, 7 dice: “no te engendré yo antes de todos los siglos y otro padre te engendra hoy, εἴτε ἀπάτωρ λεγέσθω ὁ σήμερον τεχθείς, ὥσπερ οὖν καὶ ἔστιν εἴτε ἐμὸς ὀνομαζέσθω υἱός, pues un hijo no puede nacer de dos padres.<sup>2</sup> A esta luz procuremos interpretar la extraña expresión μήτηρ γὰρ καὶ ἀνεὺ γάμων ἐγένετο καὶ ἀνδρὸς πειρᾶν οὐκ ἔλαβε καὶ ὄρφανός ὁ παῖς οὐχ εὐρίσκεται . . .<sup>3</sup>. Los dos primeros términos son paralelos e intensivos para reforzar la exclusión de relación matrimonial en el nacimiento del Niño; el tercer miembro antitético es a primera vista contradictorio: si no hay un matrimonio de por medio, cómo no será ὄρφανός el niño? Una mirada a los dos textos aducidos nos ofrece la única solución posible: tiene un Padre en el cielo; el recurso a José estaría en contradicción con los dos primeros miembros, contradicción no solo ideológica, sino sicológica a la vez.

Conviene, finalmente, llamar la atención sobre los pasajes de la Escritura que Proclo aplica al nacimiento virginal, ya sea en sentido literal, ya en sentido espiritual. El reverdecer de la vara de Aarón, Num 17, 23<sup>4</sup>; la profecía de Isaías sobre la doncella que dará a luz al Emmanuel<sup>5</sup>; el inicio del relato lucano de la anunciación, Lc. 1, 28<sup>6</sup>; la pequeña piedra desprendida del monte en la visión de Daniel, Dan., 2, 34.<sup>7</sup>

## HOMILIA V: Laudatio in s. Virginem ac Dei genitricem Mariam

— Texto: PG LXV, 716-721<sup>8</sup>

— Incipit: Πᾶσαι μὲν αἱ μαρτυρικαὶ πανηγύρεις

### A. Esquema

*Exordio*: como el fulgor de las estrellas en el firmamento, así la gloria de los santos llena el orbe de la tierra aunque sus cuerpos yacen en el

<sup>1</sup> PG, 716 A 4-5.

<sup>2</sup> PG, 713 B 8-9.

<sup>3</sup> PG, 709 A 13-15.

<sup>4</sup> PG, 713 A.

<sup>5</sup> PG, 713 B.

<sup>6</sup> PG, 713 D.

<sup>7</sup> PG, 709 B.

<sup>8</sup> No podemos hablar propiamente de un texto crítico de esta homilía. Con todo,

sepulcro. Sus "memorias" si bien son admirables, no son tan gloriosas como la presente festividad. Los santos Patriarcas son celebrados por sus virtudes, pero ninguno puede compararse a la Madre de Dios, María, que llevó en su seno al Dios encarnado a quien ellos habían visto sólo en figura (716 A - 717 B).

*Cuerpo:* elogio de la maternidad de la virgen María

- a. Posibilidad de la encarnación del Verbo que no implica sujeción a la materia, ni mancha o ignominia alguna; a la que no se oponen ni la generación humana, ni el hacerse hombre, ni el tener una madre según la carne, ni el pesebre, ni la gruta (717 C).
- b. Excelencia, por consiguiente, de María sobre todo lo creado, ya que la tierra y el mar, el aire y el cielo, los espíritus creados temen y alaban a Aquel a quien la virgen recibió en su seno de modo inexplicable (717 C - 720 B).
- c. Excelencia de María sobre todas las mujeres cuya ignominia borra (refiriéndose a Eva, Egipcíaca, Jezabel, Dalila, Herodías) y cuya misión providencial para con el pueblo de Dios (refiriéndose a Sara, Rebeca, Lía, Débora e Isabel) supera en su oficio de madre del Redentor (720 BC).

*Final:* exclamación laudatoria a María haciendo énfasis en su misión salvífica para con el género humano al dar a luz al Emmanuel. Paráfrasis de la profecía concerniente de Isaías para la glorificación del Emmanuel (720 C - 721 B).

tenemos la posibilidad de aclararlo en la comparación con una versión latina editada por Riccardo, *Analecta*, pp. 677-680, con el texto griego de otro manuscrito que la atribuye al Crisóstomo y ha sido editado en Migne PG LIX, 707-710, y con la doble traducción latina y francesa del manuscrito siríaco que la incluye como la primera parte de la homilía de Attico (LeMus 46 (1933) 186-195; ROC 29 (1933-1934) 177-186). F. Leroy señala fuera de los manuscritos que sirvieron para su edición—Vatic. gr. 679 y París 1171 y 1173 (que presentan siempre la secuencia homilía 4 y homilía 5)—el Atenas 282 del s. xvi, cuyo epígrafe precisa: "sobre la santa Virgen Deípara leída en la dominica antes de la Navidad del Señor," y el Atenas 327 del s. xvi que señala igualmente su lectura para el domingo precedente a la Navidad. El texto del Vaticano difiere bastante del Parisino y el Atenas 282 presenta un final más sobrio, suprimiendo los últimos siete miembros del jairetismo. Cfr LEROY, *op. cit.*, pp. 82-84.

## B. Observaciones generales

- \* El exordio atentamente considerado en sí mismo y en comparación con el de las homilias precedentes nos señala claramente que se trata del panegírico en la "memoria" o festividad anual mariana. El tema central de la homilia y la típica peroración mariana lo confirman.

La determinación de la fecha, por el contrario, es difícil. El tema cristológico resume en breves interrogaciones oratorias las cuestiones fundamentales tratadas ampliamente en las homilias primera y cuarta<sup>1</sup>; el tono es marcadamente panegírico, con un mínimo de interés teológico y una ausencia total de polémica; la maternidad divina se imposta dentro del misterio de Dios encarnado, sin las continuas y circunstanciales referencias al nacimiento características en aquellas homilias.

Son éstos criterios de una temprana redacción que la aproximaría a los tiempos de Attico y explicaría el por qué la tradición siríaca fusionó las dos piezas? Me parece más probable una redacción bastante posterior a Efeso, obra de su madurez teológica y literaria: su pensamiento cristológico y mariológico aparece mejor precisado a través de la polémica nestoriana; la expresión *Θεοτόκος* fluye natural<sup>2</sup>; la festividad mariana se presenta con mayor autonomía; la estructura literaria es más esmerada.

- \* En la parte literaria, en efecto, cabe destacar una característica estructuración general: tres series de alusiones a personajes del AT: la primera presenta armónicamente cuatro Patriarcas y cuatro Profetas,<sup>3</sup> la segunda opone cinco mujeres de triste recuerdo en las páginas sagradas y cinco de significado salvífico para el pueblo escogido,<sup>4</sup> la tercera ofrece diecisiete miembros distribuidos en tres grupos: seis Patriarcas, cinco varones virtuosos, seis Profetas.<sup>5</sup> A estas pueden añadirse la enumeración doble de creaturas que obedecen a la voz omnipotente de Dios: la primera de ocho miembros menciona cuatro elementos materiales y los cuatro órdenes angélicos, la segunda considera los mi-

<sup>1</sup> Obsérvese que el mismo tema, tratado en el mismo sitio, ocurre en la homilia primera del 430 (PG LXV, 681 C—684 C) y en la homilia cuarta posterior al 431 (PG LXV, 713 AB).

<sup>2</sup> PG LXV, 717 B 6; 717 C 7-10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 716 B-717 A.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 720 B.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 717 AB.

lagros físicos, cuatro en la historia evangélica y cinco en la historia de Israel.<sup>1</sup>

Sobre esta cuádruple serie se desarrolla toda la homilía; la primera da su significado pleno a la festividad que se celebra, la segunda pone de relieve la figura de María, la tercera ensalza su dignidad, la cuarta le da su adecuada perspectiva soteriológica.<sup>2</sup> El final mismo parece construido sobre este carácter armónico: paráfrasis en tres miembros de Lc. 1,28; paráfrasis en tres miembros de Is. 7,14; ocho aclamaciones sobre la frase de Mt. 1,23.

Finalmente conviene resaltar la forma antitética y concisa con que trata las objeciones usuales contra la posibilidad del nacimiento de Dios en el tiempo: interroga con la palabra clave *ὄγκος, μῦθος, τόκος*— y responde con una frase tajante introducida por *ἀλλὰ*.<sup>3</sup>

### C. Pensamiento mariológico

- \* Una ojeada al esquema basta para percibir el tema central de la homilía, la maternidad divina. Si María excede a los santos Patriarcas se debe al hecho de llevar en su seno al Dios entrevisto por aquellos<sup>4</sup>; si es la más admirable entre todas las creaturas, se debe al hecho de haber recibido, como en un tálamo, al Dios omnipotente<sup>5</sup>; si se la venera entre todas las mujeres, es porque ha sido constituida madre, nube, tálamo y arca del Señor<sup>6</sup>; por eso la llama con toda naturalidad *Θεοτόκος*.

Verdadera maternidad rubricada por la vigorosa defensa contra las objeciones levantadas, defensa que se introduce con la excepcional expresión: *οὐδὲν ἐνεπόδισε τῇ ἀρρήτῳ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ Λόγου*.<sup>8</sup>

- \* Es tal la fuerza de esta idea que la característica devoción de Proclo por la virginidad de María se esfuma en la penumbra. Una que otra frase ocasional: es nube porque concibió del Espíritu Santo a Aquel

<sup>1</sup> *Ibid.*, 717 D-720 A.

<sup>2</sup> La ordenación que proponemos corresponde exactamente al desarrollo mismo del texto.

<sup>3</sup> PG LXV, 717 BC.

<sup>4</sup> PG, 717 B 6-8.

<sup>5</sup> PG, 720 A 11-14 .

<sup>6</sup> PG, 720 B 13-15.

<sup>7</sup> PG, 717 B 6; 717 C 7-10.

<sup>8</sup> PG, 717 B 8-9.

a quien parió ἀπαθῶς; es la única en concebir sin placer y dar a luz sin dolor—precisa a continuación<sup>1</sup>—; misterio en el que se dan la mano la naturaleza y la gracia,<sup>2</sup> cuyo modo permanece desconocido puesto que Isaías εἶπε τὸ θαῦμα καὶ τὴν τρόπον ἐσέγησε, ἐκήρυξε τὴν ὁδὸν καὶ τὴν σχέσιν οὐκ ἐνόθευσε.<sup>3</sup>

- \* María es madre, pero madre del Redentor; por tanto su carácter soteriológico presenta especial relieve: por ella serán bienaventuradas todas las mujeres; su aparición en el panorama de la historia corre un velo sobre la ignominia de una Eva, Dalila, Jezabel, Herodías; supera la misión providencial de Sara, Rebeca, Isabel y Débora; ofrece un título de gloria, de excelencia incalculable, al sexo femenino.<sup>4</sup> Por qué? Porque María es madre de Aquel que quiso nacer para rescate de la humanidad; es nube, es tálamo donde habitó el Verbo de Dios, es arca que dió a luz al Legislador.<sup>5</sup>

Este simple hecho la coloca en su función salvífica; por eso el orador exclama entusiasmado: “bendita tú, la única que disipaste la tristeza de Eva y consolaste sus lágrimas de aflicción, ἡ μόνη τὸν θησαυρὸν τοῦ μαργαρίτου πιστευθεῖσα . . . ἡ μόνη τὸν Ἐμμανουὴλ γεννήσασα . . .”<sup>6</sup>

**SERMO III<sup>7</sup>:** Eiusdem Procli archiepiscopi Constantinopolitani sermo de dogmate incarnationis, dictus in die sabbato ante quadragesimam.

— Texto: PG LXV, 841-844

LeMus 54 (1941) 44-48

— Incipit: Πλούσια γὰρ τῆς Θείας χάριτος

#### A. Texto

La colección de Migne nos ofrece en latín la versión siríaca de este sermón de Proclo, según el mss. Vaticano syr. 368.<sup>8</sup> E. A. W. Budge

<sup>1</sup> PG, 720 C 10-11.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> PG, 721 A 3-5.

<sup>4</sup> PG, 720 B.

<sup>5</sup> PG, 720 C.

<sup>6</sup> PG, 720 C 7-10.

<sup>7</sup> En el catálogo de obras proclianas elaborado por F. Leroy esta pieza corresponde a la homilía 23. Cfr *op. cit.*, pp. 43, 137-138, 153-154.

<sup>8</sup> C. Moss, *Proclus of Constantinople's Homily on the Nativity*, LeMus 42 (1929) 61.

presenta una traducción inglesa del texto siríaco publicado por J. B. Chabot, lo que permite controlar la traducción latina.<sup>1</sup> El mismo Budge ofrece otra traducción inglesa del mismo sermón basada en la versión copta del *cod. or 5001* del Museo Británico.<sup>2</sup> Ultimamente Ch. Martin ha encontrado el texto griego en el extenso florilegio cristológico atribuido a Proclo y conservado en el *cod. Paris gr. 1491*;<sup>3</sup> en ella diferencia el autor dos recensiones superpuestas, una más antigua para la cuaresma—como lo indica la inscripción de los manuscritos siríaco y copto,<sup>4</sup>—y otra posterior para la Navidad, que es la conservada íntegra en el texto griego.

Seguiremos la recensión de cuaresma como más segura, añadiendo luego los trozos correspondientes a la segunda. Citaremos el texto griego indicando la numeración interna adoptada por el editor, y el texto latino de la colección Migne como referencia a la recensión primitiva.

Sobre la autenticidad de la homilía no cabe duda alguna, respaldada como está por el testimonio de los diversos manuscritos, por las citaciones explícitas de escritores contemporáneos y por el análisis de pensamiento y expresión típicamente proclianos.

## **B. Resumen**

Comienza con una alabanza a la abundante caridad de Cristo para con el género humano, considerando particularmente su acción salvífica providencial en favor de numerosos patriarcas, y concluyendo con la ponderación de los beneficios de la presente festividad,<sup>5</sup> en la que

<sup>1</sup> E. A. W. BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, pp. 381-387.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 241-247.

<sup>3</sup> CH. MARTIN, *Un florilège grec d'homélies christologiques*, LeMus 54 (1941) 44-48. F. Leroy señala otro manuscrito, el Vatic. gr. 1633 que conserva un fragmento correspondiente a los nn. 10-20 de la edición de Martin; cfr *op. cit.*, p. 137.

<sup>4</sup> Vatic. Syr. 368 y 369; cfr SAUGET, OCP 25 (1961) 404. Leroy señala que la versión copta habla del domingo, en tanto que la siríaca se refiere al sábado; cfr *op. cit.*, p. 138, nota 217.

<sup>5</sup> PG LXV, 842, nota 39. CH. MARTIN, *op. cit.*, p. 46, nota 27. F. LEROY, *op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>6</sup> En este punto las recensiones son diversas: la griega alude al misterio del nacimiento (Martin, 5); las siríacas y copta al carácter penitencial de la cuaresma (Budge, pp. 243 y 383). PG LXV, 842 A 5-8; B 2-7.



se contraponen las miserias de la humanidad y la grandeza de los dones celestes,<sup>1</sup> festividad que incluye el incomprensible misterio de la encarnación (841 A - 842 B).

Trata detenidamente el aspecto cristológico, cómo Dios se ha hecho hombre sin mutación, sin perder su eternidad, consubstancial con el Padre e igual al hombre en su naturaleza humana, verdadero Dios y hombre sin división de la naturaleza divina; un hijo cuyas dos naturalezas se juntan en una sola *ὁπόστασις*. Explica cómo el hijo está en todas partes, cómo puede sufrir, cómo en El se aplican los atributos de la divinidad y humanidad,<sup>2</sup> en qué sentido sea Pontífice según la expresión de Hebr., y cómo se deba entender la palabra del apóstol "sin padre, sin madre." El Verbo asumió una naturaleza humana completa, alma e inteligencia, para asemejarse plenamente a nosotros (841 B-844 A).

Apóstrofe final al judío para quien son inútiles los sufrimientos y los milagros de Cristo, milagros mayores que los obrados por Dios en favor del pueblo elegido, prueba de su divinidad (844 A-C).

### C. Observaciones generales

- \* Ch. Martin ha analizado muy bien las dos recensiones y podemos hacer nuestra su elección de la primera como original, concluyendo que el sermón fue predicado el domingo que precede la cuaresma.<sup>3</sup> En qué año? La curiosa escogencia del misterio de la encarnación como tema central del sermón introductorio de la cuaresma nos está diciendo que estamos en el momento álgido de la controversia nestoriana, al menos por lo que hace a la intervención de Proclo, hipótesis que concuerda con el encabezamiento de la homilía en los manuscritos siríaco y copto<sup>4</sup> y nos sitúa en el periodo 430-431.

<sup>1</sup> Aquí la recensión de Navidad añade una ponderación a los milagros que rodean el misterio del nacimiento (Martin, 7).

<sup>2</sup> Aquí la recensión de Navidad añade una alusión al papel reparador de María respecto a los dolores y tristezas de la mujer (ed. MARTIN, 14).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 24-30.

<sup>4</sup> La versión siríaca dice: "*the discours of Proklos, Bishop of Constantinople, which he delivered on the Sunday preceding Lent*" (BUDGE, *op. cit.*, p. 281); la versión copta dice: "*The homily which Proklos, Bishop of Cyzicus, pronounced in the great church of Constantinople, when Nestorius the heretic was present, concerning his contemptible dogma, on the Sunday which preceded the holy forty days*" (*ibid.*, p. 241).

Una ojeada al pensamiento cristológico pone en evidencia una especial relación con la homilía primera mariana y con el sermón XXVII de Nestorio. En efecto, observamos la insistencia en advertir que este misterio excede todo razonamiento humano, la inmutabilidad e impasibilidad del Verbo al hacerse carne, la doble procedencia, eterna del Padre y temporal de la virgen;<sup>1</sup> el cuidado en explicar cómo Cristo es Dios y hombre verdadero, distinguiendo las dos naturalezas y uniéndolas en la hipóstasis del Hijo<sup>2</sup>; la precisión con que subraya la divinidad de Cristo por naturaleza y no por gracia, con sus perfecciones y atributos divinos<sup>3</sup>; el cómo la humanidad ha sufrido por nosotros.<sup>4</sup>

Más reveladoras aún las expresiones mismas. Enumeremos las más dicientes: *ὁ αὐτὸς γὰρ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἀψευδῶς<sup>5</sup> νιδὸν λέγομεν αὐτόν, οὐχὶ χάριτι Θεόν, ἀλλὰ φύσει Θεόν . . . σαρκωθείς οὐ ἀλλοιωθεὶς,<sup>6</sup> ἀρχιερεὺς γέγονεν τοῦ Θεοῦ, ὑπῆρχεν τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς, ἀπάτωρ τὸ καθ' ἡμᾶς . . . σῶμα, ψυχὴν, νοῦν ἀνέβαλεν ἵνα δι' ὅσον ὁ θάνατος, τοσοῦτον καὶ ὁ λυτρώμενος.* Cabe observar así mismo cómo hace un énfasis particular en las impugnaciones del sermón XXVII de Nestorio, respuesta a su homilía mariana primera: los padecimientos y muerte de Dios,<sup>8</sup> la divinidad del hijo de María,<sup>9</sup> su verdadera maternidad,<sup>10</sup> Cristo Pontífice,<sup>11</sup> solución de las objeciones de Nestorio de que su formulación ortodoxa sería motivo de irrisión para los gentiles y de escándalo para los herejes.<sup>12</sup> Quizás la misma ausencia del título de *Θεοτόκος* se deba a que Nestorio no se preocupó de este punto en dicho sermón, habiendo desaparecido ya por entonces del marco de la polémica estrictamente cristológica.

<sup>1</sup> *Le Mus*, vol. cit., 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 12-13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 16-18.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 12—*Nestoriana*, pp. 338, 1; 339, 19-20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 13—*Nestoriana*, pp. 338,5-10; 340, 9-16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 16—*Nestoriana*, pp. 337, 15-25; 339, 24 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 18—*Nestoriana*, p. 338, 18-20.

<sup>12</sup> En efecto, llama la atención la triple invectiva inusitada en el PROCLUS preefesino: *καὶ ἄν αἰρετικοὶ διαισήσονται, καὶ ἴουδαῖοι καὶ μαίνονται, Ἕλληνες διασπῶνται . . .* (ed. Martin, 12); examinando de cerca el tema se percibe una clara alusión a las palabras de Nestorio en su sermón XXVII (Cfr *Nestoriana*, pp. 337, 16-18; 339, 21-25).

Especial atención merece el modo como parece reasumir el discurso de Nestorio sobre la unión de las dos naturalezas: "coiunctionis igitur confiteamur dignitatem unam, naturarum autem substantias duplices,"<sup>1</sup> o como lee Richard, siguiendo a Severo de Antioquía, "confessions donc la dignité une de la conjonction et les deux hypostases des natures."<sup>2</sup> Cualquiera sea la lectura original, parece que Proclo la tiene en cuenta cuando dice: οὐ τῶν δύο φύσεων εἰς δύο ὑπόστασις διαιρουμένων ἀλλὰ... τὰς δύο φύσεως εἰς μίαν ὑπόστασιν ἔνωσας<sup>3</sup>; la desafortunada frase de Nestorio le obliga a revalorar la vaga formulación de la homilía primera.<sup>4</sup>

Podemos, pues, concluir que nuestra homilía representa una especie de réplica al sermón XXVII de Nestorio, pronunciado a continuación de la homilía primera de Proclo en diciembre del 430, y podemos fijarla con gran probabilidad el 1º de marzo del 431,<sup>5</sup> coincidiendo fundamentalmente con la cronología propuesta por M. Richard.<sup>6</sup>

- \* Qué decir de la recensión de Navidad? El estudio atento de los textos propios de ella nos conduce a la conclusión de que coinciden exactamente en pensamiento y expresión con los auténticos escritos proclianos; nada hay en ellos que se oponga a su autenticidad. Esta recensión posterior pudo hacerla el mismo Proclo; en esta hipótesis, el buen sentido inclina a pensar en una fecha tardía. Quizás el 438, fecha del Tomo a los Armenos que recoge la fórmula de la unión εἰς μίαν ὑπόστασιν, sea aproximado.
- \* En cuanto a la parte literaria merece señalarse la típica estructuración procliana analizada en la homilía precedente. Aquí el exordio está formado por una doble enumeración de la providencia de Dios sobre ocho patriarcas y ocho profetas (en un sentido amplio)<sup>7</sup>; viene luego una serie de nueve términos dobles, explicitando la acción salvífica divina,

<sup>1</sup> *Nestoriana*, p. 340, 17-18.

<sup>2</sup> M. RICHARD, *op. cit.*, p. 256.

<sup>3</sup> Le Mus 11.

<sup>4</sup> Nos parece que Richard presupone sin suficiente fundamento que Proclo se inspira en Cirilo para su formulación (cfr *op. cit.*, p. 290); nos parece igualmente posible y más conforme con los datos homiléticos que consideramos, el pensar que Proclo obligado por la formulación del sermón XXVII de Nestorio, formula el primero la expresión cristológica exacta, expresión que repetirá de nuevo y más formalmente en su Tomo ad Armenos (PG, LXV, 864 D 11s).

<sup>5</sup> A. CAPPELLI, *op. cit.*, pp. 92-95.

<sup>6</sup> M. RICHARD, *op. cit.*, pp. 260-261.

<sup>7</sup> PG LXV, 841 ABC.

y finalmente nueve virtudes específicas del tiempo de cuaresma.<sup>2</sup> La sección central cristológica está expuesta en la familiar estructura antitética y se cierra por una doble enumeración de atributos divinos, seis que dicen perfecciones internas, seis que dicen relación al género humano.<sup>3</sup> El apóstrofe final encierra una larga enumeración de milagros realizados en los tiempos mesiánicos, distribuidos en cuatro grupos: el primero presenta ocho circunstancias maravillosas del nacimiento de Cristo; el segundo contiene ocho géneros de milagros de su vida pública; el tercero describe seis fenómenos preternaturales que acompañan la Pasión y muerte del Redentor; el cuarto indica seis términos sobrenaturales de la obra redentora de Cristo.<sup>4</sup> Concluye regularmente con las palabras síntesis de Exodo 15, 2.

#### D. Pensamiento mariológico

Ante todo nos fijaremos en la recensión primitiva, la de cuaresma; luego añadiremos las consideraciones pertinentes de la segunda, la de Navidad.

- \* Si bien la atención del predicador se centra en la persona de Cristo, la figura de la madre viene naturalmente a su lado con frecuencia. Si Cristo proviene del Padre desde la eternidad, *ὁ δὲ γέγονεν ἐπ' ἐσχάτων ἐκ παρθένου ὁφθαλμῶν*<sup>5</sup> procedencia empero que comporta una verdadera maternidad.<sup>6</sup>

Maternidad virginal, *τὸ παρθενικὸν μυστήριον*,<sup>7</sup> uno de los milagros obrados por la virtud divina y ofrecidos como testimonio de fe, *τόκον ἄσπορον, ὠδῖνα ἀλόχεντον, παρθένον ἄφθορον, παρθένον καὶ μητέρα καὶ πάλιν παρθένον*...<sup>8</sup> Expresión concisa pero densa de contenido; concepción virginal, parto incorrupto, virginidad intacta aun después del parto. Es digno de mención el énfasis que hace en los diversos momentos, *τόκος - ὠδὴν*.

Cómo entender el *ὠδῖνα ἀλόχεντον*? La palabra empleada, *ὠδὴν* diferenciada de la genérica *τόκος*, parece dar una indicación de que

<sup>2</sup> PG, 842 AB.

<sup>3</sup> PG, 842 C-843 B.

<sup>4</sup> PG, 844 ABC.

<sup>5</sup> Le Mus, 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 20.

Proclo está considerando el momento mismo del parto y alude indirectamente al modo, alusión que ha hecho mucho más explícita cuando comparando los milagros de la antigua y nueva alianza dice: *ποῖον θαῦμα εἰς κατάπληξιν ... θάλασσα διαβάσει σχιζομένη, ἢ παρθενία μετὰ τόκον μὴ φθειρομένη*<sup>1</sup>; Del texto griego y de la versión latina del texto siríaco que coinciden,<sup>2</sup> se apartan la traducción inglesa del texto siríaco 369: "*the sea which was divided by the passage, or the virgin who, after giving birth to a child was still a virgin?*"<sup>3</sup>; y la traducción inglesa de la versión copta: "*the sea became divided that thou mightest pass through it, or the virgin who ceased not to be a virgin, even after a passage had been made through her?*"<sup>4</sup> Cuál de las lecciones corresponde al pensamiento original de Proclo? Nos es imposible decirlo, al no poder leer el texto siríaco y basarnos únicamente en la traducción inglesa del mismo. Nos inclinamos, a la versión latina y al texto griego, observando empero que las lecciones diferentes no hacen otra cosa que explicitar el término de comparación implícito en el tropo original. En cualquier hipótesis, la figura es clara y el pensamiento del orador preciso: la maravilla del parto virginal se asemeja, superándolo, al milagro del paso del mar rojo; una interpretación diferente destruiría la comparación misma. Expresión audaz y delicada al mismo tiempo.

- \* Para terminar examinemos el siguiente texto que sugiere un grave problema: *τῷ Πατρὶ καθ' ὃ ἦν ὁμοούσιος, καὶ μητρὶ ὅμοιος κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας*<sup>5</sup>; grave problema, porque si bien pone de relieve la verdadera maternidad de María, contraponiéndola al Padre, afirma implícitamente su sujeción al pecado, pensamiento totalmente opuesto al que hemos encontrado en todas las homilias de Proclo<sup>6</sup> y que incluiría obviamente el pecado original.

Un examen de los documentos manuscritos paralelos ofrece un elemento de juicio. Las versiones siríaca<sup>7</sup> y copta<sup>8</sup> dan una lectura dife-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>2</sup> También el cód. *Vatic. syr.* 368; PG LXV, 844 B.

<sup>3</sup> BUDGE, *op. cit.*, p. 385.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>5</sup> Le Mus 11.

<sup>6</sup> Cfr pp. 93s.; 109; 113s.

<sup>7</sup> BUDGE, *op. cit.*, p. 383 y PG LXV, 842 C.

<sup>8</sup> BUDGE, *op. cit.*, p. 244.

rente: "igual a mí por el nacimiento humano." Dentro de la tradición indirecta hay tres citas que reproducen el aparte estudiado: el *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*,<sup>1</sup> Leoncio de Byzancio<sup>2</sup> y Nicéforo Calixto;<sup>3</sup> todos traen la siguiente lectura: *καὶ ἔμοι καθ' ὅν γέγονεν ἀνεὺ ἁμαρτίας δμόφυλος*. En concordancia con esta línea de lectura encontraremos en el sermón siguiente de Proclo la expresión *δμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα χωρὶς ἁμαρτίας*.<sup>4</sup>

Analizados todos estos datos, nos parece que esta segunda lectura es probablemente la original y concuerda tanto con su pensamiento mariano como con la formulación cristológica antitética tan característica de Proclo. El texto griego editado por Martin podría explicarse o por un error del copista llevado por el ritmo antitético *πατρὶ-μητρὶ*, o bien entendiendo el *μητρὶ* en un sentido más genérico de "mujer."

La recensión de Navidad, redactada probablemente por el mismo Proclo, ofrece los siguientes apartes de interés para nuestro estudio:—*Ἐνταῦθα γὰρ ἐπιγείων δώρων καὶ οὐρανίων ἀντίληψις τόκος ἄσπορος, μήτηρ ἀπειρόγαμος, οὐρανὸς ἢ παρθένος. Ναὸς Θεοῦ γέγονεν ἡ κοιλία τῆς παρθένου, θυσιαστήριον νοερὸν γέγονεν τὸ σπήλαιον θρόνος τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως γέγονεν ἡ φάτνη, λύσις τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων τὸ σπάργανον*.<sup>5</sup> Observemos la inconfundible mariología procliana. No hay una sola expresión, una sola imagen que no hayamos encontrado en las páginas anteriores.—*Ἀνεκαίνισεν γὰρ ἡ διὰ σαρκὸς γέννησις τὴν ἀπόφασιν τῆς Εὔας μόνον γὰρ ἤκουσεν ἡ παρθένος τὸ "Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ", τῶν λυπηρῶν τὸ κεφάλαιον πεπαύται τὸ "ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα"*<sup>6</sup> en donde apunta el familiar paralelismo antitético Eva-María y exactamente en el cambio de tristeza en alegría, aspecto sugerido por el anuncio angélico.

Notemos la ausencia del título *Θεοτόκος*, encontrando siempre el tradicional *παρθένος*.

<sup>1</sup> Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, p. 48.

<sup>2</sup> Spic. Romanum, X, 2, p. 35 y PG LXXXVI, 1309 C 8-9.

<sup>3</sup> Spic. Solesmense, I, p. 359, nota 2.

<sup>4</sup> Le Mus 18. Expresión equivalente en Cirilo, PG LXXVII, 777 B 4-6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 14.

**SERMO IV<sup>1</sup>: Eiusdem Procli de Nativitate Domini**

— Texto: PG LXV, 843-846

Le Mus 54 (1941) 40-44

— Incipit: *Εὐκαιρον εἰπεῖν σήμερον*

**A. Texto**

La colección de Migne nos ofrece en latín la versión siríaca de dicho sermón, advirtiendo que el texto griego se ha perdido, así como un folio al menos del mismo manuscrito siríaco.<sup>2</sup> C. Moss publicó más tarde este fragmento perdido, según el manuscrito del cod. Or. 8606 del British Museum,<sup>3</sup> con lo cual el sermón quedó substancialmente completo. Ultimamente Ch. Martin descubrió el texto griego de dicho sermón, correspondiente a ambos manuscritos, en el cód. Paris gr. 1491, formando la primera parte del florilegio cristológico atribuido a Proclo.<sup>4</sup> F. Leroy nos informa que el mss. Escorial gr. 261, del siglo XI, conserva el texto griego de este sermón, atribuido al Crisóstomo y señalado para el día de la Navidad.<sup>5</sup>

De su autenticidad no hay duda alguna. Los manuscritos concuerdan en general y un aparte de él está citado a nombre de Proclo en la Doctrina Patrum de Incarnatione.<sup>6</sup> Los criterios internos ratifican esta atribución como se podrá apreciar a lo largo del análisis.

Nos referiremos a la edición de Martin indicando la numeración interna adoptada por el editor.

**B. Resumen**

Toda la homilía está estructurada sobre el comentario de tres pasajes sagrados:

<sup>1</sup> En el catálogo de obras proclianas elaborado por F. Leroy esta pieza corresponde a la homilía 24. Cfr p. 114 nota 7.

<sup>2</sup> PG LXV, 833, monitum; 844, nota 40.

<sup>3</sup> C. Moss, *op. cit.*, pp. 63-66.

<sup>4</sup> CH. MARTIN, *op. cit.*, pp. 40-43.

<sup>5</sup> F. LEROY, *op. cit.*, p. 137. E. Toniolo observa que este manuscrito del Escorial (que él denomina el Escorial griego Y-II-9) tiene importantes omisiones y variantes. Sería muy interesante su edición. Cfr *Marianum* 32 (1970) 385-386.

<sup>6</sup> CH. MARTIN, *op. cit.*, p. 43, nota 28. F. LEROY, *op. cit.*, p. 155.

- a. Isaías 45,8: alegría en los cielos por la creación del hombre y su redención; justicia en la tierra, pues María ha liberado a Eva,<sup>1</sup> viniendo a ser la ayuda designada para el hombre en el primitivo plan divino; y el Emmanuel ha rescatado a Adán, viniendo del cielo a la tierra, destruyendo la idolatría, enseñando el camino de la verdad, aboliendo el sacrificio de sangre inocente, suprimiendo el imperio del demonio... (Edic. MARTIN, 1-8).
- b. Lucas 2, 14: gloria a Dios por su unión con los hombres, paz en la tierra por su redención, la benevolencia divina en la humanidad con la aniquilación del mal a manos de Cristo, paz-resurrección-vida, cuya divina generación es eterna y temporal su generación de una virgen, incomprendible la una e incorruptible la otra, primogénito en ambas.<sup>2</sup> (Edic. MARTIN, 8-16).
- c. Juan 1, 14: El Verbo se hace carne y la virgen viene a ser madre de Dios; virgen después del parto, misterio inexplicable como incomprendible es el misterio de la encarnación del Verbo, en la cual se realizan las cualidades diversas de la humanidad y divinidad. Madre según la naturaleza humana, virgen después del parto, por tanto Cristo no es solo Dios ni simple hombre, sino que subsiste en sus dos naturalezas unidas en una sola filiación, la del Hijo, que existe ab aeterno y "hoy" se hace hombre, semejante a nosotros, para hacer posible nuestra adopción divina. (Ed. MARTIN, 17-23).

### C. Consideraciones generales

- \* El título de la homilía en la versión siríaca, particularizado por la voz γενέθλιον en el encabezamiento del florilegio cristológico,<sup>3</sup> corresponde exactamente al texto mismo en donde la expresión σήμερον ἐπέχθη o equivalentes vienen a ser temáticas<sup>4</sup> y nos indica claramente que se trata del panegírico litúrgico del 25 de diciembre.<sup>5</sup>

Una primera aproximación a la fecha en que fue pronunciada la ofrece el tema cristológico que refleja fielmente el peculiarísimo ambien-

<sup>1</sup> Aquí comienza el fragmento perdido del manuscrito siríaco *Vatic. 368* (Cfr C. Moss, *op. cit.*, p. 65).

<sup>2</sup> Aquí termina dicho fragmento.

<sup>3</sup> Le Mus vol. cit., p. 40.

<sup>4</sup> *Ibid.*, nn. 4, 5, 6, 8, 11, 12, 15.

<sup>5</sup> Esta observación recibe una válida confirmación en los textos comentados—Is. 45, 8; Lc. 2, 14; Jn. 1, 14—que pertenecen sin duda a la liturgia del día.



te de la controversia nestoriana en su última fase, y cuya terminología y estructuración de pensamiento la liga estrechamente a la homilía primera y al sermón tercero: dualidad de naturalezas y unicidad del Hijo,<sup>1</sup> doble carácter de Cristo, Dios y hombre,<sup>2</sup> detenido empleo del texto de Jn. 1,14,<sup>3</sup> insistencia marcada en la doble generación, eterna y temporal, del Verbo,<sup>4</sup> clara afirmación del nacimiento del Verbo de Dios,<sup>5</sup> esfuerzo por aclarar la unión de las dos naturalezas.<sup>6</sup> Señalemos algunas expresiones características<sup>7</sup> ἀπειρογάμος Μαρία, ἀσπόρως προελθὼν Θεὸς καὶ ἄνθρωπος,<sup>8</sup> Θεὸς οὐ γυμνὸς καὶ ἄνθρωπος οὐ ψιλός,<sup>9</sup> ἄνῳ ἀμήτωρ . . . κάτω ἀπάτωρ,<sup>10</sup> ἔμεινε Θεός, μὴ τραπέις, τοῦτο ὁ ἦν.<sup>11</sup>

Estamos en el diciembre del 431 o del 430, como opina Richard?<sup>12</sup> Por una parte la temática cristológica en general, aproximándolo a los sermones XVIII y XIX de Nestorio, y el desarrollo en la formulación de la unión de las dos naturalezas en particular,<sup>13</sup> sugieren el 430.

<sup>1</sup> Le Mus 22 = *Nestoriana*, pp. 299, 19-21; 316, 13-17; 317, 1-10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 4, 15, 16, 21 = *Nestoriana*, pp. 299, 4; 303, 1; 305, 24; 318, 5 ss.; fundamento además para el empleo de la doble expresión Θεοτόκος-ἄνθρωποτόκος y del Υἱός para designar a Cristo.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 12-22 = *Nestoriana*, pp. 305, 24-306, 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 15,21.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>12</sup> M. RICHARD, *op. cit.*, pp. 255-258.

<sup>13</sup> Comparando la formulación de la homilía primera en este punto, con la de la homilía presente, se observa un avance considerable, afirmándose de un modo exacto la unidad de Cristo en las dos naturalezas, fórmula que se adelanta en veinte años al laborioso resultado de Calcedonia. Comparándola con la del sermón tercero, se observa que en la presente el término de dicha unión es concretamente εἰς μίαν νύκτητα τε καὶ κυριότητα, en tanto que en aquella viene representada por el abstracto εἰς μίαν ὑπόστασιν; si se acepta que el sermón cuarto precede cronológicamente al tercero, diríamos que en éste Proclo, obligado por la formulación de Nestorio llega finalmente a la fórmula precisa que pasará más tarde a la formulación ortodoxa. Si se opta por el orden inverso, la omisión del εἰς μίαν ὑπόστασιν en la presente homilía—extraña a primera vista—se podría explicar por la oposición decidida que encontró entre los Orientales la fórmula ciriliana καθ' ὑπόστασιν debido a su inspiración apolinarista (cfr M. RICHARD, *op. cit.*, pp. 251-255; 243-244).

Por otra, sin embargo, se presentaría inexplicable su interpolación cronológica en el grupo formado por la homilía 1ª de Proclo, el sermón XXVII de Nestorio y el sermón tercero de Proclo, a no ser que la festividad mariana, ocasión de la homilía primera, se celebrase no antes, sino después de la Navidad.<sup>1</sup> En este caso la serie de sermones se establecería así: diciembre 13, sermón XVIII de Nestorio; 14, sermón XIX de Nestorio; 25, sermón IV de Proclo; 28 (?) homilía I de Proclo y sermón XXVII de Nestorio; marzo 1 del 431, el sermón III de Proclo.<sup>2</sup>

- \* Hemos indicado ya las principales características del sermón; bastará añadir dos o tres observaciones complementarias. Su estructuración sobre los tres textos sagrados, sin exordio propiamente tal, como lo encontraremos en la homilía segunda; la tendencia a la alegoría en la interpretación o comentario de Escritura<sup>3</sup>; la familiar concepción soteriológica de la encarnación<sup>4</sup>; la interpretación del nombre del Emmanuel<sup>5</sup> que reaparece más ampliamente en el final de la homilía quinta<sup>6</sup>; enumeración de las maravillas que rodean el nacimiento,<sup>7</sup> tema que se explicita en el sermón III.

#### **D. Pensamiento mariológico**

- \* El eco de la controversia nestoriana encuentra en este sermón amplia resonancia. La maternidad divina ocupa un lugar central dentro de la escena mariológica, no tanto por la extensión, cuanto por la precisión de sus términos. En la sección segunda la naturaleza de Cristo se explica adecuadamente: *ὁ πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθεὶς θεοπρεπῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς · αὐτὸς καὶ σήμερον ἐκ παρθένου οἰκονομικῶς . . .*,<sup>8</sup> frase feliz que identifica la persona del Verbo y la de Cristo, afirma explícitamente la doble generación contraponiendo su doble modalidad y

<sup>1</sup> Cfr p. 85. Quizás esta posición explique la única frase que alude a la Θεοτόκος = ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο . . . διὰ τοῦτο καὶ Θεοτόκος ἡ παρθένος (ed. MARTIN, 17).

<sup>2</sup> No sabemos qué razones han inducido a I. Ortiz de Urbina para fechar la homilía I en el 431 y la homilía V en el 428. Cfr "De primordiis cultus mariani", vol. III, pp. 126 y 127.

<sup>3</sup> Considérese de manera especial la utilización del texto de Is. 45, 8. Cfr p. 97.

<sup>4</sup> LeMus, 3, 4, 11, 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>6</sup> PG, LXV, 721 A 6-7.

<sup>7</sup> LeMus, 11 y 12.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 15.

principio *πάτηρ - παρθένος*; idea que refuerza antitéticamente líneas más abajo *ἄνω πρωτότοκος πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, καὶ ἐκ παρθένου πρωτότοκος κάτω κατὰ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν . . .*,<sup>1</sup> donde se pone más de relieve aún la verdadera maternidad de María equiparada, en cierto sentido, a la paternidad eterna de Dios. En la tercera sección la sentencia de Juan, guía de la mentalidad alejandrina, sugiere la precisión del término de dicha generación: *διὰ τοῦτο καὶ μήτηρ ἡ παρθένος . . .*, verdadera maternidad; por que? *ἐπεὶ ἐβλάστησε λόγον σεσωματωμένον*<sup>2</sup> y explica el por qué de una denominación que es discutida: *διὰ τοῦτο καὶ Θεοτόκος ἡ παρθένος*.<sup>3</sup>

- \* Dicha maternidad no destruye la virginidad de la doncella a quien se especifica suficientemente por los simples calificativos de *παρθένος*, *ἄπειρόγαμος*,<sup>4</sup> quien al dar a luz un hijo establece una modalidad del todo particular: *ἀσπόρως* refiriéndose a la concepción, *τόκος παράδοξος* refiriéndose al nacimiento mismo.<sup>5</sup> En qué consiste lo excepcional de dicho parto? La solución de Proclo es desconcertante: queriendo explicar el doble título de *μήτηρ καὶ παρθένος* aduce para el primero el nacimiento de Cristo, para el segundo el parto excepcional: lo que hace peculiarmente virgen a la madre es precisamente dicho parto<sup>6</sup>; por qué? *ἐπεὶ καὶ μετὰ τόκον παρθένος ἔμεινεν*, y previene una objeción observando que ésto es tan inexplicable como el misterio de la encarnación *ἀνεργήεντος . . . διὰ τὸν ἀνέφικτον μυστήριον*.<sup>7</sup> Por admirable e increíble que pueda parecer dicha idea, el orador no duda en emplearla para demostrar apodícticamente la divinidad del recién nacido: *οὐ γὰρ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ τεχθεὶς, ὡς Ἰουδαῖε, οὔτε Θεός. Εἰ δὲ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός, πῶς ἡ παρθένος μετὰ τόκον ἔμεινεν παρθένος*.<sup>8</sup> María, pues, no perdió su virginidad en el parto: siendo madre continuó siendo virgen, prueba de la divinidad de su hijo.
- \* Por último, la función salvífica de María presenta en este sermón un relieve especial, diríamos excepcional. El comentario de Is. 45, 8 pone en sus labios la alabanza de la *δικαιοσύνη* que el nacimiento de Cris-

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 4, 17, 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 17 .

<sup>8</sup> *Ibid.*, 21.

to ha entronizado en la tierra: *σήμερον γὰρ διὰ τῆς ἀπειρογάμου Μαρίας ἡ ἀπάτη τῆς Εὔας ἀνεκλίθη, καὶ σέσωσται διὰ τὸν ἐξ αὐτῆς ἀσπύργως προελθόντα Θεὸν καὶ ἄνθρωπον*.<sup>1</sup> Observemos cómo el pecado primitivo viene superado y reparado por la acción de María y de Cristo; estamos en una esfera superior a la encontrada en las otras homilias proclianas; se trata de una verdadera causalidad activa. Actividad empero diferenciada: no son dos redentores independientes puestos de acuerdo para realizar una obra común, no; los verbos diferentes empleados por el orador, lo indican: el pecado de Eva desaparece—*ἀνεκλίθη*—por la acción de María; pero sólomente es reparado—*σέσωσται*—por la acción de Cristo. La diversa construcción empleada, lo comprueba: el pecado desaparece *διὰ τοῦ ἀπειρογάμου Μαρίας*; en tanto que es rescatado *διὰ τὸν προελθόντα Θεόν* . . . , donde el genitivo de la primera explicita mejor el órgano o intermediario a través del cual se efectúa la acción, el acusativo de la segunda da énfasis a la acción del agente o instrumento principal.

Este análisis lo encontramos confirmado a continuación, *σήμερον γὰρ ἐνόμιζεν ἡ ἐπίβουλος βοηθὸς ἀναδελκνυσθαι, τῆς δεσποτικῆς φωνῆς ἡ ἀλήθεια πάσιν φανερουμένη τὸ γὰρ “ποιήσωμεν βοηθὸν κατ’αὐτοῦ καὶ περὶ αὐτῆς προείρηται, καὶ ἐκ ταύτης πεπλήρωται*...<sup>2</sup> donde María se contrapone a Eva en cuanto que es lo que ésta debería haber sido, a saber, una *ayuda*; y una ayuda es algo activo, ejerce una causalidad propia, pero al mismo tiempo dependiente, subordinada. Desafortunadamente Proclo no especifica en qué consiste dicha causalidad de María; la encontramos, sin embargo, centrada en la explicación del misterio del nacimiento.

#### ADVERTENCIA

La edición de Migne presenta al parecer un fragmento de una homilía sobre la circuncisión, atribuida a Proclo, encontrada en un palimpsesto, debajo de una homilía del Crisóstomo.<sup>3</sup> F. Leroy señala la identificación del

<sup>1</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>3</sup> PG LXV, 833. monitum.

cód. Vatic. Ottob. gr. 1 y la invención de otro manuscrito que la contiene, el Milan Ambros. 213, del siglo XI-XII.<sup>1</sup>

Desafortunadamente los datos críticos son extremadamente vagos para poder dar un juicio sobre la autenticidad procliana del texto y sobre su carácter fragmentario. Quizás un estudio más detenido de los manuscritos pueda llevar a la edición crítica de una pieza que juzgo de gran valor para la liturgia primitiva, puesto que este tema de la circuncisión—al octavo día del nacimiento, como dice el texto mismo<sup>2</sup>—es completamente inusitado en la homilética de la época.

Los escasos aportes mariológicos (se refiere sólo de paso a la maternidad divina)<sup>3</sup> nos exime de un análisis en este momento.

## PARAGRAFO 2º: CIRILO DE ALEJANDRIA

Sobrino del Obispo Teófilo, se halla presente en el sínodo que depone en el 403 a Juan Crisóstomo. Sucede a su tío en la sede episcopal en el año 412. Pastor celoso y exegeta asiduo, según la línea alejandrina, es además por temperamento polemista constante y vehemente, como lo prueba la refutación del tardío arrianismo en que lo sorprende la controversia suscitada por Nestorio y que enfrenta finalmente dos ideologías diferentes y dos sedes rivales, Alejandría y Constantinopla. Figura central del concilio de Efeso, su carácter y fogosidad hacen triunfar la ortodoxia en las agitadas sesiones conciliares. Su actitud de moderación posterior cristaliza en el pacto de unión con los Obispos Orientales en el 433, el cual—fuera de unas fugaces impugnaciones a los escritos de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia—cierra su vehemente acción polémica. Muere en el 444.<sup>4</sup>

De su ingente producción literaria,<sup>5</sup> que comprende tratados exegéticos y dogmático-polémicos contra arrianos y nestorianos y una abundante correspondencia epistolar, nos fijaremos en su obra homilética. El "corpus" de ella comprende dos series: 29 homilías pascuales pronunciadas con ocasión de la determinación de la Pascua y que van en serie

<sup>1</sup> F. LEROY. *op. cit.*, p. 136. En su catálogo de homilías proclianas la reseña bajo el número 22.

<sup>2</sup> PG LXV, 837 C 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 840 A 1-2.

<sup>4</sup> J. MAHÉ, DThC III, 2476-2483; J. QUASTEN, *op. cit.*, II, pp. 121-123.

<sup>5</sup> Sus obras completas, más o menos auténticas, ocupan diez volúmenes de la Patrología Griega.

ininterrumpida del 414 al 442<sup>1</sup>; y 15 homilías denominadas “diversas”<sup>2</sup>; entre ellas seis pronunciadas probablemente en Efeso<sup>3</sup>; una en alabanza de la Θεοτόκος; las restantes para diversos aspectos del misterio de Cristo.

A nuestro propósito vienen cuatro<sup>4</sup>: la IV Efesina, una de las más célebres homilías marianas de la antigüedad<sup>5</sup>; la XI, entusiasta encomio mariano<sup>6</sup>; la XII para la fiesta de la presentación en el templo<sup>7</sup>; y la XV, sobre la Encarnación.<sup>8</sup>

La autenticidad de estas homilías “diversas” ha sido muy castigada por la crítica. Respecto a las cuatro piezas que nos interesan, la homilía XII está generalmente reconocida como auténtica y la XI como espuria.<sup>9</sup> La homilía XV viene englobada en la duda demasiado general e insustanciada de J. Mahé,<sup>10</sup> por lo cual la admitimos como auténtica en fe a los manuscritos.

Sobre la homilía IV<sup>11</sup> se plantea un interrogante sorpresivo. Toda la tradición crítica, basada en inconcusos documentos manuscritos, la ha-

<sup>1</sup> G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de S. Cyrille*, Mélanges E. Podechard, pp. 166-167.

<sup>2</sup> PG LXXVII, 981-1115.

<sup>3</sup> E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 2, 92-104.

<sup>4</sup> G. Vassalli en su reciente y bien documentado estudio sobre el culto mariano en Cirilo, aduce la XVII homilía pascual como de singular importancia en el pensamiento mariológico del orador; Cfr. “De primordiis cultus mariani” vol. III, pp. 195-196. Sin embargo, esta homilía—que por la temática cristológica se debe centrar en la controversia nestoriana (Pascua del 429 como muy probablemente precisa Vassalli)—ofrece muy poco aporte en el campo mariológico en general: afirmación de la maternidad divina en forma muy sencilla (PG LXXVII, 776 A 10-11; 776 B 15; 776 C 11-15; 777 C 3-6), maternidad que es virginal, sin ulteriores explicaciones (*Ibid.*, 776 B 15; 776 C 11-12). Se observa la ausencia de la expresión Θεοτόκος (en un solo lugar cabría este apelativo y en él Cirilo emplea más bien Μήτηρ Θεοῦ—PG 777 C 6—) y la interesante expresión προφήτις aplicada a María (*Ibid.*, 780 B 8. 10-11). Por estas razones juzgamos que no se debía considerar esta homilía pascual como “mariana” en el sentido en que la empleamos en este estudio.

<sup>5</sup> PG, 992-996; ACO, *ib.*, 102-104.

<sup>6</sup> PG, 1029-1040.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1040-1049.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1090-1096.

<sup>9</sup> A. EHRHARD, *Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrillus*, RQ, 3 (1889) 97-113. Demuestra ampliamente que se trata de una ampliación posterior sobre la homilía IV pronunciada en Efeso.

<sup>10</sup> J. MAHÉ, *op. cit.*, 2497.

<sup>11</sup> Aducimos la numeración de Migne para identificar la pieza y evitar confusiones. Hay que tener en cuenta que en la serie de las homilías efesinas ofrecida por E. Schwartz corresponde a la VI.

bía aceptado sin duda alguna. El docto Bardenhewer, tan riguroso y objetivo en sus juicios, la admitía con las restantes del grupo efesino.<sup>1</sup> El primero en dudar de ella fue J. Mahé en su artículo del DThC, pero sin aducir argumento alguno en respaldo de su afirmación. Más tarde E. Schwartz adujo los argumentos concernientes y la atribuyó a un desconocido Padre conciliar quien la pronunciaría en Efeso en noviembre del 431.<sup>2</sup> Sin duda la autoridad del erudito alemán ha determinado el juicio negativo de críticos posteriores como J. Quasten<sup>3</sup> y D. Montagna,<sup>4</sup> posición crítica aceptada y defendida en los recientes estudios de J. Esquerda<sup>5</sup> y G. Vassalli.<sup>6</sup>

Esta fuerte oposición crítica nos obliga a diferir su análisis para el último capítulo de esta primera parte, reservado al estudio de las homilias de dudosa autenticidad.

## HOMILIA XII: In occursum Domini nostri Iesu Christi

— Texto: PG LXXVII, 1040-1049<sup>7</sup>

— Incipit: Πολλή μὲν λίαν ἡ σύνοδος

### A. Resumen

El exordio pondera la gran reunión de los fieles en la Iglesia para celebrar la festividad de la presentación de Cristo en el templo. Luego presenta dos partes: la primera trata de la presentación misma señalando la sujeción de Cristo a la Ley en todos sus detalles para reparar la prevaricación de Adán con su propia obediencia, explicando el significado del nombre de Jesús y considerando la circuncisión como tipo del bautismo.

<sup>1</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 63.

<sup>2</sup> E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 4, p. XXV.

<sup>3</sup> J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 136.

<sup>4</sup> D. MONTAGNA, *op. cit.*, Marianum 24 (1962) 121.124.

<sup>5</sup> J. ESQUERDA, *El culto y devoción en los concilios ecuménicos orientales*, en "De primordiis cultus mariani" vol. II, p. 345.

<sup>6</sup> G. VASALLI, *Accenni e motivi per il culto mariano in S. Cirillo d'Alessandria*, en "De primordiis cultus mariani" vol. III, pp. 163-204.

<sup>7</sup> El original griego se ha conservado completo en la Biblioteca de Paris, de donde lo toma J. Aubert el primer editor de la homilía (cfr. *S. Cyrilli Alexandrini opera omnia graece et latine*, Paris, vol. VI, 1683). La segunda parte, identificada como el sermón IV primitivo, se conserva en un manuscrito del Trinity College de Cambridge (cfr. R. PAYNE SMITH, *A commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyril, Patriarch of Alexandria*, p. 18, nota q.)

Observa la escena de la presentación y pondera el significado místico del ofrecimiento legal y el significado pleno del ofrecimiento de Cristo al Padre, renunciado ya por los Profetas.

Una segunda parte se detiene en la escena con el anciano Simeón, explicando el canto del *Nunc Dimittis*, refiriéndose a la bendición especial a María por su maternidad virginal y terminando con las dos profecías, al Hijo, piedra angular, salvación para unos y escándalo para otros, signo de contradicción; y a la Madre a quien la espada de la duda transpasará su corazón.

## B. Observaciones generales

\* La Patrología conoce una serie de ciento cincuenta y seis homilias exegéticas sobre el Evangelio según Lucas predicadas por Cirilo de Alejandría.<sup>1</sup> Los manuscritos siríacos del Museo Británico nn. 14551, s. VIII, y 14552, s. VII, son testigos de la serie completa aunque en estado más bien fragmentario.<sup>2</sup> R. Tonneau presenta una traducción latina de los fragmentos correspondientes a las ochenta primeras homilias.<sup>3</sup> El original griego de las mismas se debe principalmente a los fragmentos de las cadenas de Nicetas de Heraclea y a una recensión del s. X sobre los comentarios al mismo del Ps. Tito y de Pedro de Laodicea,<sup>4</sup> texto que edita por primera vez J. B. Auer en forma de comentario seguido y de allí lo toma Migne para su edición.<sup>5</sup>

Con el conocimiento de estos textos la crítica<sup>6</sup> ha podido identificar la homilía LI de la serie exegética con la homilía IX de las "diversas"<sup>7</sup> y la homilía XII que estamos estudiando con las homilias III y IV de dicha serie<sup>8</sup> de la que la antiquísima versión siríaca nos conserva tres breves fragmentos.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> J. Quasten, *op. cit.*, II, p. 128; R. Tonneau, *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam*, pars prior, CSCO CXL, Scriptorum Syri 70, Louvain, 1953, p. XIII; R. Payne Smith, *A commentary upon the Gospel according to S. Luke...*, p. 18, nota q.; A. Rucker, *Die Lukas Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien*, p. 73.

<sup>2</sup> A. Rucker, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>3</sup> R. Tonneau, *op. cit.*

<sup>4</sup> A. Rucker, *op. cit.*, pp. 16-23.

<sup>5</sup> PG LXXII, 476-949.

<sup>6</sup> R. Payne Smith, *loc. cit.*; A. Rucker, *op. cit.*, pp. 57-59; O. Bardenheuer, *op. cit.*, IV, pp. 42-43; J. Quasten, *op. cit.*, II, p. 137; R. Laurentin, *Table*, p. 166.

<sup>7</sup> CSCO, n. 51, pp. 119-122 = PG LXXVII, 1009-1016.

<sup>8</sup> PG LXXVII, 1041 B-1049 C = PG LXXII, 469 B-505 D.

<sup>9</sup> CSCO, n. 3, pp. 5-6 = PG LXXII, 496 C 9-D 1 = LXXVII, 1041 D 1-5; CSCO, n. 4a,



Ahora bien, al comparar el texto griego del panegirico y el de la homilía exegética, comprobamos que no corresponden exactamente, presentando una serie de variantes que plantean un problema crítico de redacción y autenticidad.

Con el fin de encontrar alguna luz, comparemos detenidamente los dos textos.

HOMILIA				FRAGMENTOS			
+ 1040 D	- 1041 B	(a)					
1041 B	- C 7	=		496 B 1 -	C 9		
+ 1041 C	7 - D 1	(b)					
1041 D	1 - 44 B 13	=		496 C 9 - 497 B 12			
1044 B 13 - 14	(c)	* (k)		497 B 12 - 500 D 7			
1044 B 15 - C 6	=			500 D 7 - 501 A 2			
		(l)		501 A 2 - A 5 +			
1044 C 6 - 1045 A 7	=			501 A 5 - C 2			
1045 A 7 - C 7	(d)	* (m)		501 C 3 - 504 B 7			
1045 C 7 - C 8	=			504 B 7 - B 9			
		(n)		504 B 9 - C 2 +			
1045 C 8 - C 12	=			504 C 2 - C 6			
1045 C 12 - D 2	(e)	* (ñ)		504 C 6 - C 12			
1045 D 2 - 48 A1	=			504 C 12 - D 3			
+ 1048 A 1 - B 14	(f)						
1048 B 14 - C 7	=			504 D 4 - 505 A 3			
+ 1048 C 7 - C 13	(g)						
1048 C 13 - 49 A11	=			505 A 4 - B 10			
+ 1049 A 11 - B 3	(h)						
1049 B 3 - B 7	=			505 B 11 - C 1			
+ 1049 B 7 - B 10	(i)						
1049 B 10 - C 5	*			505 C 1 - D 1			
+ 1049 C 5 - C 9	(j)						

p. 6 = PG LXXII, 505 A 4-11 = LXXVII, 1048 C 13-D 7; CSCO, n. 4b, p. 6 ≠ PG LXXII, 505 C 2-12 ≠ PG LXXVII, 1049 B 10-15. PAYNE SMITH, *op. cit.*, p. 18, nota q. La fusión de las dos homilías se realiza en el 1045 A 7 [después de las palabras del salmo 24, 16] como lo comprueba el ms. del Trinity College en el que el sermón IV comienza así: "dice el profeta Isaias [cita Is. 52, 7] . . ." y continúa con el texto griego de nuestra homilía, adición d), clásica introducción a la escena de Simeón en donde vuelven a coincidir los textos de la homilía y los fragmentos (PAYNE SMITH, *op. cit.*, p. 24, 1-2). La unión en este punto corresponde exactamente a la división de temas insinuada en el resumen.

Podemos resumir los datos proporcionados por el esquema en los siguientes puntos: hay diez párrafos que corresponden exactamente y por su extensión forman el núcleo central de los dos textos; cuatro difieren completamente (los señalados con asterisco en la tabla); siete variantes del texto de la homilía sobre los fragmentos; dos variantes de los fragmentos sobre el texto de la homilía.

Veamos el contenido de estas divergencias.

- a. Es el exordio de la homilía, precisando las circunstancias litúrgicas de la festividad que se celebra.
  - b. —convenía que cumpliese toda justicia—Al tomar la forma de esclavo para asemejarse a nosotros, cumplió todas las leyes aunque no estaba sujeto a ellas. Hay que tener cuidado en comprender estos designios divinos y no computar al Hijo entre los siervos.
  - c. "Fue llevado a Jerusalén para presentarlo al Señor"
  - d. —salvación realizada por Cristo—Alegría incomparable al reconocer la redención obrada por Dios al hacerse su Hijo semejante a nosotros, mediador único según las palabras de S. Pablo. Cristo, pues, uno de nosotros, se ofrece en sacrificio al Padre como estaba previsto en los Profetas. Misericordia de Cristo que nos ha justificado de nuestros pecados, luz en las tinieblas del espíritu.
  - e. Transcribe el cántico del Nunc Dimittis; luego comienza a comentarlo.
  - f. —lux vera est Christus—Redención de muchos en la gracia y amistad de Dios por la fe en Cristo. Los apóstoles se dispersan por la tierra y los que estaban alejados se acercaron a Dios, cumpliéndose las palabras de Pablo, Zacarías, el salmista y Jeremías.
  - g. —comienzo de sección—Elogio a la maternidad virginal de María.
  - h. —se levantaron muchos, es decir, aquellos que recibieron la fe en El—Pasando así del culto legal al interior, del espíritu de servidumbre al de libertad, haciéndose partícipes de la naturaleza divina y adquiriendo la adopción y la esperanza de los bienes eternos.
  - i. —la cruz signo de contradicción—Necedad para los que se pierden, salvación para quienes reconocen su valor.
  - j. —final—Enseñados por el Evangelista acerca de lo que sobrellevó por nosotros el Hijo hecho carne, conviene tributarle nuestras alabanzas como a Redentor y Señor, Salvador y Dios. Doxología final.
- Veamos ahora las divergencias que se observan de parte de los fragmentos respecto al texto de la homilía.

- k. Consideraciones sobre la circuncisión, su significado espiritual y su significado legal en la persona del Mesías davídico. Consideraciones sobre la purificación. Presentación al Templo.
- l. Ponderación de la sujeción de Cristo, en cuanto hombre, a la Ley.
- m. —Los ojos del Señor sobre los justos—No sobre los pecadores; debemos, pues, purificarnos primero y hacernos así dignos del juicio divino, por intermedio del Redentor universal, Cristo. Explicación de la ley de la purificación, que no se aplica ni a María ni a José puesto que la concepción fue virginal. Explicación alegórica del didrachma de rescate.
- n. Explicación alegórica de las dos tórtolas, tipo de los dos estados del matrimonio y celibato.
- ñ. —nunc dimittis—Liberación de la cárcel del mundo. Ya viene quien ha de traer la paz, quien ha de unir el cielo con la tierra, más aún, quien ha de transformar la tierra en cielo.

Reflexionemos sobre estos datos.

Los diez largos párrafos atestiguados por ambas fuentes y por la versión siríaca en los tres fragmentos señalados antes, provienen evidentemente de la pluma de Cirilo y no dejan ninguna duda sobre la autenticidad del núcleo central. Qué decir de las numerosas variantes señaladas?

La adición a) es un evidente exordio de circunstancias que contempla la reunión de los fieles con sus lámparas votivas, dispuestos a celebrar jubilosamente *τῶν τήμερον πληρωθέντων* poco después de la navidad (*ἴδου μὲν προβραχέως βρέφος ἐν φατνῇ κειμένον*)<sup>1</sup> festividad litúrgica que exige el comentario del trozo evangélico narrado únicamente por Lucas. En la adición j) encontramos la fórmula final clásica empleada por Cirilo en todas las demás homilias de la serie.<sup>2</sup> Las adiciones b), f), h), e i) son ampliificaciones naturales de la idea que ha venido tratando y vienen a reforzar la figura del Verbo hecho carne, su misión redentora y causalidad santificadora en las almas que han de creer en El. La adición g) corresponde muy aproximadamente a

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1041 A 10.

<sup>2</sup> De las 117 homilias completas en la versión siríaca, todas (menos tres) terminan con la misma doxología: "per quem et cum quo est Deo Patri laus et imperium cum Spiritu Sancto in saecula saeculorum, amen." Las tres excepciones, homilias LXVI, CIV y CXLVII (cfr R. PAYNE SMITH, *op. cit.*, pp. 179, 489 y 692) terminan con una doxología sacada del texto sagrado: Mt. 28,18 para la segunda, Phil. 2,10 para las otras dos.

la explicación de los versículos 33 y 34a de Lucas, aunque a primera vista parezca desencajada del conjunto por venir después de la extraña fórmula conclusoria *καὶ εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*. Ἀμήν<sup>1</sup> y estar colocada en medio de dos largos fragmentos contiguos en la cadena de Nicetas.<sup>2</sup>

Estas consideraciones sugieren la conclusión de que dichas variantes más que adiciones se deberían considerar como omisiones en razón de la brevedad. Y sin embargo quedan por considerar otras variantes que no es tan fácil explicar satisfactoriamente.

Las adiciones l) y n)—propias del texto de los fragmentos—se presentan como un comentario lógico exigido por el mismo texto lucano que se ha ido considerando íntegramente. Mientras la variante c) de la homilía es una corta frase de transición a la escena del templo, la variante k) correspondiente en el texto de los fragmentos es una ponderada consideración sobre la circuncisión del niño y la purificación de la madre, de acuerdo al texto de S. Lucas. La variante e) de la homilía es simplemente la transcripción del cántico del Nunc dimittis, mientras la variante ñ) de los fragmentos comenta normalmente las dos primeras palabras del mismo cántico.

El análisis de esta serie de variantes lleva a una conclusión semejante, pero en sentido contrario: parece que el texto de la homilía omitiera, por una u otra razón, apartes del comentario seguido del texto lucano. Esta contradictoria conclusión se hace más problemática al considerar el último grupo de variantes.

En efecto, el texto de Lucas 2,35 que nos refiere la profecía de Simeón a María es comentada diversamente por las dos fuentes, reproduciendo el texto de los fragmentos, casi a la letra, el comentario del mismo Cirilo al texto de Zacarías 13,7.<sup>3</sup> Por otra parte, la variante d) de la homilía es una amplificación de la idea que se ha venido exponiendo, mientras la variante m) de los fragmentos expone una nueva

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1048 C 7. Nótese que el "amen" que se lee sorpresivamente parece explicarse por error del copista o intérprete llevado por la cadencia de la frase. La posibilidad de que allí terminara la homilía III está excluida por el testimonio del manuscrito de Cambridge y el desarrollo lógico de las ideas. Dicha exclamación no se encuentra en el fragmento griego (Cfr PG LXXII, 505 A 3).

<sup>2</sup> Los largos fragmentos de los ff. 38 y 39 de la cadena de Nicetas (PG LXXII, 504 B 6-505 A 3; 505 A 4-B 11) forman una prolongada sección de la homilía con excepción de la corta adición que nos ocupa (PG LXXVII, 1045 C-1049 A 10).

<sup>3</sup> Cfr pp. 138-139.

idea de tipo moral introducida por el versículo 16 del salmo 33, con una disgresión posterior sobre la ley de la purificación y el rescate.

Coincidimos con G. Vassalli<sup>1</sup> en el deseo de una edición crítica del Comentario a Lucas de Cirilo como base indispensable para un estudio seguro y definitivo. En el entretanto avancemos algunas hipótesis de trabajo.

Parece evidente que ha habido una reelaboración consciente de la pieza original. Pero cuál es ella? El panegírico para la festividad de la presentación? El comentario exegetico sobre Lucas?

La primera hipótesis explica satisfactoriamente la serie de adiciones propias del panegírico, pero difícilmente da razón de las variantes propias de la homilía exegetica. Por otra parte, cómo explicar el dato crítico sobre el comentario exegetico?

La segunda hipótesis resuelve satisfactoriamente los datos del problema y por consiguiente nos parece preferible: el panegírico actual es la fusión y elaboración de las homilías II y III de la serie exegetica. Pero, quién realizó la fusión de las dos homilías? R. Payne Smith, el único entre los críticos en tocar el importante punto, da por supuesto que fue el copista.<sup>2</sup> Es obvia su afirmación? Después del análisis que hemos hecho nos parece más probable pensar en un compilador posterior que concienzudamente efectuó el trabajo de unión con fines bien precisos: adaptarlas para la festividad litúrgica del Hypapante. Redacta un exordio de circunstancias<sup>3</sup>; omite algunos de los pasajes menos apropiados o distractivos del tema central de la festividad: las explicaciones sobre la circuncisión y el nombre del niño, sobre la pu-

<sup>1</sup> G. VASSALLI, *op. cit.*, p. 199.

<sup>2</sup> R. PAYNE SMITH, *op. cit.*, p. 21, nota Y.

<sup>3</sup> Este exordio sería inusitado en la serie de homilías primitivas encabezadas siempre por un versículo sagrado introductorio, seguido de la presentación del pasaje evangélico. De las 117 homilías completas de la versión siríaca, todas (menos dos) se estructuran en esa forma. Las dos excepciones, homilías LXI y LXII (Cfr R. PAYNE SMITH, pp. 277 y 281) llevan el encabezamiento "fit to be read at the commemorations of the Apostles"; pero aun éstas presentan inmediatamente el característico texto sagrado: ningún exordio propiamente tal. Observemos que nuestra homilía tiene, después del exordio que comentamos, un texto de S. Pablo (Gal. 4,3-4) que podría corresponder al verdadero comienzo de la homilía primitiva. No deja de extrañarnos que el erudito inglés haya aceptado sin la menor vacilación este exordio único en la serie, exordio que no tiene otro fundamento que el manuscrito de la Biblioteca de París, el cual ofrece ciertamente un texto retocado de las homilías primitivas.

rificación de la madre y las alegorías figurativas de los dones<sup>1</sup>; amplifica oratoriamente algunas ideas muy brevemente tratadas en el texto original; introduce un elogio a la maternidad divina.

Dicha elaboración se debe a la pluma de Cirilo, así como Proclo adaptó para la festividad del nacimiento su sermón original de cuarema? Debemos pensar en una mano extraña? Desafortunadamente no hay dato positivo para solucionar la duda por el momento. De ella depende la autenticidad ciriliana de algunos trozos afirmados solamente por los manuscritos de París y Cambridge<sup>2</sup> y entre ellos el que trata de la profecía mariana de Simeón.

Cuándo fueron escritas estas homilias? El tono antinestoriano de algunas de ellas y la inclusión de uno de los anatematismos del 430 en la homilía LXIII, han inducido a la crítica a datarlas del período 429/430.<sup>3</sup> Si se aceptan las indicaciones de R. Tonneau acerca del carácter kerigmático de estas homilias que suponen una efectiva predicación al pueblo<sup>4</sup> y el testimonio del historiador Miguel el Sirio de que en Alejandría se leían y explicaban entonces las Sagradas Escrituras dos veces por semana,<sup>5</sup> concluiríamos que la predicación de toda la serie duraría un par de años<sup>6</sup> y nuestras homilias—las primeras de la serie—que no ofrecen traza alguna de dicha controversia, donde el título de Θεωτόκος está ausente,<sup>7</sup> se podrían colocar en los primeros meses del 429.

### C. Pensamiento mariano

\* Dos son los párrafos de la homilía exegética IV—la única que verdaderamente hace a nuestro propósito—que tratan de María. El prime-

<sup>1</sup> Cfr R. PAYNE SMITH, *op. cit.*, p. 21, nota X; p. 25, nota D.

<sup>2</sup> Estos manuscritos pueden ser dependientes de una misma fuente dada la identidad absoluta de sus lecciones.

<sup>3</sup> Cfr O. BARDENHEWER, *op. cit.*, vol. IV, p. 42.

<sup>4</sup> Cfr R. TONNEAU, *op. cit.*, p. XIII.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Las 78 semanas requeridas no podrían ser continuas teniendo en cuentas las festividades cuaresmales y pascuales. El intenso trabajo que supone la actividad antinestoriana del 430 impediría algún tanto el desarrollo normal.

<sup>7</sup> Cfr G. JOUASSARD, en MARIA, I, p. 99. G. Vassalli observa que el uso de la palabra Θεωτόκος no aparece sino una vez antes de la controversia nestoriana, en tanto que se hace temática a partir de entonces. Cfr *op. cit.*, pp. 165 ss.

ro hace referencia a su maternidad virginal. Lo hace en forma concisa, según el estilo peculiar de Cirilo: "Y bendice Simeón a la santa Virgen, puesto que ha obedecido a la voluntad divina, ha sido el instrumento del parto y no ha estado sujeta a las leyes de la naturaleza humana, ya que dió a luz siendo virgen, no por cooperación del hombre, sino por (la acción) del Espíritu Santo que vino sobre ella."<sup>1</sup>

El texto griego da lugar a pensar que Cirilo entiende el parto virginal en el mismo sentido de Proclo. Sin embargo, un estudio más atento indica que Cirilo se reduce a la concepción virginal. En efecto, emplea la palabra *τόκος* que tiene un significado amplio y que puede abarcar todo el proceso de la generación y cada uno de sus momentos y con la partícula *γάρ* relaciona la expresión ambigua con la concepción virginal.

La maternidad es el fondo del cuadro. Verdadera maternidad en sus dos momentos fundamentales, concepción y parto. Maternidad virginal ya que el proceso normal en el nacimiento humano no ha tenido aplicación en este caso: el hombre no ha intervenido en la concepción. Maternidad que se presenta como el resultado de su obediencia a la voluntad divina, haciendo de ella una acción consciente, responsable, meritoria. Maternidad divina, como lo había indicado ya en la homilía III: *οὕτω γὰρ ἠθέλησεν ὁ Θεὸς καὶ Πάτερ ὀνομάζεσθαι τὸν ἴδιον Υἱὸν γεννηθέντα κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός.*<sup>2</sup>

\* El segundo párrafo plantea un grave problema: la interpretación de Lucas 2,35.<sup>3</sup> Las cuatro lecciones son diferentes:

- a. El texto griego del fragmento dice: *Συντομώτερον δὲ εἰπεῖν, ῥομφαίαν ἐν τούτοις καταδηλοῦσθαι φαμεν, ὥς ἐν εἶδε μαχαίρας τὸν πειρασμόν, ἥ καὶ αὐτὸ τὸ πάθος τὸ ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀπονοίας ἐπενηνεγμένον τῷ Ἑμμανουήλ . . . μόνον γὰρ οὐχὶ ῥομφαία κατεσφάζετο ἡ ἁγία παρθένος σταυρούμενον ὁρῶσα τὸν ἐξ αὐτῆς γεννηθέντα κατὰ τὴν σάρκα [καὶ ἀμφιγνοοῦσα εἶ γε καὶ Θανάτου κρατήσει Θανατωθεῖς].*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1048 C 7-12.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1041 D 3-5.

<sup>3</sup> No estamos de acuerdo con J. M. Alonso respecto a la importancia del problema, si tenemos en cuenta que se trata de una verdadera homilía exegética; además, la variedad de lecciones demuestra que los contemporáneos le concedían peculiar importancia; cfr J. M. ALONSO, *La espada de Simeón en la exégesis de los Padres*, en "Maria in Sacra Scriptura", vol. IV, p. 212.

<sup>4</sup> PG LXXII, 506 C.

- b. El texto griego de la homilía panegírica dice: *Ρομφαίαν τάχα που λέγων τὴν λύπην ἣν ἔσχεν ἐπὶ τῷ Χριστῷ, βλέπουσα σταυρούμενον ὃν γεγέννηκεν καὶ οὐκ εἰδυῖα πάντως ὅτι καὶ κρείττων ἔσται θανάτου καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται. Καὶ μὴ θαυμάσης εἰ ἡγνόησεν ἡ παρθένος, ὅπου καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀγίους ἀποστόλους ὀλιγοπιστοῦντας εὐήρῃσμεν περὶ τούτων.*<sup>1</sup>
- c. La versión latina del fragmento siríaco sería, según R. Tonneau: "Praeter illa autem dixit Simeon ad virginem sanctam . . . lanceam autem forsitan dicit tristitiam quae fuit illi de Christo videnti illum crucifixum quem pepererat"<sup>2</sup>
- d. La versión inglesa del texto griego del manuscrito del Trinity College dice:
- "And Simeon further said to the holy Virgin . . . meaning by the sword the pain which she suffered for Christ seeing Him Whom she brought forth crucified and not knowing at all that He would be more mighty than death and rise again from the grave. Nor mayest thou wonder that the Virgin know this not, when we shall find even the holy Apostles . . ."<sup>3</sup>

Aunque la diferencia entre las lecciones b) y d) es muy pequeña (*τάχα που* = probablemente; quizás) puede tener un profundo significado: no es lo mismo afirmar enfáticamente la exégesis propuesta que avanzarla tímidamente con un "quizás." Aquellas "slight verbal differences," de que habla R. Payne Smith, entre el manuscrito de Cambridge y el de París<sup>4</sup> merecen alguna atención.

Respecto a la interpretación a) conviene observar que el fragmento griego es una interpolación del comentario del mismo Cirilo sobre Zacarías 13,7,<sup>5</sup> como señaló oportunamente G. Jouassard.<sup>6</sup> Hay que advertir, sin embargo, que según el manuscrito el texto del fragmento tiene una frase final significativa (la incluida entre paréntesis) que el editor omite por razones de piedad<sup>7</sup> y que NO aparece en el comen-

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1049 B 11-C 2.

<sup>2</sup> CSCO, vol cit., p. 6.

<sup>3</sup> R. PAYNE SMITH, *op. cit.*, 27,33-28,4.

<sup>4</sup> R. PAYNE SMITH, *op. cit.*, p. 28, nota H.

<sup>5</sup> PG LXXII, 237 A.

<sup>6</sup> G. JOUASSARD, en "Virgo Immaculata" IV, p. 29. No creemos que el hecho de la interpolación lleve necesariamente a poner en duda el trabajo crítico de Rücker o a negar la autenticidad ciriliana de la interpretación, como pretende J. M. Alonso (*op. cit.*, p. 233, nota 160). Existe otra posibilidad que analizaremos más adelante.

<sup>7</sup> PG LXXII, 505, nota 1.



tario de Zacarías. Si se toma el texto tal como lo transcribimos, la diferencia se encuentra en la acentuación diferente de una misma interpretación. Si se prefiere el texto editado en Migne, idéntico al comentario a Zacarías, se observa cómo se omite la causa de la tentación o pasión.

La diferencia con la interpretación c) es más notable: se suavizan las expresiones y se omite la causa de la tristeza.

Según estas observaciones, tendríamos tres exégesis o interpretaciones: a) la espada es la tentación o pasión que experimenta la madre ante los sufrimientos del hijo al no conocer la próxima resurrección; b) la espada es el sufrimiento de la madre por las mismas razones; c) la espada es la tristeza de la madre ante los sufrimientos de su hijo. Cuál de ellas corresponde al texto original?

Ya anotamos cómo la primera exégesis es una interpolación del comentario de Cirilo a Zacarías, lo que confirma el valor del texto de la homilía. Creemos menos probable la tercera, pues el peso de los manuscritos le es adverso y la curiosísima adición de la cláusula explicativa en el fragmento griego perteneciente al comentario a Zacarías sería inexplicable.<sup>1</sup> Nos inclinamos por la segunda exégesis y en ella nos parece que la expresión *τάχα πον* se debe a la mano del que elabora posteriormente los textos exegeticos originales.

Determinado así el texto que creemos auténtico de Cirilo cabe la pregunta: reproduce este texto la misma interpretación que dió de Lucas 2,35 en el comentario a Zacarías 13,7<sup>2</sup> y a Juan 19,25,<sup>3</sup> o es testigo de una evolución en su pensamiento?

G. Jouassard en su interesante estudio sobre el punto en cuestión, llega a la conclusión de que Cirilo es constante en su exégesis de la profecía de Simeón en los tres sitios donde la considera. De acuerdo con ésto, el sentido de nuestro trozo sería: María sufre al pie de la cruz por no creer o al menos dudar de la divinidad de su hijo; actitud que no ha de extrañar si se tiene en cuenta que aun los mismos apóstoles se mostraron hombres de poca fe y Tomás debió palpar las llagas del resuscitado para creer. Con palabras del mismo autor, "il ne donne à ses auditeurs qu'un résumé assez sec et un peu édulcoré de ce qu'il avait jadis développé davantage et sous forme technique."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> PG LXXII, 237 A.

<sup>3</sup> PG LXXIV, 661 B-665 A.

<sup>4</sup> G. JOUASSARD, en "Virgo Immaculata" IV, p. 38.

El autor basa su conclusión en el paralelismo existente entre el comentario a S. Juan y el párrafo de nuestra homilía; las dos escenas se identifican en la mente de orador<sup>1</sup>; Cirilo no hace otra cosa que transcribir en forma más concisa su pensamiento de meses atrás. Todo lo enfoca desde esta perspectiva.

Ahora bien, a nuestro modesto entender, es aquí donde falla la sutil estructura. El mismo pasaje, es cierto, entra en juego pero en dos contextos absolutamente diferentes. En el comentario a S. Juan viene evocado por el dolor de María al pie de la cruz; en el segundo viene en una serie ordenada y metódica de explicaciones al evangelio de S. Lucas. En el primero, por decirlo así, está impregnado de todo el horror y escándalo de la pasión; en el segundo es apenas una profecía serena de un sufrimiento intenso que vendrá años más tarde.

A esta luz, permítasenos apreciar la argumentación de Jouassard. Después de considerar el contexto próximo, explicación del versículo 34, con la incredulidad de Israel y la fidelidad de los que creen en Cristo, cuya cruz es signo de contradicción, prosigue: "sur quoi intervient la partie du discours qui concerne la Sainte Vierge directement."<sup>2</sup> Advirtamos ya desde el comienzo el prejuicio con que se considera el asunto: la profecía de Simeón, explicación del signo de contradicción. Sin negarle probabilidad, notemos que se explica sencillamente como la exégesis normal del v. 35 después del v.34, así como juzgamos normal—aunque a primera vista extraño—la inclusión del otro trozo mariano, exégesis del v. 33 después del v. 32.

Prosiguiendo el análisis, Jouassard observa de paso la restricción del *τάχα ποῦ* restándole importancia, para detenerse en la consideración del *οὐκ εἶδεν ἅπαντως*, donde está todo el núcleo de su argumentación. Se propone tres hipótesis para explicar esta ignorancia de María: o que no se acuerda de lo que dijo Jesús, o que no le prestó atención, "ou bien qu'elle n'y croit plus."<sup>3</sup> Observemos que en absoluto se podría proponer una cuarta hipótesis, a saber, que María no conoció las especiales predicciones del Señor sobre su resurrección. Llama la atención el que Cirilo no haya empleado en la homilía la vigorosa expresión usada en el comentario: *μυστήριον οὐκ εἶδός τὸ γύναιον*,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> PG LXXIV, 661 D 1-2.

sino la singular οὐκ εἰδυῖα πάντως διὰ καὶ κρείττων ἔσται θανάτου καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.<sup>1</sup> Por qué lo hace así Cirilo? Por qué emplea el verbo ἀγνόεω? Por qué, sobre todo, designa con el término λύπη el estado de ánimo de María en vez de πάθος... πειρασμόν con que la designa en los otros comentarios? Las teorías explicativas son necesarias, pero deben basarse sobre el texto.

Jouassard concede que Cirilo no se declara por ninguno de los miembros de la triple disyuntiva, pero cree encontrar en las aclaraciones posteriores un indicio seguro de que tiene en mente la tercera. "Manifestement il range Marie près des Juifs, plus exactement, nous allons le voir, un peu au-dessous des Apôtres."<sup>2</sup> La afirmación es categórica. Y sin embargo, no encontramos rastro alguno en la homilía que justifique dicha afirmación. En el contexto próximo la cruz es escándalo τοῖς ἀπολλυμένοις, salvación τοῖς σωζομένοις. El término primero no se explicita; todo el interés del orador está centrado justamente en el segundo término, los creyentes, que ha sido como el hilo conductor a los largo de la exégesis inmediatamente anterior del cántico del Nunc dimittis. "il range Marie près des Juifs" quiere decir entre los ἀπολλύμενοι? Por lo que hace a la contraposición con los Apóstoles, el asunto no está más claro. En el comentario, dicho paralelismo se basa en el hecho de que ambos—María y Pedro—ἐσκανδάλισε en la pasión de Cristo<sup>3</sup>; en la homilía la diferencia parece cuidadosamente anotada: ἡ παρθένος οὐκ εἰδυῖα [ἠγνόησε]... τοὺς ἀποστόλους ὀλιγοπιστοῦντας εὐρήσομεν περὶ τοῦτο...<sup>4</sup>. La presentación de María es diferente en los dos sitios: el comentario la asimila a las demás mujeres γύνη, γύναιον, en forma un tanto despectiva, en la homilía la particulariza delicadamente ἡ παρθένος; su actitud, de modo especial, es fundamentalmente diversa: en el comentario παρώλισθε, en la homilía ἠγνόησε.<sup>5</sup> Por estas razones no creemos conclusivo el argumento de Jouassard, y nos parece igualmente probable el explicar la comparación con los apóstoles en el siguiente sentido: que de ex-

<sup>1</sup> *Ibid.*, LXXVII, 1049 B 13-14. Obsérvese la aproximación de esta frase en su peculiar terminología con la adición que se encuentra en el fragmento griego a la exégesis de Zac.

<sup>2</sup> G. JOUASSARD, *op. cit.*, p. 39.

<sup>3</sup> PG LXXIV, 661 B 14; 661 D 8.

<sup>4</sup> PG LXXVII, 1049 C 1-2.

<sup>5</sup> PG LXXIV, 661 D 6; PG LXXVII, 1049 C 1.

traño tiene esta ignorancia cuando los mismos apóstoles, depositarios de la revelación explícita, la olvidaron?

El autor admite que Cirilo no concluirá de manera expresa, como lo había hecho precedentemente, por lo que respecta a la Santa Virgen, "mais son raisonnement n'aurait aucune portée ni même aucune raison d'être, si cette dernière n'était par lui incluse dans le groupe de personnages qui n'ont pas su manifester une foi intégrale au "mystère" à l'heure de la Passion."<sup>1</sup> Nada más sencillo que negar dichas palabras. La razón de ser del pasaje viene simplemente dada por la necesidad de comentar el versículo 35 después del v. 34.<sup>2</sup> Solamente en la hipótesis de que Cirilo pretendiera presentar exactamente la exégesis tradicional, serían valederas estas razones. Pero precisamente esa hipótesis es la que está todavía por probar.

Observa finalmente: "il conclut simplement, et c'est la conclusion de toute son homélie, en félicitant cet évangéliste (Juan) d'avoir enregistré pour notre instruction la scène du Calvaire."<sup>3</sup> Confesamos nuestra admiración. En la lectura atenta de la homilía habíamos interpretado siempre, dentro de la lógica de las cosas, que el Evangelista a quien se refería el orador era S. Lucas cuyo Evangelio está comentando, y que la escena evocada era la de la presentación en el Templo. Pero he aquí que de un momento a otro, por obra de una improvisa e inusitada perspectiva, S. Juan suplanta al evangelista de la infancia y el Calvario se sobrepone a la escena de Simeón.

El análisis realizado nos conduce a afirmar que la argumentación de Jouassard no es evidente y por tanto no fuerza la conclusión de su estudio. Queda en pie la posibilidad de que Cirilo haya cambiado su exégesis—exégesis que además siempre matizó con las partículas *κατὰ τὸ εἶδος . . . μικροῦ . . . τάχα. . .*<sup>7</sup>—, de que la exégesis propuesta en nuestra homilía sea diferente de la detallada en los comentarios a Zacarías y a S. Juan.

<sup>1</sup> G. JOUASSARD, *op. cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> Jouassard no considera siquiera los otros dos miembros de su disyuntiva y sin embargo en esta dirección se desarrolla la exposición de Anfiloquio de Iconio que consideraremos más adelante.

<sup>3</sup> G. JOUASSARD, *loc. cit.*

<sup>7</sup> PG LXXIV, 661 B 13-14; C 3. Alonso analiza muy cuidadosamente el punto; cfr *op. cit.*, p. 236.

Qué pensar a este respecto? Los estudiosos han aceptado sin vacilación esta identificación de las tres exégesis<sup>1</sup> y han pretendido suavizar su contenido aferrándose a la plausible teoría de Newman<sup>2</sup>, juzgando imposible que el campeón de Efeso se pudiera parangonar al Crisóstomo y a Basilio en su idea sobre la santidad de María. Se impone esta posición?

Es el momento de analizar el texto mismo de nuestra homilía. El primer elemento que aparece a nuestra consideración es la identificación del *ρομφαλα* con el *λόπη ἢν ἔσχευ*. Etimológicamente opuesta a *ἡδονή* señala el aspecto físico-sicológico de la disposición de María al pie de la cruz; el aspecto intelectual y especulativo-moral violentaría el sentido de la palabra. Significativo el cambio de *τὸ πάθος* - *τὸ πειρασμόν* empleados en las otras exégesis, con lo que la comparación ha perdido vigor, sin duda,—detalle que no podría pasar desapercibido a Cirilo—y sin embargo prefiere esta expresión.

Cuál es la causa de dicha aflicción? Conviene advertir la construcción gramatical: *ἐπὶ τῷ Χριστῷ*.<sup>3</sup> El objeto directo de la tristeza de María es Cristo, a quien contempla sufriendo los tormentos de la cruz. El objeto cambia de los *ἐκτόπους λογισμούς* que consideraba en el comentario a S. Juan,<sup>4</sup> a algo exterior a ella, como parece haberlo considerado en el comentario a Zacarías, donde el *τὸ πάθος τὸ ἐπενηνεγμένον τῷ Ἑμμανουήλ* es la espada que traspasa el corazón de la madre<sup>5</sup>. En la homilía da la impresión de centrar su atención en la persona misma de Cristo, como causa directa del sufrimiento de María *ἐπὶ τῷ* . . . más que como motivo *περὶ τὸ* . . . o fuente *ἐκ τῆς*.

Por qué tan acerbo su dolor? Porque en el crucificado ve a Aquel *ὃν γεγέννηκεν*. Parece que nos estamos moviendo en un terreno psicológico normal completamente; sin excluir positivamente consideraciones de orden sobrenatural de perspectivas soteriológicas, no las incluye tam-

<sup>1</sup> G. JOUASSARD, *op. cit.*, p. 29. Tal parece ser la posición de Alonso, *op. cit.*; A. EBERLE ha matizado prudentemente: el fragmento de la cadena (considera que sea el comentario a Lucas) y la homilía (considera que son dos obras diferentes) "fast die gleiche Erklärung haben . . . anscheinend noch ungünstiger lautet Cyrill Urteil über Maria in seinem Kommentar zum Johannesevangelium"; cfr *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, p. 120.

<sup>2</sup> J. M. ALONSO, *op. cit.*, pp. 235-236. A. EBERLE, *op. cit.*, pp. 122-123. H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, p. 281.

<sup>3</sup> PG LXXVII, 1049 B 12.

<sup>4</sup> PG LXXIV, 664 A 14-15.

<sup>5</sup> PG LXXII, 237 A 10-12.

poco, ni las insinúa en manera alguna.<sup>1</sup> Qué podría consolar el corazón materno en tan doloroso momento? Lo que consolaba a Marta y a María en la grave enfermedad de su hermano, una intervención milagrosa del Señor; lo que en efecto trocó en alegría sus lágrimas, la resurrección de Lázaro. Pero aun este consuelo, esta esperanza, faltaban a María, pues ignoraba completamente *οὐκ εἰδυῖα πάντως* que Cristo habría de triunfar de la muerte. El orador previene un movimiento de admiración por parte del auditorio y se apresura a añadir: *μη θαυμάσης εἰ ἡγνόησεν ἡ παρθένος*. Observemos la correspondencia de pensamiento: había dicho *οὐκ εἰδυῖα*, resume ahora la misma idea con el verbo *ἄγνοέω*. Este detalle es más digno de atención si se observa el lugar paralelo en el comentario a S. Juan; allí también la pobre mujer *τὸ γύναιον*, no conoce el misterio *οὐκ εἶδός τὸ μυστήριον*; pero cuando viene a prevenir la reacción del auditorio, dice: *θαυμαστόν δὲ οὐδὲν εἰ παρώλισθέ πως εἰς τοῦτο γόνη . . .*; la admiración provendría no de una simple ignorancia—como en la homilía—sino de una verdadera deficiencia *παρὰ - ὀλισθάνω* transferida al orden moral por el otro verbo *ἔσκανδάλισε*.<sup>2</sup> Parece, pues, que Cirilo permanece conscientemente en la línea de la ignorancia inculpable de aquella circunstancia que podría haber consolado el corazón materno. Qué de extraño tiene dicha ignorancia cuando los mismos testigos inmediatos de sus revelaciones no la comprendieron?

Observamos en todo el trozo la ausencia de toda alusión a la tormenta interior que agitaba el corazón de María (la lucha entre la fe en su Hijo y la duda de su divinidad oscurecida por el sufrimiento) elemento éste fundamental de la exégesis tradicional.<sup>3</sup>

Creemos haber propuesto una explicación coherente y fundada principalmente en el texto mismo de la homilía.

Cabe ahora preguntar: esta exégesis es diferente de las anteriores? El análisis que acabamos de realizar nos induce a responder afirmativamente. Los elementos de divergencia son de valor y numerosos.

<sup>1</sup> Y sin embargo debe notarse el gran cambio que representa respecto a la interpretación de Juan 19,25. Allí se alude a su maternidad pero para hacer resaltar más la contraposición entre el Profeta que predicó y el hombre que sufre en la cruz.

<sup>2</sup> PG LXXIV, 661 B 14. Nos parece que Alonso desvirtúa indebidamente la primera interpretación de Cirilo; sin llegar quizás a admitir pecado, podría aceptar una imperfección como lo hace su contemporáneo el Crisóstomo; cfr *op. cit.*, pp. 234 ss.

<sup>3</sup> Ya indicamos esta perspectiva en el comentario de Cirilo a Juan 19,25; cfr PG LXXIV, 661 C 5 ss.

Esto supuesto, nos encontramos ante una exégesis totalmente nueva? Sin querer dar una respuesta definitiva a un problema arduo, que por lo demás sobrepasa los límites de esta primera parte de nuestro estudio, proponemos las siguientes observaciones como hipótesis de ulteriores investigaciones.

- a. Los elementos más característicos de esta exégesis—la identificación *ρομφαία* = *λύπη*, la determinación *οὐκ εἰδὺν* - *ἠγνόησαν*, la ignorancia de la resurrección como factor explicativo—, se encuentran en la homilía paralela *εἰς τὴν ὑπαπαντήν* de Anfiloquio de Iconio de fines del siglo IV,<sup>1</sup> cuya semejanza con la de Cirilo es tan sorprendente que no se puede menos de pensar en una influencia directa. Ahora bien, en ella la diversidad de opiniones ocupa aún el centro de la exégesis, interés focal cuidadosamente omitido por Cirilo. Por qué?
- b. Estos mismos elementos, más detalladamente descritos, razonando el por qué de la ignorancia de María, los encontramos en la carta que en los primeros años del siglo V escribe Paulino de Nola a su amigo el Obispo de Hipona,<sup>2</sup> cuya austera respuesta consagra definitivamente esta exégesis en Occidente.<sup>3</sup> Existirá algún nexo?

<sup>1</sup> Anfiloquio de Iconio dice: "en el signo de la cruz se llenó de tristeza el corazón de la virgen . . . —describe lo sentimientos encontrados y prosigue— . . . observa cómo Simeón llamó espada a los innumerables pensamientos . . . en estos incurrió María puesto que no conocía la fuerza de la resurrección, ni sabía su proximidad [*μηδέπω τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως εἰδὺν* · *καὶ ὅτι ἐκ γειτόνων ἡ ἀνάστασις οὐδέπω ἐγγίνωσκεν*] . . . Simeón pues, llamó al signo de la cruz signo de contradicción ya que en aquel momento la espada de los pensamientos atravesó a la virgen" (PG xxxix, 57 A-C). Recuérdese que Anfiloquio figura entre los Padres citados en Efeso en favor de la ortodoxia (HC II, p. 305); además es uno de los Padres aducidos textualmente por Cirilo en favor de la Theotokos (cfr p. 60)!

<sup>2</sup> Paulino de Nola escribe: "Numquid de passione Mariae, quae nusquam scripta est, hoc prophetasse credendum est? An vero de materno affectu, quo postea in tempore passionis assistens cruci, qua hoc erat fixum quod ipsa pepererat, maternorum viscerum dolore confixa est, et animam illius illa, quae eius secundum carnem filium, ipsa spectante, confoderat, crucis romphea penetrabat . . . non ait carnem, sed animam, in qua pietatis affectio continetur et doloris aculeus quasi gladius operatur . . . ut in Maria quam utique ad crucem Domini, in quo tunc sui tantum corporis filium cogitabat, materna mens dumtaxat ut cum eum vidisset mortuum, humana infirmitate lugeret sepeliendumque colligeret, nihil sibi de ipsius resurrectione praesumens quia subsequatur admirationis fidem in oculis posita passionis poena caecabat" (PL LXI, 415-417).

<sup>3</sup> Agustín le respondía: "Tribulationem igitur gladii nomine significatam esse credibile est, quo materna anima vulnerata est doloris affectu" (PL XXXIII, 644).

c. Si consideramos la muy probable cronología literaria de Cirilo propuesta por J. Lebon y N. Charlier que sitúa el comentario al Evangelio según S. Juan al comienzo de su actividad exegetica,<sup>1</sup> tendríamos el siguiente orden: exégesis de S. Juan 12, 25, hacia el 420; comentario a Zacarías 7, 13, hacia el 423; homilía sobre S. Lucas 2, 21-35, hacia el 429.

En concordancia con dicho orden cronológico, tendríamos un hipotético desarrollo ideológico: exégesis tradicional oriental en S. Juan, una exégesis bivalente y ambigua en Zacarías,<sup>2</sup> una exégesis "édulcorée"—como la llama el mismo Jouassard—en S. Lucas. Influiría en dicho proceso la exégesis occidental? No es imposible. Cartago y Alejandría, aunque separadas por la barrera de la lengua, no eran dos mundos aislados, de manera que la fama de Agustín de hecho franqueó dichos confines y se extendió en Oriente hasta el punto de ser el único Obispo occidental—fuera del Papa—invitado al concilio de Efeso de manera oficial. Influiría el cambio favorable que respecto a la expresión de la piedad mariana experimentó el Obispo de Alejandría con el reventar de la controversia nestoriana? No es improbable si recordamos pequeños detalles como el empleo hasta entonces inusitado en él de la voz *Θεοτόκος* para designar a la Virgen<sup>3</sup> y la sustitución del genérico y un tanto despectivo *ἡ γύνη... τὸ γόναιον* por el preciso *ἡ παρθένος*.<sup>4</sup> Influiría ese lento atenuarse de la ruda exégesis de Orígenes en el paso de las generaciones como efecto de la mayor delineación de la personalidad de la Virgen? Nos parece muy probable si se considera el proceso de maduración del pensamiento de Cirilo durante sus largos treinta años de actividad teológica y exegetica.

Resumiendo brevemente, Cirilo nos presenta en esta homilía una dirección nueva, no bien definida aún. Nueva línea orientada a una comprensión más íntima de la rica personalidad de María. Exégesis

<sup>1</sup> N. CHARLIER, RHE 45 (1950) 57-64. G. M. de Durand en su introducción a los diálogos cristológicos de Cirilo de Alejandría señala la discusión de la cronología de tales obras sin tomar partido (Sources Chrétienues, 97 (1964) p. 13).

<sup>2</sup> En efecto, allí se proponen dos hipótesis: o que la espada sea *τὸ πειρασμὸν*—sin ulterior precisión—; o bien *τὸ πάθος τὸ ἐπενηνεγμένον*, por lo cual como con una espada—*ρομφαία*—[obsérvese el dativo] María *κατεσφάζετο*. El texto crítico de Pusey, concorde con el de Aubert-Migne, no trae las líneas siguientes que se leen en el fragmento de las cadenas.

<sup>3</sup> G. VASSALLI, *op. cit.*, pp. 165-176.

<sup>4</sup> Cfr p. 142.



que sin presentar rastro de las proyecciones soteriológicas de la teología occidental posterior, y sin romper completamente con un pensamiento estructurado en el oriente, pasa en silencio aquellas imperfecciones propias del sexo débil que desvirtúan algo el perfil moral de la Virgen en el pensamiento de los siglos III y IV.

# HOMILIA XV: De incarnatione Dei Verbi

Texto: PG LXXVII, 1089-1096<sup>1</sup>

Incipit: Βαθὺ μὲν καὶ μέγα

## A. Resumen

Deseo de los ángeles y profetas de ver el misterio de Dios, la encarnación de Cristo; gozo de los espíritus celestes por el nacimiento del Redentor, clemencia divina que tomando carne de una virgen, rescata y redime la maldición de la humanidad. El Verbo de Dios, sin perder los atributos de la divinidad, sin dejar de ser Dios, se abaja a la forma de esclavo, asimilándose a nosotros, tomando de la virgen un cuerpo informado de alma racional, haciéndose perfecto hombre con excepción del pecado; por tanto la virgen santa se dice Θεοτόκος. No hay división del Redentor en el Verbo encarnado y el Verbo humanado, no hay mutación de la divinidad en hombre, ni de la humanidad en Dios.

Basta para una formulación ortodoxa decir que María es Θεοτόκος. Añadir ἀνθρωποτόκος no es útil ni necesario, ya que el mediador es uno, que se hizo hombre, Cristo. No que María haya engendrado la divinidad sino al Verbo de Dios unido a la carne, naturaleza humana no solo semejante sino consubstancial con la nuestra, como su naturaleza divina es consubstancial con el Padre; María proporcionándole el cuerpo humano vino a ser madre de Dios.

El vocablo Θεοτόκος es, pues, seguro y ortodoxo. Los herejes, interpretando falsamente las Escrituras, podrán tergiversarlo, haciendo verdaderas en su caso las palabras del apóstol.

<sup>1</sup> La edición de Migne, la única que existe de esta homilía, se ha hecho sobre la edición de A. Mai quien compulsó sobre un códice Vaticano griego la edición primera hecha por Aubert sobre los códices Vatic. 1431 y Vatic. Ottob. 1262 en versión latina. No existe edición crítica. Cfr PG LXXVII, 1089, nota 1.

## B. Observaciones generales

\* El epítrofe de la homilía nos revela muy bien su carácter peculiar *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*. No parece, en efecto, que se trate del panegírico litúrgico de la Navidad: faltan las precisiones circunstanciales clásicas, faltan las ponderaciones oratorias naturales, falta sobre todo el desarrollo temático central. Es cierto que toda la homilía trata de la Encarnación del Verbo, pero el interés está enfocado en otra dirección. Se precisa rigurosamente el dogma cristológico, pero no para ponderarlo e ilustrarlo a los ojos del creyente, sino para demostrar polémicamente con el frío raciocinio que el argumento del rival es insuficiente: "no es ni necesario ni conveniente" llamar a la Virgen *ἀνθρωποτόκος*; basta el título ortodoxo de *Θεοτόκος*.<sup>1</sup> Podemos afirmar, sin temor de equivocarnos, que estamos ante una homilía estrictamente mariana dentro de su formulación cristológica.

Esta breve indicación—que por lo demás resalta de la lectura misma del resumen propuesto—nos servirá para fechar aproximadamente nuestra homilía. Como punto básico observemos el claro interés del orador: demostrar que no es necesario *añadir* el título de *ἀνθρωποτόκος* al de *Θεοτόκος* para hacer ortodoxa la expresión. Subrayamos el añadir, para eliminar la fase previa de la controversia nestoriana. En otro lugar haremos mención del hecho probable de que la oposición entre los dos títulos existía ya en el primer cuarto del siglo v,<sup>2</sup> pero solamente con Nestorio se efectúa su integración. En las cartas del 429 tanto al Papa Celestino,<sup>3</sup> como a Cirilo<sup>4</sup> y a Juan de Antioquía,<sup>5</sup> refiere la oposición existente entre ellas, admite—un tanto a la fuerza—su legitimidad relativa y se muestra entusiasta de su fórmula propia, *Χριστοτόκος*, reasumiendo la posición un tanto más moderada de los sermones IX, X.<sup>6</sup> Solamente después de la conminación de noviembre del 430 y cediendo a las instancias de su amigo Juan de Antioquía, cambia su actitud y en los dos sermones de respuesta del 12 y 13 de diciembre repite una y otra vez su nueva formulación: se puede llamar a la virgen *Θεοτόκος*

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1093 A 3-7.

<sup>2</sup> Cfr Capítulo IV, Parágrafo 1º.

<sup>3</sup> Nestoriana, 181, 17. 18. 21. 27; 182, 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 177, 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*., 185, 4-5; 184, 25 ss.; 185, 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*., 252, 1; 272, 13; 273, 8.

pero a condición de que se añada siempre *ἄνθρωποτόκος*.<sup>1</sup> Es la primera y más relevante ocasión en que aparece dicha expresión<sup>2</sup>; después de ella no se vuelve a encontrar en los escritos nestorianos que poseemos. No puede quedar duda, por consiguiente, que Cirilo se refiere explícitamente a estos dos sermones. Ahora bien, cuándo tuvo conocimiento de ellos? Es difícil decirlo, si tenemos en cuenta la dificultad de los viajes en el invierno.

En qué ocasión se pronunció? La respuesta depende en parte de la fecha en que se celebrara entonces la Navidad en Alejandría. S. Vailhé observa<sup>3</sup> que el testimonio de Cassiano fija la fecha del 6 de enero para la época de su estadía en Egipto, aproximadamente del 385 al 405<sup>4</sup>, opinión que refuta recientemente G. Giamberardini, quien en base a discutibles documentos del s. III-IV afirma que la festividad del nacimiento se celebraba en Egipto el 25 de diciembre,<sup>5</sup> dato que estaría corroborado por el epígrafe de una homilía de Pablo de Emesa predicada en la Navidad del 433.<sup>6</sup> La homilía de Cirilo pudo ser pronunciada en una fecha próxima a la Navidad, si no en el mismo día, en diciembre del 430 o enero del 431.

\* Será oportuno señalar algunas características doctrinales y formales que comprueban claramente la autenticidad de la homilía. En primer lugar la cristología es típicamente ciriliana, centrada en la idea paulina: el Verbo, sin dejar de ser Dios, toma la forma de esclavo, asemejándose en todo a nosotros para rescatarnos, haciéndose carne. Si comparamos este núcleo con otras homilías de Cirilo, resalta el paralelismo aun literario; así por ejemplo, en una de las homilías pronunciadas en Efe-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 301, 17-18; 302,2; 303,1. 7-8. 14-15. 19-20; 309, 4-5; 312, 10-14; 313, 2-3.

<sup>2</sup> Aparece también, pero de manera privada, en la carta al eunuco Escolástico, rico personaje de Constantinopla (cfr HC, p. 376)—Nestoriana, 191,6. 19; 192,6.

<sup>3</sup> S. VAILHÉ, EO 8 (1905) 213.

<sup>4</sup> P. GODET, DThC II, 1824.

<sup>5</sup> G. GIAMBERARDINI, "De primordiis cultus mariani", vol. V, pp. 83-85. Los documentos que aduce nos parecen discutibles: la argumentación a base del papiro de fines del s. III es demasiado conjetural y las dos homilías atanasianas esperan aún un juicio crítico sobre su autenticidad. Más adelante tendremos ocasión de concluir que la segunda de dichas homilías parece pseudo-epigráfica en su forma actual; cfr Parte segunda, Capítulo II, Parágrafo 10°.

<sup>6</sup> PG LXXVII, 1433 A. La fecha del 25 de diciembre consta únicamente por el epígrafe. Conociendo lo equivoco de tales precisiones nos podríamos preguntar: fue la fecha en que realmente se pronunció, o se trata de una concordancia cronológica determinada posteriormente, por ejemplo, por el calendario Oxyrrhino del 535 de que nos habla Giamberardini? Cfr *op. cit.*, pp. 93-94.

so,<sup>1</sup> o en la corta improvisación de respuesta a Pablo de Emesa en la Navidad del 433,<sup>2</sup> o en la homilía Pascual del 426 donde trata el tema de la Encarnación.<sup>3</sup> Es familiar así mismo la fórmula *ἐνανθρωπήσας - σεσαρκωμένος Θεός*.<sup>4</sup>

Característico también de Cirilo el empleo frecuente, casi excesivo, de la Escritura en sus homilías. Así por ejemplo, en el cortísimo trozo del 433, ya señalado, cita 7 veces tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento<sup>5</sup>; las de Efeso presentan un promedio de trece citaciones para las dos columnas que generalmente ocupan; aun en la misma invectiva contra Juan de Antioquía encuentra sitio para dieciseis textos sagrados.<sup>6</sup> Característica también su polémica contra Nestorio tanto en el tono como en la argumentación; las frases: "es costumbre de los herejes adulterar el sentido de las expresiones, lo que no nos debe admirar ya que suelen errar aun en la interpretación de las Sagradas Escrituras . . ."<sup>7</sup> . . . "nosotros debemos emplear palabras de sentido ortodoxo . . .",<sup>8</sup> frases que son como un eco de la campaña epistolar desarrollada por Cirilo en el 430 ante el Papa y la corte imperial.

Creemos poder concluir que no hay en la homilía una sola expresión o idea que pueda suscitar una duda seria sobre su autenticidad.

### C. Pensamiento mariológico

El contenido dogmático mariano es uno y único: explicación de misterio de la maternidad divina. La homilía presenta así la más curiosa estructura: explicación del dogma mariano, a base del cristológico, con el fin aparentemente trivial de justificar un título. Advirtamos que no hay traza alguna de prueba estrictamente tal, de justificación alguna. Los datos dogmáticos se aducen como axiomas.

Desde el comienzo se presenta el marco general: la encarnación redentora del Verbo. Qué quiere decir esto—se pregunta Cirilo—*ὅτι γέ-*

<sup>1</sup> Compárese 988 B 2-5 con 1092 A 7-9; 989 A 6-10 con 1093 A 10-12.

<sup>2</sup> Compárese 989 C 5 con 1089 CD.

<sup>3</sup> Compárese 737 D-740 A con 1092 B; 741 A con 1092 C.

<sup>4</sup> Compárese 988 C 2 con 1092 D 4-5, 1093 A 8.

<sup>5</sup> PG, 989 CD.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1001 A-1005 A.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1093 C.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

γονεν καθ' ἡμᾶς ἐκ τῆς ἁγίας καὶ Θεοτόκου Μαρίας ἐν αἵματι καὶ σαρκί . . . ,<sup>1</sup> donde cabe subrayar las partículas ἐκ y ἐν por dar una idea singularmente precisa, idea que resume seis líneas más abajo al anotar que el Verbo asume la forma de siervo ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας: y en el párrafo siguiente explica el segundo término: πῶς οὖν γέγονε καθ' ἡμᾶς? Y responde: "tomando de la santa virgen un cuerpo animado de alma racional" οὕτω προῆλθε τέλειος ἄνθρωπος ἐκ γυναικός . . . οὐκ ἀποβεβληκώς ὅπερ ἦν αἰεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, Θεός . . . y concluye enfáticamente οὕτω Θεοτόκον φάμεν τὴν ἁγίαν παρθένον.<sup>2</sup>

Trata luego de precisar su pensamiento: no es que María haya engendrado la divinidad, como entendía Nestorio,<sup>3</sup> sino que el "Verbo de Dios ἐνώσας ἑαυτῷ ἐκ τῆς παρθένου κατὰ ἀλήθειαν la carne animada de alma racional"<sup>4</sup>; y por eso concluye concisamente; οὐ γὰρ θεότητα τέτοκε γυμνήν, ἀλλὰ ἐνωθέντα σαρκὰ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον.<sup>5</sup>

Con esta explicación queda clara la función exacta de María en la generación humana del Verbo εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν sí, pero al mismo tiempo hace énfasis en el aspecto divino: καὶ οὕτως ἔσται λοιπὸν ἀληθὲς ὅτι Θεοτόκος γέγονεν ἡ ἁγία παρθένος ἀποτεκοῦσα παράδοξος ἓνα Χριστόν . . . y añade que es consubstancial a nosotros κατὰ τὸν ἀνθρώπινον como es consubstancial con el Padre θεϊκῶς.<sup>6</sup> Por tanto es superfluo e inconveniente el uso de ἀνθρωποτόκος. Conclusión evidente.

### PARAGRAFO 3º: ACACIO DE MELITENE

Aparece por primera vez en la historia hacia el 390, como lector. Obispo de una de las sedes episcopales de la circunscripción eclesiástica de Siria, lo encontramos desempeñando un papel relevante en el Concilio de Efeso.

En la declaración solemne que hace en la primera sesión, confiesa su amistad con Nestorio y da cuenta de los esfuerzos que ha hecho por

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1092 B 1-2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1092 C.

<sup>3</sup> *Nestoriana*, 252, 1-10.

<sup>4</sup> PG, 1092 D.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1093 A 15 s.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 109.

reducirlo a la ortodoxia; habiendo sido vana su diligencia, y estando por medio la integridad de la fe, "c'est le cœur plein d'amertume que je viens témoigner contre un ami."<sup>1</sup> Decidido partidario del concilio ortodoxo, es uno de los ocho Padres que le representará ante la Corte, cuando el Emperador decide en septiembre del 431 avocar a sí la confusa situación.<sup>2</sup>

Su participación en la consagración de Maximiano, el sucesor de Nestorio, le vale la deposición de su sede por parte de Juan de Antioquía.<sup>3</sup> Toma parte en la campaña contra los escritos de Teodoro de Mopsuestia. Por última vez se encuentra su nombre hacia el 438; para el 449 otro Obispo ocupa la sede de Melitene.<sup>4</sup> Bardenhewer señala varias expresiones de sabor monofisita en una carta a Cirilo del 433.<sup>5</sup>

Aunque buen literato,<sup>6</sup> de su obra solo se conservan dos cartas escritas a Cirilo<sup>7</sup> y una homilía predicada en Efeso y conservada en sus actas.<sup>8</sup> De su autenticidad no hay duda alguna.<sup>9</sup>

## ANALISIS DE LA HOMILIA

### Acacii episcopi Melitenes homilia Ephesi habita

— Texto: PG LXXVII, 1468-1472<sup>10</sup>

ACO I, 1, 2, 90-92

— Incipit: 'Ορῶντί μοι ἀγαπητοί

### A. Esquema

*Exordio:* Gozo de poder dirigir la palabra en el Concilio. Esperanza de que la paz vuelva a la Iglesia por los ruegos conjuntos y la destreza

<sup>1</sup> HC, II, p. 301, nota 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>3</sup> I. ORTIZ DE URBINA, EC I, 156.

<sup>4</sup> E. MARIN, DThC I, 290.

<sup>5</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 213.

<sup>6</sup> I. ORTIZ DE URBINA, *loc. cit.*

<sup>7</sup> E. MARIN, *loc. cit.*

<sup>8</sup> ACO I, 1, 2, 90-92.

<sup>9</sup> D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 220.

<sup>10</sup> La edición de Migne se hace sobre las actas del Concilio de Efeso, en Mansi, V, 181 y aduce las notas críticas de dicha edición. E. Schwartz nos proporciona el texto crítico en el lugar citado.

del gubernalle, como se calmó la tempestad en el mar (1468 AB). Exposición de la fe cristológica: en un solo Señor Jesucristo, Unigénito de Dios, Deus Verbum. Dios y hombre, hijo de Dios e Hijo de María, impassible y pasible, habiendo tomado voluntariamente la forma de siervo para poder sufrir, para hacernos conformes y consortes de su gloria (1469 AB).

Exaltación del misterio de la redención, poniendo de relieve especialmente las dos series de atributos, divinos y humanos, en breve exégesis de Is. 9, 6 (1469 C D).

Elogio debido a María por el misterio de la encarnación, pues sería absurdo tributar honor a la Cruz por haber muerto en ella Cristo y no hacerlo con la Θεοτόκος ya que de ella nació Dios no según su existencia misma (= según su divinidad), sino al hacerse hombre (= según su humanidad) (1472 A.)

*Final:* Increpación al hereje (Nestorio) que, como el judío, ha considerado a Cristo como simple hombre. Exhortación a la Iglesia a perseverar en la fe, pues Cristo no fue un simple hombre, sino Dios, por quien sufrió Pablo y derramaron su sangre los mártires (1472 B C).

## B. Observaciones generales

- \* Las alusiones del exordio nos permiten fijar con bastante probabilidad la fecha de la homilía. En primer lugar tenemos la luminosa referencia a Cirilo σοφός κυβερνήτης a quien no arredran los temporales y borrascas, sino que con destreza dirige a los remeros e invoca confiadamente al Señor.<sup>1</sup> Esta indicación nos coloca antes de la prisión del Obispo de Alejandría en el mes de agosto. Un segundo indicio nos permitirá precisar más: el tono de segura esperanza que rezuma de la misma descripción de las penosas circunstancias presentes, nos fuerza a pensar en los primeros días del Concilio cuando el cisma de los orientales no había tomado aquella inflexibilidad y agresividad que será la característica a partir de las sesiones del 16 y 17 de julio<sup>2</sup>—no hay en la homilía alusión directa a Juan de Antioquía y partidarios—. Podríamos pensar en los días transcurridos desde la primera sesión a la llegada de los Orientales, cuando varios de los Padres reunidos habla-

<sup>1</sup> ACO, loc. cit., 90,18.

<sup>2</sup> HC, pp. 326-330.

ron al pueblo para mantener el entusiasmo?<sup>1</sup>. Aunque no es imposible esta hipótesis, nos parece que no corresponde suficientemente al normal sentimiento de júbilo que siguió a la condenación y deposición de Nestorio el 22 de junio. Más probable nos parecería una fecha posterior al arribo de los Orientales, en medio de las primeras reacciones de desconcierto causadas por su actitud cismática. En tal ambiente sueñan lógicas y llenas de sentido sus palabras: *Θαρρεῖν δὲ ὅτι τὰ τῆς ἐπανάστασεως ταχέως φραυσθήσεται κύματα καὶ τῇ γαλήνῃ τῆς τοῦ Κυρίου εἰρήνης πρὸς τὸ οἰκουμενικὸν τῆς ἐκκλησίας ἐπιστρέψει συνέδριον.*<sup>2</sup> Podemos, pues, pensar en los días 28 de junio - 10 de julio, y por consiguiente en una fecha muy cercana a la de la célebre homilía ciriliana.<sup>3</sup>

\* Respecto a la parte formal, dos observaciones: primera, el recurso oratorio a la tempestad calmada por la palabra omnipotente del Señor,<sup>4</sup> como signo de esperanza en las circunstancias actuales: recordemos que algo semejante habíamos encontrado en Proclo<sup>5</sup> y en el mismo Cirilo.<sup>6</sup>

En segundo lugar, la clásica formulación anti-nestoriana de la doble generación del Verbo: *ἄνω μόνος ἐκ μόνου, κάτω μόνος ἐκ μόνης.*<sup>7</sup> Anotemos, finalmente, la exposición de fe cristológica, maravilloso compendio y fórmula ortodoxa en esta intrincada contienda con Nestorio.

### C. Pensamiento mariológico

El trozo mariano es tan corto y conciso que lo transcribiremos por comodidad: "No escatimo a la Virgen Deípara el honor que le otorgó el ministerio de la encarnación. En verdad, carísimos, sería absurdo honorificar en los altares de Cristo la cruz ignominiosa que llevó a Cristo y hacerla resplandecer al frente de la iglesia; y negar el honor a quien recibió a la divinidad para tal beneficio, a la Deípara. En realidad la santa virgen es Deípara, ya que quien nació de ella es Dios, no porque haya tomado de ella el comienzo de su existencia, sino el principio para hacerse hombre."<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>2</sup> ACO 90, 12-13. Migne lee *πέλαγος* en vez de *συνέδριον* (1468 A 9).

<sup>3</sup> Cfr Capítulo IV, Parágrafo 1º.

<sup>4</sup> PG LXXVII, 1468 B.

<sup>5</sup> Cfr pp. 82-83.

<sup>6</sup> Cfr nota 3.

<sup>7</sup> ACO 90,29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 91, 24-30; PG, 1472 A.



Tenemos la maternidad divina afirmada clara y explícitamente. No hay ninguna ambigüedad en afirmar que Dios nació de ella. La explicación ortodoxa del hecho es igualmente precisa: no se trata de engendrar la divinidad, sino de darle el modo de unirse la humanidad. Por esto emplea repetidamente el título origen de la controversia: la virgen es *Θεοτόκος*.

La comparación, oratoriamente vigorosa, es menos precisa desde el punto de vista teológico. Nestorio hubiera suscrito sin dificultad dichas líneas: recordemos su comparación predilecta del templo donde habitó la divinidad, en cuanto que su hijo, Jesús, fue el templo humano asumido por la divinidad.

Antes de terminar, conviene llamar la atención sobre la corrección de la edición crítica en el lugar donde se comparan las dos generaciones del Verbo. En efecto, la edición de Migne, después de la contraposición anotada más arriba, dice: *τὰ αὐτὰ ἀμφοτέρω θεϊκῶς, ἀνθρωπίνως δὲ ἡμέτερα σαρκί... ὁ αὐτὸς ἀπαθὴς θεότητι*<sup>1</sup>; esta lección que cubre con el adverbio *θεϊκῶς* las dos generaciones, podría prestarse a equívocos y hace oscura la frase siguiente. Schwartz lee: *ὁ αὐτὸς τῷ μὲν γεγεννησθαι ἐκ Πατρὸς ὧν θεϊκῶς, ἀνθρωπίνως δὲ τῷ ἡμετέρα σαρκὶ καὶ νηπιότητι τεχθῆναι ὁ αὐτός...*<sup>2</sup>; que marca más exactamente la contraposición.

Debemos anotar que Acacio no hace referencia directa a una cuestión mariológica puramente especulativa, sino conectada vitalmente al culto litúrgico, y que hace posible la semejanza entre la veneración debida a la cruz y aquella que se ha de tributar a la Theotokos.

#### PARAGRAFO 4º: TEODOTO DE ANCIRA

Una de las figuras injustamente olvidadas en el gran mundo oriental del siglo V,<sup>3</sup> aparece Teodoto en el panorama del concilio efesino como antiguo amigo de Nestorio<sup>4</sup> y actualmente como miembro del sínodo orto-

<sup>1</sup> PG, 1470 A 11-12.

<sup>2</sup> ACO I, 1, 2, 90, 29-30.

<sup>3</sup> Ninguno de los manuales modernos de Patrología lo estudia y las grandes enciclopedias y diccionarios lo ignoran, a excepción del DThC, en donde G. Bardy se ha contentado con presentar la traducción francesa del estudio de Bardenhewer.

<sup>4</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 197.

doxo en cuyas deliberaciones toma parte activa<sup>1</sup>, siendo uno de los ocho legados a la corte imperial en el septiembre del 431.<sup>2</sup> Después de una carta dirigida a él por Cirilo de Alejandría en el 438<sup>3</sup> su nombre desaparece de la historia. Muere antes del 446.<sup>4</sup>

El testimonio del diácono Epifanio en el concilio II de Nicea, año 787, demuestra el buen nombre de que gozó en su época y da indicios de una obra literaria anti-herética y homilética fecunda.<sup>5</sup> Recientemente M. Aubineau<sup>6</sup> ha clasificado lo que nos queda de su obra homilética en dos grupos, uno de tres homilías conservadas en las actas del concilio de Efeso,<sup>7</sup> y otro de cuatro en el manuscrito griego 1171 de París, tres de las cuales han sido ya editadas en su texto griego.

El corpus de Migne reproduce el texto griego de las efesinas, el primero del códice parisino y solamente en versión latina las dos homilías siguientes de esta serie.<sup>8</sup> Bardenhewer que no conoció sino esta edición juzgó dudosas estas dos últimas piezas, por no apoyarse en testimonios manuscritos sólidos y por presentar la homilía VI algunas citaciones inusitadas de la literatura clásica.<sup>9</sup> G. Bardy repite literalmente este juicio<sup>10</sup> y con algunas reservas R. Laurentin.<sup>11</sup> M. Jugie efectuó una modesta defensa de la homilía VI,<sup>12</sup> defensa que acepta D. Del Fabbro<sup>13</sup>; y M. Aubineau realizó, a nuestro parecer, una definitiva autenticación de la V.<sup>14</sup> Estu-

<sup>1</sup> Aparece en quinto lugar en el catálogo de los Padres asistentes a la primera sesión, y séptimo en el acta de deposición de Nestorio. Interviene frecuentemente en las discusiones (Cfr ACO, *vol. cit.*, pp. 3 ss.).

<sup>2</sup> HC, p. 360.

<sup>3</sup> M. JUGIE, PO XIX, 289.

<sup>4</sup> G. BARDY, DThC XV, 329.

<sup>5</sup> O. BARDENHEWER, *loc. cit.*

<sup>6</sup> M. AUBINEAU, OCP 26 (1960) 221-223. Debe añadirse una segunda homilía predicada en Efeso probablemente el domingo 5 de julio, conservada en versión etiópica en el Chrestomathia Aethiopica de Dillman, cuya versión alemana ofrece S. Euringer en *Orientalia*, 12 (1943) 131-134. El texto no ofrece ningún elemento mariológico.

<sup>7</sup> ACO I, 1, 2, 73-90.

<sup>8</sup> PG LXXVII, 1350-1432.

<sup>9</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 199.

<sup>10</sup> G. BARDY, *loc. cit.*

<sup>11</sup> R. LAURENTIN, *TABLE*, pp. 166-167.

<sup>12</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, pp. 292-293.

<sup>13</sup> D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 220.

<sup>14</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 246-249.

diaremos, pues, como auténticas las dos primeras efesinas<sup>1</sup>—la tercera es un ataque a Nestorio que no presenta elemento mariológico alguno— y las tres editadas del manuscrito parisino.

**HOMILIA II: Homilia admodum pulchra, lecta in synodo, Cyrillo episcopo praesente, in natalem Salvatoris.**

— Texto: PG LXXVII, 1369-1385<sup>2</sup>

ACO I, 1, 2, 73-80<sup>3</sup>

— Incipit: *Λαμπρὰ τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις*

**A. Esquema**

*Exordio:* Preclara la solemnidad que con ánimo agradecido la asamblea de los presentes acoge: la manifestación de Dios a los hombres, con la que podemos ver y conocer a Dios (1369 BC).

*Cuerpo:*

1. *Divinidad del recién nacido*

- a. Prueba del hecho: divinidad del Niño manifestada por la virginidad de la madre, así como la zarza ardiente manifestaba la presencia de la divinidad. Cómo puede explicar Fotino que el simple hombre que nace pueda conservar la virginidad de la madre? (1369 D-1373 B).
- b. Característica: Misterio, milagro que se ha de creer por la fe, dejando al artífice la explicación del cómo; a la manera que en las medicinas y en el arte se admira la obra y se ignora el cómo. Análisis de

<sup>1</sup> Advertimos encarecidamente al lector tenga en cuenta el orden que vamos a seguir en el análisis de estas dos homilias: *primero* la homilia segunda de la edición de Migne; *después* la primera de esa misma edición. Fuertes razones de crítica interna nos han decidido a invertir el orden de estudio, a conciencia de que se puede prestar a equívocos. En nuestras referencias—dentro del estudio—citaremos *siempre* el número de orden de la pieza estudiada, independiente de la nomenclatura de las ediciones. Coincidimos así con el orden de las homilias en la edición crítica de Schwartz.

<sup>2</sup> La edición en Migne se toma de Combefis, quien la toma de las Actas del Concilio de Efeso según la edición de Ven-Labb. Cfr PG LXXVII, 1312, nota h. La edición crítica se encuentra en E. Schwartz, ACO.

<sup>3</sup> El título o epígrafe es *Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας εἰς τὴν γένναν τοῦ σωτῆρος ἀναγνωσθεῖσα ἐν τῇ συνόδῳ ἐπὶ τοῦ ἐπισκόπου Κυρίλλου.*

la naturaleza del milagro en la restitución de la vista al ciego de nacimiento con el lodo del camino (1373 B-1376 A).

- c. Explicación: con el ejemplo del verbo mental comprendemos su impasibilidad; del nombre de Hijo deducimos su consubstancialidad con el Padre; por el apelativo "Esplendor del Padre" comprobamos su eternidad. El Verbo de Dios, incorpóreo y existente ab aeterno se hace visible tomando la naturaleza humana de la virgen, dando así lugar a una verdadera doble generación (1376 A-1380 A).

2. *Justificación de la Encarnación*

- Anticipa la dificultad "non decet," ponderando la bondad y nobleza de la naturaleza humana dotada de razón y libre arbitrio, a la que había formado desde el principio *εἰκόνα τῆς ἰδίας θεοτήτος* y a la que quiso rescatar después de su caída; más aún, en la que habitaba real, si bien no plenamente, al morar en cada fiel bien dispuesto (1380 B-1381 C).
- Sentido de la festividad: Dios al hacerse hombre tomó lo humano para otorgar lo divino, aceptó la pasión para darnos la impasibilidad, la muerte para merecernos la inmortalidad; en una palabra, para darnos la salvación. Doctrina ésta que declara con el mismo ejemplo del verbo mental, particularizándolo en la destrucción de un decreto real (1381 C-1384 D).

*Final:* Alocución a los fieles para que recuerden y aprovechen las enseñanzas dadas. Doxología cristológica (1385 A).

**B. Observaciones generales**

- \* Un primer aspecto merece singular atención: su cristología, y en ella un hecho central: la divinidad del recién nacido, negada por Fotino. Con todo, el nacimiento de un Dios ha sido el escándalo que ha llevado a dicha negación; por eso su justificación es el punto clave del problema y a ella viene por medio de un raciocinio claro y preciso. Parte de un hecho fundamental: se trata de la explicación de un misterio; por consiguiente se excluye una estricta demostración; se pretende únicamente alguna comprensión.<sup>1</sup> Para ello nada más oportuno que la analogía con el verbo mental que da alguna luz para comprender cómo el Invi-

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1373 BCD; ACO, *loc. cit.*, 75-76 [n.4].

sible se ha hecho visible sin perder nada de su impasibilidad.<sup>1</sup> Con la ayuda de esta imagen sensible, puede afirmar enfáticamente la existencia de atributos al parecer contradictorios en el Verbo hecho hombre<sup>2</sup> y explicar en alguna forma la realidad de la doble generación del Verbo.<sup>3</sup>

Si se objeta que es indigno de un Dios el hacerse hombre, responde que nada que pueda conducir a la salvación es indigno de Dios<sup>4</sup>; y luego, más ampliamente, hace un bello elogio de la naturaleza humana tal como salió de las manos de Dios.<sup>5</sup> La encarnación está vinculada necesariamente con la Pasión y por eso concluye su exposición con una justificación y explicación de los sufrimientos y padecimientos del hombre Dios.<sup>6</sup>

Cabe, finalmente, anotar que para Teodoto la Encarnación y el Nacimiento de Cristo son esencialmente la manifestación de Dios a los hombres.<sup>7</sup>

- \* La parte formal de la homilía presenta características sumamente marcadas e importantes. Ante todo, la perfecta estructura ideológica que permite seguir una línea de pensamiento clara y definida dentro de las usuales repeticiones de la oratoria griega de este siglo; es un pensamiento estructurado filosóficamente, como lo demuestra, entre otras, la analogía del Verbo mental<sup>8</sup>; conocedor de los sutiles perfiles determinados a lo largo de la controversia arriana, conocimiento que le hace rechazar escandalizado la fórmula de *προσφορικὸν τὸν Θεὸν Λόγον*.<sup>9</sup>

Pero esta severidad filosófica le impone la obligación de explicarse, de hacerse entender por el auditorio ordinario, esfuerzo que le lleva insensiblemente a digresiones y repeticiones<sup>10</sup> que el mismo orador comprende han de ser gravosas a sus oyentes<sup>11</sup> y que pone continuamente en sus labios comparaciones que ilustren su pensamiento; así

<sup>1</sup> PG 1376 B; ACO, 76-77.

<sup>2</sup> PG 1377 B; ACO, *ibidem*.

<sup>3</sup> PG 1377 D; ACO, *ibidem*.

<sup>4</sup> PG 1372 B 12 ss.; ACO, 75,1 ss.

<sup>5</sup> PG 1380 A-1381 B; ACO, 78.

<sup>6</sup> PG 1381 C-1384 A; ACO, 79, n. 12.

<sup>7</sup> PG 1369 B 12; C 7 ss.; ACO, 73-74; 75.

<sup>8</sup> Cfr esquema general. Además, PG 1376-1377; ACO 76-77.

<sup>9</sup> PG 1376 B 6; ACO 76, 25-26; PG 1384 D 1; ACO 80,16.

<sup>10</sup> PG 1369 C + 1373 A; 1373 B + 1376 A; 1376 B + 1377 AB.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1385 A 2 ss.; ACO 80.

la zarza ardiendo da una imagen viva de la maternidad divina de María,<sup>1</sup> las triviales observaciones diarias en el campo de la medicina o en la construcción de las viviendas, la dan pie para exhortar a creer en los misterios y obviar las excesivas curiosidades en su comprensión<sup>2</sup>; el verbo mental y el verbo escrito, de los que ya hemos hablado;<sup>3</sup> el decreto real cuya destrucción implica no solamente algo trivial sino una verdadera injuria a la persona del rey.<sup>4</sup>

El orador reconoce en el antiguo Testamento un tipo figurativo del Nuevo,<sup>5</sup> y con todo hace moderado uso de la Sagrada Escritura en el cuerpo del sermón<sup>6</sup>; se refiere al testimonio del Patriarca Job con la curiosa expresión *κατὰ τὸν θεῖον Ἰωβ*<sup>7</sup>; y no está en la ignorancia de las costumbres romanas de su tiempo, conocimiento que le permite denominar el decreto real con su término propio, *ἡ σάκρα*<sup>8</sup>; concluamos anotando la fórmula cristológica final<sup>9</sup> que sustituye a la más generalmente usada, la trinitaria.

\* En qué circunstancias fue redactada la homilía? El encabezamiento mismo según las Actas del Concilio de Efeso,<sup>10</sup> nos dicen claramente que dicha homilía fue compuesta *εἰς τὴν γέννησιν [γένναν]*<sup>11</sup> y que fue leída posteriormente en el Sínodo en presencia de Cirilo, lo cual nos coloca antes del 431. La citación explícita de Fotino como adversario al cual se dirige la prueba de la divinidad del recién nacido<sup>12</sup>, nos induciría a considerarla como anterior a la controversia nestoriana; sin embargo hay elementos que sugieren otra perspectiva: ante todo, los puntos doctrinales debatidos y las dificultades explicadas, parecen corresponder más exactamente al ambiente de la controversia nestoriana: doble generación del Verbo, impassibilidad del Dios hecho hombre, exis-

<sup>1</sup> PG 1372 AB.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1373 C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1376 B; 1377 AB.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1384 BC.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1372 A.

<sup>6</sup> Considérese que en las nueve columnas que ocupa la homilía se encuentran únicamente nueve citas de la Escritura; compárese por ejemplo con el uso que de ella hacen Proclo o Cirilo.

<sup>7</sup> PG 1380 B 9; ACO, 78,16.

<sup>8</sup> PG 1384 B 5; ACO, 80, 4. 21.

<sup>9</sup> PG 1385 A.

<sup>10</sup> Cfr p. 58, nota 3.

<sup>11</sup> PG 1372 C 10; 1377 A 4; 1381 C 11-12.

<sup>12</sup> PG 1372 D; ACO, 75,9.

tencia de atributos contradictorios, defensa del hecho mismo de la Encarnación, posibilidad del sufrimiento y su sentido en el Hombre Dios. Si recordamos, por otra parte, que Teodoto era inicialmente amigo personal de Nestorio, encontramos natural el que no se le mencione explícitamente y en vez se tome como figura central a Fotino, cuya herejía combatía acérrimamente por ese tiempo el mismo Nestorio.<sup>1</sup> Creemos, pues, probable que dicha homilía fuera compuesta entre el 429 y el 430.

### C. Pensamiento mariológico

- \* Dentro del marco de la homilía, eminentemente cristológico, aparece la delicada figura de la madre. No es algo insólito, no es un símbolo o un recurso oratorio; es una realidad evidente. Conmemorando la manifestación de Dios a los hombres dice: *ᾧφθῃ τοίνυν Θεὸς σήμερον διὰ τῆς παρθένου... καὶ ἡ παρθένος μῆτρη ἐγένετο.*<sup>2</sup> Sencilla afirmación que supone una paradójica e inaceptable consecuencia: luego el Verbo nace dos veces! Teodoto lo admite claramente y explica cómo el Verbo de Dios que existe naturalmente antes de todos los siglos, se asocia la naturaleza humana y nace de la Virgen, concluyendo: "del Padre nació en cuanto a la naturaleza divina, de la Virgen según la dispensación; entonces como Dios, ahora como hombre."<sup>3</sup> Observemos que el orador pone en el mismo nivel el nacimiento en cuanto Dios y en cuanto hombre *γενένηται-γενᾶται*; si se debe hablar de una verdadera paternidad divina, se debe hablar igualmente de una verdadera maternidad humana; el sujeto es uno y el mismo en dos momentos diversos *ἐκεῖνο - τοῦτο*.

Inmediatamente trata de ilustrar el misterio con la analogía del verbo mental que le lleva a la preciosa afirmación *ἐκεῖ νόει παρθένον διὰ τοῦ σώματος τὸν Λόγον ὀδίνουσαν...*<sup>4</sup> no ciertamente en el sentido de que en su parto diera inicio a la divinidad, *μὴ γένοιτο* exclama el orador. Concluye sencillamente: *διὰ τοῦτο καὶ γέννησαν ᾧκειώσατο Θεὸς Λόγος · καὶ μητέρα ἡσπάσατο τὴν παρθένον καὶ διὰ μητρὸς ἦλθε...*<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nestoriana, pp. 303-306.

<sup>2</sup> PG 1372 C 10; ACO, 75,6-7.

<sup>3</sup> PG 1377 BC; ACO, 77, n.7.

<sup>4</sup> PG 1377 D 7-8; ACO, 77,36-37.

<sup>5</sup> PG 1380 A 1-3; ACO, 78,3-4.

\* La Virgen es, pues, verdaderamente madre del recién nacido, es madre del Verbo de Dios. Pero unida indisolublemente a esta prerrogativa se encuentra otra no menos maravillosa, la virginidad! Es madre y es virgen al mismo tiempo *ἔμεινε παρθένος καὶ μήτηρ ἐγένετο* . . .<sup>1</sup> Paradoja que evoca en la imaginación del orador el tipo bíblico de la zarza que ardía y no se consumía, vehículo de la divinidad en la epifanía mosaica.<sup>2</sup> Paradoja misteriosa que es sello auténtico de la divinidad en la epifanía testamentaria.<sup>3</sup> Paradoja, en fin, sublime que es prueba contundente de la divinidad de su fruto contra la negación de Fotino y pone en sus labios la pregunta: "cómo es posible que la naturaleza simplemente humana, producto del seno virginal, conserve incorrupta esa misma virginidad? La madre de ningún hombre ha permanecido virgen—continúa el orador—. . . si hubiese nacido normalmente (*καθ' ἡμᾶς*), hubiese sido un simple hombre; pero si conservó intacta la virginidad de la madre, es signo evidente para todo entendimiento recto, de que el recién nacido es Dios."<sup>4</sup>

Para Teodoto, pues, la maternidad virginal es una verdad tan clara y definitiva, que la emplea como argumento principal en la prueba de la divinidad de Cristo. Y con todo leemos aquella frase *καὶ διὰ μήτρας ἦλθε κοσμουμένης τῇ παρθενίᾳ*.<sup>5</sup> Parece claro que el pensamiento de Teodoto es similar al de Proclo en este punto. El parto mismo es normal *διὰ μήτρας ἦλθε* lo que no resta nada, antes consagra, la maternidad virginal.

Una última pregunta se nos ofrece: qué idea se forma Teodoto de la santidad de María? Dos breves alusiones responden discretamente: *ὁ Θεὸς Λόγος* . . . *διὰ μήτρας ἦλθε κοσμουμένης τῇ παρθενίᾳ*; y en una forma más explícita compara la zarza bíblica con *μήτρα παρθενικὴ καθαρὰ τῶν ἁμαρτίας παθῶν* . . .<sup>6</sup> Como se ve, únicamente el aspecto de la perfecta virginidad entra en el campo de visión de la presente homilía.

<sup>1</sup> Cfr p. 162, nota 2.

<sup>2</sup> PG 1372 AB.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1372 A.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1372 D.

<sup>5</sup> PG 1380 A 3-4; ACO, 78,3-4.

<sup>6</sup> PG 1372 A 13-14; ACO, 74, 25-26.



**HOMILIA I: Habita in die nativitatis salvatoris nostri Iesu Christi, quae et ipsa lecta est in eadem synodo.**

— Texto: PG LXXVII, 1349-1369<sup>1</sup>

ACO I, 1, 2, 80-90

— Incipit: *Λαμπρὰ καὶ παράδοξος τῆς παρούσης ἑορτῆς ἡ ὑπόθεσις.*

#### A. Esquema

*Exordio:* El argumento de la presente festividad es preclaro por traer la salvación a la humanidad y admirable por lo excepcional: el parto de una madre virgen, prueba de la divinidad del recién nacido. Elogio de María, virgen y madre, causa de salvación (1349 A-C).

*Cuerpo:* Consideraciones sobre el nacimiento del Verbo.

- a. Formulación doctrinal: el Verbo, coeterno con el Padre, por el parto milagroso que conserva la virginidad de la madre, comienza a ser hombre perfecto sin mutación alguna de la substancia divina. Milagro anunciado en las Escrituras, de un Dios que sin dejar de serlo toma la forma de esclavo (1349 C-1352 C).
- b. Ponderación del milagro encerrado en el nacimiento: necesidad de los gentiles que rechazan el doble milagro de la concepción y parto virginal, y de que Dios se hace hombre sin mutación alguna y es crucificado siendo la sabiduría y el poder divinos. Su rechazo significa el negar la redención del mundo que solo puede obtenerse por los sufrimientos de un Dios, sufrimientos que en nada menoscaban su divinidad. Estos milagros se han de aceptar en fe sencilla y no por raciocinios lógicos, como lo recibieron en fe los magos de acuerdo con el significado de sus dones, testificando así la unidad de la divinidad y humanidad, unidad que excluye aun la consideración mental de dos naturalezas separadas. Milagro inexplicable como inexplicables fueron ciertos milagros del Antiguo Testamento, como el Nilo convertido en sangre, las tinieblas de Egipto, las llamas inofensivas del horno de Babilonia, milagros realizados por Dios en beneficio de particulares; cuánto más verosímiles

<sup>1</sup> Migne toma el texto de la edición de Combefis, quien se basa en las Actas del Concilio de Efeso, cfr p. 158, nota 2. El texto crítico en la edición de las Actas del Concilio realizada por E. Schwartz.

los presentes milagros que conciernen a la salvación de la humanidad! (1352 C-1357 D).

c. Carácter salvífico del nacimiento: Esta obra de salvación la quiso realizar por sí mismo, no por acción de los profetas ni de los ángeles, dada la perversión de la naturaleza humana que debía ser redimida. Por eso vino El mismo, no en la majestad de Dios terrible, como lo hizo antiguamente en su manifestación a los judíos, sino en la sencillez del siervo, en la abyección de la pobreza, con el deseo de ser alimento de las almas, a fin de que se comprendiese que solamente la divinidad era la causa de transformación del mundo. Todo esto no lo pueden explicar quienes separan al Verbo del hombre, dividiendo lo unido—aunque sea solo mentalmente—. No obraron así los magos ante el pesebre, ni los ángeles en su anuncio a los pastores (1360 A-1365 B).

d. Carácter eucarístico de la solemnidad: el nacimiento era figura de la mesa eucarística, la virgen lo era de los coros de vírgenes, la hospedería de Belén representaba los templos, los pañales la pureza de conciencia con que los presentes se acercan a celebrar en este día la solemnidad litúrgica. Todos estos tesoros de salvación aportados por el nacimiento, ennoblecen y justifican los sufrimientos y humillaciones que los hicieron posibles, y el mismo seno materno, obra de la santidad de Dios, digna habitación de la divinidad (1365 B-1368 B).

*Final:* Fórmula de fe ortodoxa, subrayando la estricta unidad de Cristo y cómo este misterio excede la razón humana. Exhortación final (1368 B-1369 A).

## **B. Consideraciones generales**

\* La simple lectura del esquema ofrece una notable analogía con los temas y desarrollo de la precedente homilía de Teodoto. Aparecen en ella los mismos rasgos fundamentales: divinidad del recién nacido comprobada por el parto virginal, carácter inexplicable del misterio, inmutabilidad del Verbo al hacerse hombre, justificación de la encarnación, explicación de los sufrimientos de Cristo, empleo de la analogía del Verbo mental, exclusión del Verbum prolatitium.<sup>1</sup>

Sin embargo, la presente homilía ofrece algunas peculiaridades dignas de mención en su formulación cristológica: la unión de las dos

<sup>1</sup> PG 1349 C; 1352 A; 1352 D; 1357 A-D; 1349 D; 1368 B; 1353 BCD; 1349 CD; 1349 C.

naturalezas en Cristo, unidad que excluye en el sentir de Teodoto aun la consideración mental de dos naturalezas separadas, es un tema que recurre repetidamente a lo largo de la homilía,<sup>1</sup> y que parece ser como el aspecto concreto, la circunstancia determinada que preocupa al orador.<sup>2</sup> Especial énfasis merece así mismo el aspecto salvífico de la encarnación y nacimiento, apenas insinuado en la homilía precedente.<sup>3</sup>

Dos detalles llaman nuestra atención: el primero es la inclusión del recuerdo y de la escena de los magos y sus dones dentro de la solemnidad litúrgica del nacimiento.<sup>4</sup> El segundo, muy interesante, la consideración del recién nacido como alimento de las almas,<sup>5</sup> consideración sugerida sin duda por su presencia en un pesebre para alimento de animales y que podría muy bien estar coordinada con la adaptación litúrgica de la cuarta parte, en donde la Mesa Eucarística es el término hacia el cual miran los detalles del nacimiento.<sup>6</sup>

Finalmente, mencionemos de paso, la bella ponderación de la pobreza del nacimiento,<sup>7</sup> que hace resaltar providencialmente el carácter divino de la obra de Cristo.

Por lo que respecta al estilo, señalemos rápidamente las principales características que corresponden muy de cerca a las analizadas en la homilía precedente: la exégesis bíblica, moderada en su uso—si se exceptúa el corto párrafo de la primera parte<sup>8</sup> donde Teodoto trata de mostrar cómo las Escrituras habían predicho el milagro del nacimiento de un Dios—y rigurosa en su interpretación literaria,<sup>9</sup> lo cual le hace avanzar cautamente como opiniones personales la interpretación del don de la mirra en la escena de los magos<sup>10</sup> y la aplicación del

<sup>1</sup> PG 1356 CD; 1361 C; 1364 B; 1368 CD.

<sup>2</sup> Es de notar cómo este aspecto reaparece en la homilía tercera efesina después de la deposición de Nestorio (PG, 1388 D-1389 A).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1361 C-1364 D.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1356 BC; 1364 C; 1365 C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1361 AB. Recuérdese la misma idea en Hesiquio; cfr pp. 46 y 49.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1365 B. Advuértase la citación de Is. 1, 3 en este contexto que nos recuerda la segunda homilía de Hesiquio; argüirá esta peculiar relación temática una dependencia entre las dos homilías? Por otra parte la conexión de la escena del nacimiento con la celebración eucarística tiene notables puntos de contacto con el desarrollo de la homilía del Crisóstomo sobre el beato Philogonio (PG XLVIII, 753), homilía que inspira igualmente el exordio de la pieza siguiente.

<sup>7</sup> PG 1360 B-1364 A.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1352 B.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1361 B; 1364 CD.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1356 B 11.

texto de Isaías 1, 3 al cuadro del pesebre.<sup>1</sup> Con todo, ve el doble carácter real y típico que encierran los milagros del Antiguo Testamento<sup>2</sup> que le permite explayarse en consideraciones personales de tipo místico.<sup>3</sup> Como detalle curioso en este punto, advirtamos cómo aplica el texto de I Cor. 1, 23 al misterio del nacimiento, sin sacarlo empero de su contexto literario.<sup>4</sup>

Raciocinio igualmente claro que se traduce en un esquema ideológico ordenado y progresivo; idéntico pensamiento filosófico que debe excusar él mismo—*φιλοσοφείτω ὁ βουλόμενος*—<sup>5</sup>y que le lleva a las mismas repeticiones y amplificaciones explicatorias,<sup>6</sup> a las solitas comparaciones.<sup>7</sup>

Dos pequeños detalles corresponden al espíritu clásico-romano del orador: el sujeto necesario de los apóstrofes oratorios no es ya el judío, sino el gentil<sup>8</sup>; Roma, la ciudad imperial, la gloria de su ambiente, son—para Teodoto—el natural término de contraposición al nacimiento de Cristo en el pobre pesebre de Belén!<sup>9</sup>

\* En qué circunstancias fue predicada la homilía? Según el testimonio mismo de las Actas del Concilio de Efeso,<sup>10</sup> su lectura allí fue solamente ocasional; su composición está íntimamente ligada a la solemnidad litúrgica de la Navidad.

Qué año? La presente homilía ofrece un claro avance ideológico y temático sobre la homilía precedente; en ella se respira en pleno el ambiente de la controversia nestoriana y justamente en su etapa posterior, cuando Nestorio proclamaba abiertamente la unidad de Cristo, pero insistía sutilmente en la separación mental de las dos naturalezas con sus series de atributos propios<sup>11</sup>; etapa en la cual Teodoto abandona las líneas del pensamiento antioqueno, sin romper empero los la-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1361 B.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1357 ABC.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1366 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1352 C-1353 B.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1361 B 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1364 A 5-6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1349 B; 1349 D; 1361 AB.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1352 D; 1353 B.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1360 CD.

<sup>10</sup> ACO *loc. cit.*, 80.

<sup>11</sup> Nestoriana, apéndice C, p. 397: Christus ist also ein . . . ist vielmehr doppelt.

zos de la antigua amistad con Nestorio, a quien se refiere en la homilía con términos mesurados y siempre velados.<sup>1</sup>

La argumentación basada en el pensamiento paulino aducido preferentemente por Nestorio y ausente por completo en la homilía precedente, el peculiar final—clara profesión de fe ortodoxa—, y los puntos de contacto con la homilía pronunciada en Efeso contra Nestorio,<sup>2</sup> corroboran esta apreciación.

Al tratar de la cuarta homilía de Proclo llegamos a la conclusión de que Proclo utiliza el exordio de esta homilía de Teodoto para comenzar el panegírico en la festividad mariana anual.<sup>3</sup> Por qué escogió este exordio y no el de la homilía precedente que venía en primer lugar en las Actas del Concilio?<sup>4</sup>

La comparación de estos dos exordios proporciona un dato: mientras el primero es acentuadamente cristológico, el segundo relleva más la persona de María<sup>5</sup>; lógicamente más adaptado a la festividad mariana y al pensamiento procliano. A nuestro propósito, el carácter mariano del presente exordio (excluida una predicación en la festividad mariana primitiva<sup>6</sup>) insinúa una predicación navideña en pleno ambiente de la controversia nestoriana y coincide con los datos que venimos estudiando.

Por todas estas razones nos parece muy probable situar esta homilía de Teodoto en la Navidad del 430 y por consiguiente precisar la anterior en la Navidad del 428/429.

<sup>1</sup> PG 1356 CD; 1361 C; 1364 BC; 1368 CD.

<sup>2</sup> No es improbable que el final haya sido adaptado por Teodoto mismo en el momento de la declamación en Efeso; podrá esta hipótesis explicar algunas de las repeticiones que hemos señalado? Por otra parte nuestra homilía ofrece numerosos puntos de contacto con la pronunciada en Efeso contra Nestorio: Cristo uno en la expresión, doble en la realidad (PG, 1388 D); el Verbo viene a ser lo que no era, permaneciendo lo que era (*ib.*, 1388 A); el modo como viene Dios en mansedumbre y humildad en contraposición a las teofanías vetero-testamentarias (*ib.*, 1388 BC); los sufrimientos de un Dios necesarios para nuestra salvación (*ib.*, 1385 D).

<sup>3</sup> Cfr pp. 105-106.

<sup>4</sup> Así lo indica la edición crítica de Schwartz y lo confirma el epígrafe mismo de la homilía I en la edición de Migne.

<sup>5</sup> Cfr pp. 103-104 y 79-80.

<sup>6</sup> La aproximación de los exordios sugeriría, en un primer momento, que Teodoto predica también su homilía en la misma festividad mariana primitiva en que lo hará años más tarde Proclo. Sin embargo, tanto el tema de la misma homilía, como su precisión en las mismas Actas del Concilio excluyen esta posibilidad. Por lo demás, dentro del ambiente que se vivía en ese momento en el Concilio, no se hubiera dejado pasar desapercibida esta circunstancia mariana en caso de haber sido real.

### C. Pensamiento mariológico

Como en la homilía anterior, encontramos en la presente—a pesar del exordio—la misma orientación cristológica; más aún, diríamos que es casi exclusivamente cristológica dadas las peculiares circunstancias de la controversia nestoriana en su último período,<sup>1</sup> de manera que la atención prestada a María es únicamente marginal y reducida a las primeras columnas de la homilía. Pero precisamente por eso, el testimonio ofrece un singular carácter de tradición auténtica y segura.

\* En el pensamiento de Teodoto dos características delinean netamente la figura de María: madre y virgen. Lo admirable de la solemnidad reside en el doble misterio de Cristo y de María, misterio indisoluble, misterio del poder divino. El gentil, dice el orador, oye de la concepción virginal y se ríe, le informan del parto virginal y lo toma por necedad; así mismo cuando oye que Dios se hizo hombre sin perder su inmutabilidad, juzga que es imposible.<sup>2</sup>

Y con todo, la posición del gentil es racional! “La naturaleza —dice Teodoto—, no conoce una virgen después del parto; la gracia empero, nos muestra la madre y conserva a la virgen, hace a la madre sin perjudicar su virginidad.”<sup>3</sup> María es, pues, virgen en la concepción, por lo cual viene a sus labios la clásica formulación ὡ γῆς ἀσπόρου κάρπον βλαστησάσης σωτήριον y la hermosa contraposición con la tierra virgen del paraíso a la que aventaja con creces<sup>4</sup>; María es, así mismo, virgen en el parto, con lo cual se comprueba abundantemente la divinidad del recién nacido: “quien da a luz una simple naturaleza humana (σάρξ), deja de ser virgen; pero puesto que nace en la carne el Verbo de Dios, custodia la virginidad,”<sup>5</sup> maravillosa situación que ilustra con la producción del verbo mental en nosotros.<sup>6</sup>

Esta afirmación contradice la conclusión que habíamos propuesto en páginas anteriores<sup>7</sup> sobre la virginidad en el parto? Creemos que no *necesariamente*: dentro de un pensamiento corriente a partir

<sup>1</sup> Cfr p. 84.

<sup>2</sup> PG 1352 D-1353 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1349 A 4-7; ACO, 80, 34 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1349 A 12; ACO, 81, 2 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1349 C 3-5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1349 D.

<sup>7</sup> Cfr p. 162.

de Orígenes y del que Proclo es un testigo excepcional,<sup>1</sup> podría pensarse en un nacimiento normal que conservase milagrosamente intacta la señal física de la virginidad en la mujer.

Milagro estupendo, comparable al milagro de la Encarnación misma del Verbo y a él indisolublemente unido, que supone no solamente la virginidad de que hemos hablado, sino la verdadera maternidad en su sentido más estricto y cuya explicación cuida de proponer para evitar los equívocos: "no que haya comenzado a ser Verbo en el parto, no; sino que en él comenzó a ser hombre."<sup>2</sup>

Dos palabras complementarias: la razón de la excelencia de María sobre el paraíso creado por Dios, radica precisamente en el hecho de que la Virgen dió como fruto al ramo de Jesé, al Salvador, al mismo Dios en cuanto a la carne!<sup>3</sup> La razón por la cual ninguna ignominia recibe Dios al encarnarse y nacer del seno de una mujer, es el hecho que el mismo Dios ha creado el cuerpo humano, que es santo y noble como toda obra de las manos divinas y solamente es contaminado por las pasiones humanas<sup>4</sup>; evidentemente está implícita en esta formulación la afirmación de que María estuvo exenta de toda pasión que pudiera empañar la virginidad de su cuerpo; concluir que en el pensamiento del orador se excluya también la concupiscencia o el pecado original, sería, a nuestro parecer, hacerle hablar con categorías teológicas de tiempos posteriores.

#### **HOMILIA V: In Domini nostri Iesu Christi diem natalem**

— Versión latina: PG LXXVII, 1411-1418<sup>5</sup>

— Texto griego: OCP 26 (1960) 224-232

— Incipit: Πάσης εορτής μήτηρ

#### **A. Esquema**

*Exordio:* La presente festividad, manifestación del Dios invisible a los hombres, es la base de las demás festividades litúrgicas y la más antigua de ellas (PG 1411 C - 1413 A; Aub I, 3-30).

<sup>1</sup> Cfr pp. 91, 99, 108, 120.

<sup>2</sup> PG LXXVII, 1349 C 8-12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1349 B 9 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1368 AB. Téngase en cuenta esta idea tan opuesta a cierto maniqueísmo que se infiltraba entonces en la Iglesia.

<sup>5</sup> Durante mucho tiempo no se tuvo de este texto más que la versión latina de Com-

Cuerpo:

1. Explicación teológica: De la comparación con el abrir de los sepulcros en la resurrección, prenda de la resurrección común, argumenta a la singularidad del nacimiento sin abrir la vulva materna, propio y exclusivo de Cristo. La existencia de una madre virgen, es la demostración de la existencia del Dios y hombre al mismo tiempo, garantía del milagro de la encarnación, milagro que se ha de creer por la fe y no inquirir con la razón humana (PG 1413 A-1414 A; Aub I, 30-II, 11).
2. Explicación exegética:
  - a. Mt. 1, 18: generación temporal del que era ab aeterno, de una virgen desposada para evitar toda sospecha contra su virginidad, ya que José era el custodio justo y fiel, cuyas dudas sirvieron de testigo a la virginidad de la madre y a la divinidad del Niño. Virginidad que es argumento claro para los entendimientos rectos; virginidad en una desposada para engañar al demonio, quien conociendo por el oráculo de Isaías que el Salvador nacería de una virgen, acechaba y destruía toda virginidad tanto entre los judíos como entre los gentiles. Generación humana del Verbo que es obra de toda la Trinidad, como lo fue la formación del primer Adán, en la cual el nuevo Adán es formado en el seno de una virgen sin concurso de varón, así como el primer Adán—cuya culpa venía a reparar—había sido formado de la tierra virgen (PG 1414 A-1416 A; Aub III, 1-VI, 13).
  - b. Mt. 1, 19: Creencia explicable de José en la culpabilidad de María, ya que era un misterio que excede el raciocinio humano. Explicación del ángel. Actitud reverente y obsequiosa de José, entendiendo las profecías mesiánicas (PG 1416 A-D; Aub VII, 1-26).
  - c. Is. 7, 10-14: petición de una señal milagrosa del poder absoluto de Dios; actitud llena de fe de Acaz; increpación de Isaías a la casa de David y a su incredulidad; anuncio del signo mesiánico reconocido por los gentiles para su salvación, repudiado por los judíos—pervirtiendo el sentido de las escrituras—para su perdición; nacimiento virginal de una mujer, ampliando según Gal. 4, 4 las bendicio-

befis, reproducida en PG, sobre un ms. gr. de la Biblioteca Nacional de Paris. Debido a la inconsistencia del argumento de crítica externa, O. Bardenhewer dudó de su autenticidad ("liegen beide nur lateinisch vor. Sie lassen sich auch nicht durch alte Zeugnisse belegen," *op. cit.*, IV, p. 199). Por el contrario M. Jugie la acepta sin comentarios (*op. cit.*, p. 290). M. Aubineau nos presenta el texto griego de la misma y hace una sólida defensa de su autenticidad (OCP, *vol. cit.*, pp. 246-249).



nes del nacimiento a todo el sexo femenino y por él a todo el género humano en forma paralela al drama de la perdición (PG 1416 D-1418 D; Aub VIII, 1 - IX, 15).

*Final:* Implora la gracia de Cristo. Doxología trinitaria (PG 1418 D; Aub IX, 15-17).

## B. Observaciones generales

La presente homilía nos ofrece una serie de características encontradas ya en las dos homilías efesinas sobre el nacimiento, que corroboran plenamente la autenticidad del texto editado por Aubineau y de la traducción latina publicada en Migne. En primer lugar el tipo de argumentación clara y precisa que permite seguir fácilmente al orador. Su cristología está ciertamente emparentada con aquella: significado de la encarnación como una manifestación de Dios a los hombres,<sup>1</sup> misterio inefable que se ha de aceptar por la fe y no por razones humanas,<sup>2</sup> milagro atestiguado por el maravilloso parto virginal, exclusivo de la divinidad.<sup>3</sup> Más adelante diremos una palabra comparativa sobre su mariología. Su exégesis es firma y literal,<sup>4</sup> erudita,<sup>5</sup> viva<sup>6</sup> y al mismo tiempo moderada en su expresión,<sup>7</sup> pero principalmente austera, reduciéndose a unos pocos y cortos textos del Nuevo Testamento, casi diríamos exigidos para la recta inteligencia de los lugares de Mateo e Isaías que forman la base de su explicación<sup>8</sup>; su estilo es singularmente sobrio y atildado, dando con todo lugar a las usuales comparaciones<sup>9</sup> y en alguna ocasión a sus no raras amplificaciones<sup>10</sup>; M. Aubineau añade una somera enumeración de expresiones peculiares de Teodoto.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> PG 1411 D; 1413 C.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1413 D.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1413 CD.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1415 C; 1417 D.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1418 A. M. Aubineau identifica en su estudio las fuentes de las exégesis enumeradas, *op. cit.*, p. 244.

<sup>6</sup> PG 1416 D.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1416 BC. Compárese esta exégesis o comentario con el de la escena de Simeón en la siguiente homilía.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1415 B; 1415 C; 1417 B; 1417 D.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1413 ABC; 1413 D.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1414 A 2-4; OCP, 226, 9-11.

<sup>11</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 247-248.

Qué lugar ocupa la homilía dentro de las tres piezas cristológicas? Aubineau señalaba acertadamente una serie de indicios en favor de una temprana redacción, si bien advertía el parecer de Jouassard que la creía inmediatamente anterior a Efeso.<sup>1</sup> La comparación con las dos homilías precedentes, predicadas probablemente en la Navidad del periodo 428-430, la presenta como anterior a ellas.<sup>2</sup> Podemos, pues, adoptar plenamente la cronología propuesta por Aubineau y pensar que se trata de una homilía del primer cuarto del siglo v, contemporánea de las de Hesiquio, Attico y primeras de Proclo.

Festividad reciente cuya introducción se procura justificar, como piensa Aubineau?<sup>3</sup> No lo creemos. El uso del formulario litúrgico capadocio, el empleo de la antigua expresión de Efrem *παρουσία*,<sup>4</sup> el uso de la expresión correlativa *ἐμφάνεια* que aparece también en la homilía del 426-428,<sup>5</sup> el recurso a la homilía del Crisóstomo en la del 430,<sup>6</sup> el sentido de manifestación que reviste la solemnidad en muchas homilías de la época, parecen señales de una festividad sólidamente establecida; si Teodoto emplea *ἐμφάνεια* en vez del *θεοφανία* encontrado en los capadocios del siglo iv, se debe sin duda a la contradicción que encontró dicha expresión en el Crisóstomo (del cual depende en este punto Teodoto) y en Jerónimo<sup>7</sup>; de todas maneras una ulterior publicación de la homilía *εἰς τὰ φῶτα* reconocida por el concilio II de Nicea y probablemente idéntica con la última inédita del códice parisino,<sup>8</sup> podría dar luz al respecto.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 246, nota 4.

<sup>2</sup> En efecto, el carácter exegético sobre el formulario litúrgico capadocio (Mt. 1, 18-25 + Is. 7, 14 aparece también en Basilio el Grande [PG xxxi, 1457 ss.]) predomina sobre el polémico; éste presenta una formulación breve que corresponde en sus líneas generales con la más amplia de la homilía primera en contra de Fotino (compárese 1413 CD con 1372 C-1373 B), en tanto que ignora los aspectos más típicamente antinestorianos de la segunda, tales como la división—al menos mental—de Cristo y la justificación de sus padecimientos.

<sup>3</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 233-234.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 224, 14.

<sup>5</sup> PG 1369 B 12; 1369 D 6; 1377 A 5.

<sup>6</sup> Cfr p. 166, nota 6.

<sup>7</sup> Jerónimo dice: "Epiphaniarum dies hucusque venerabilis est, non ut quidam putant Natalis in carne, tunc enim absconditus est et non apparuit" (PL XXV, 18-19). Crisóstomo vuelve sobre lo mismo: "de dónde proviene el que se llame 'Epifanía, no el día en que nació sino aquel en que fue bautizado? . . . porque hasta el presente día estuvo escondido al vulgo" (PG XLIX, 365-366).

<sup>8</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 223; M. JUGIE, PO, *vol. cit.*, p. 291.

- \* Señalemos, finalmente, algunas peculiaridades de la presente homilía: el carácter exegético de la segunda parte, la más extensa en su desarrollo y al parecer la fundamental;<sup>1</sup> la amplia y precisa descripción de la figura de José en el misterio de la encarnación<sup>2</sup>; el análisis de la obra de la Trinidad en la formación del nuevo Adán, análoga a su actividad en los comienzos del mundo.<sup>3</sup> Por lo que respecta a la exégesis advirtamos tres detalles: la aplicación de I Cor. 1, 18 al misterio del nacimiento, sin sacarlo de su contexto literal, como lo había hecho en la primera homilía<sup>4</sup>; el uso copulativo de Is. 7, 14 y Mt. 1, 23, como lo hace Proclo<sup>5</sup>; el empleo de Mt. 1, 18-25 como base del panegírico del nacimiento en vez del tradicional pasaje lucano.<sup>6</sup>

### C. Pensamiento mariológico

- \* La figura de María, Virgen y Madre, ocupa el lugar central de la primera parte de la homilía. Su formulación es tan concisa y vigorosa, que juzgamos oportuno insertar las palabras mismas de Teodoto: "Por lo tanto la virgen permanece virgen y es, empero, denominada madre con toda verdad. Es hecha madre al dar a luz a un niño lactante y sin embargo permanece virgen al dar a luz al Verbo hecho carne. La virgen, pues, señala al recién nacido como hombre y como Verbo: al hombre lo demuestra al hacerse madre; permaneciendo virgen indica al mismo Verbo que existía desde antiguo. No perdió aquello para tomar ésto: permaneció virgen como era, y fue hecha madre que no era, ya que estaba a punto de dar a luz al que permaneciendo Dios se hizo hombre."<sup>7</sup>

Todo comentario es superfluo. Subrayemos únicamente el juego de contraposiciones que hacen resaltar la realidad de los términos: es verdadera madre, en el más estricto sentido de la palabra; y es virgen, mejor dicho, permanece realmente virgen, no en apariencia. Su hijo es verdadero Dios y verdadero hombre, el Dios que existe desde toda la eternidad y el hombre que comienza a existir. Podrá darse una afirmación más categórica y diáfana de estos dos misterios correspondientes, maternidad divina y maternidad virginal?

<sup>1</sup> PG 1414 A-1418 C.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1414 BC. Cfr el comentario de AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 242 ss.

<sup>3</sup> PG 1415 BC. Cfr AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 240-241.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1417 D.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1415 A 1-5; 1418 A 5-6; B 1-2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1414 A ss.

<sup>7</sup> PG 1413 C 6-D 2; OCP 225, 49-57.

\* Este firme núcleo dogmático se ve explicitado y ampliado en dos direcciones diferentes: la maternidad verdadera supone una generación en el tiempo del Verbo eterno; la maternidad virginal implica el milagro inefable del parto virginal. Las palabras de S. Mateo τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν,<sup>1</sup> le dan pie para afirmar explícitamente esta generación humana del Verbo, τὸν ὄντα ἀεὶ καὶ γενόμενον<sup>2</sup>. "Narro—dice el evangelista—la generación del que existe siempre, el parto de quien es coeterno con el Padre. Hablo de la generación no como fue, sino como se realizó posteriormente."<sup>3</sup>

El segundo punto, da lugar a una brillante y válida comparación. Dos hechos igualmente ciertos y evidentes se contraponen: la resurrección de Cristo, en la cual tanto su sepulcro como muchos otros sepulcros de "santos" se abren; y el nacimiento de Cristo, en el que el seno virginal permanece cerrado. La causa de esta diversidad la encuentra en que la resurrección de Cristo se comunica a todos los hombres, en tanto que el nacimiento es algo peculiar y propio suyo; por qué? —se pregunta el orador—Porque el que nace es Dios!<sup>4</sup> De nuevo encontramos el familiar argumento del parto virginal prueba de la divinidad de Cristo. Ponderemos sus vigorosas expresiones: τεχθεὶς ἐκ μήτρας μήτραν οὐκ ἤνοιξεν... ἐκ θανάτου γὰρ καὶ τοῦ κόλπου τῆς γῆς ἀνιών, ἀνοίγει τὰ μνήματα· ἐκ παρθένου δὲ τικτόμενος, τὴν νηδὺν οὐκ ἀνέωξεν, ἀλλὰ καὶ τίκτεται καὶ τῆς παρθένου τὸν κόλπον κεκλεισμένον ἔῃ...<sup>5</sup>; y más adelante añade: ἐπεὶ οὐν κοινὴ μὲν ἦν ἡ ἀνάστασις, μονογενὴς δὲ αὐτοῦ γέγονεν ὁ τόκος, πάσι μὲν ἀνοίγονται τάφοι, ἡ δὲ νηδὺς οὐκ ἀνοίγεται, μόνῳ φυλάττουσα τῷ Χριστῷ τὸν παράδοξον τόκον ἐκεῖνον,<sup>6</sup> Por eso cuando el incrédulo le pregunta cómo el Verbo

<sup>1</sup> Mt. 1, 18. OCP 226, III, 1.

<sup>2</sup> OCP 226, III, 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 4-8. PG, 1414 A 10 ss.

<sup>4</sup> PG 1413 BC. Cfr el comentario de AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 235-239; sin embargo, a nuestro juicio, no es la virginidad in partu lo que el orador pretende considerar; éste es un hecho inobjetable, evidente, que sirve de base para una argumentación en favor de la divinidad de Cristo, íntima y esencialmente ligada a ella: María dió a luz virginalmente; es así que solo Dios puede ser engendrado virginalmente; luego el hijo de María es Dios. A esta luz se explica el paralelismo que establece a continuación; así como María vino a ser madre sin dejar de ser virgen, así Cristo se hizo hombre sin dejar de ser Dios.

<sup>5</sup> OCP 225, 35-38.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 46-49.

permanece Dios después del nacimiento, responde a su vez con una pregunta: ἀντερωτῶ σε καγὼ πῶς ἔμεινεν παρθένος ὅπερ ἦν ἡ παρθένος, καὶ μήτηρ ἐγένετο; . . . ταῦτα ὁρᾷς, ἐκεῖνα πίστευε.<sup>1</sup>

Si comparamos el pensamiento mariano analizado en las dos homilías precedentes, encontramos una identidad perfecta: María es verdaderamente madre del Verbo—obsérvese que tampoco emplea el título de Θεοτόκος—y su virginidad perfecta es el argumento más claro de la divinidad del hijo; toda otra consideración mariana está igualmente ausente. Nos parece que este análisis confirma plenamente lo que comentábamos en páginas anteriores sobre el contenido de la afirmación del parto virginal en Teodoto.<sup>2</sup>

Señalemos brevemente el sentido de los desposorios de María con José: en primer término, para evitar toda sospecha contra la rectitud de la madre<sup>3</sup>; en segundo lugar, para engañar al demonio y ocultar a sus intrigas el nacimiento del Redentor.<sup>4</sup>

#### HOMILIA IV: In sanctam Deiparam et in Simeonem

— Texto: PG LXXVII, 1389-1412<sup>5</sup>

— Incipit: Προφητικὸς ἡμᾶς καὶ τήμερον

##### A. Autenticidad

La presente homilía fue atribuida durante mucho tiempo a Anfiloquio de Iconio en base al manuscrito griego 1673 de la Biblioteca Vaticana<sup>6</sup> y como tal publicado—aunque con ciertas reservas—por

<sup>1</sup> *Ibid.*, 226, II, 7-8.

<sup>2</sup> Cfr pp. 163, 169-170.

<sup>3</sup> PG LXXVII, 1414 BC.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1414 D-1415 B.

<sup>5</sup> Migne la edita tomándola de Combefis, quien la editó en base a un códice denominado entonces Sirmondiano (cfr PG LXXVII, 1313 A). Posteriormente se encontró otro manuscrito, el Mazarino (= Paris gr. 1171), que dió lugar a la atribución a Teodoto, pero no sabemos con certeza si se utilizó para la edición del texto actual. Solamente para el capítulo XIII encontramos una versión latina hecha sobre dicho manuscrito; cfr PG, *loc. cit.*, 1409-1410.

<sup>6</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 222, nota 3.

Combefis en sus primeras ediciones.<sup>1</sup> K. Holl, especialista en dicho escritor, rechazó decididamente la atribución.<sup>2</sup> Posteriormente, gracias al manuscrito griego 1171 de París y a la citación textual de Nicéforo en sus Antirréticos,<sup>3</sup> se restituyó a Teodoto de Ancira.<sup>4</sup> A. Ehrhard confirma su autenticidad<sup>5</sup> y los críticos modernos la admiten plenamente.<sup>6</sup>

Se duda en su identificación: Bardenhewer la juzga aquella *εἰς τὰ φῶτα* de la lista nicena,<sup>7</sup> en tanto que Jugie cree que ésta se refiere a la Epifanía.<sup>8</sup>

En base a argumentos de tanto peso, la incluimos en este estudio sobre las homilías auténticas de Teodoto, si bien advertimos que el estudio atento de los criterios internos plantea un serio interrogante, como veremos en su lugar.

## B. Esquema

*Exordio:* El salmista incita a anunciar los misterios del nacimiento de Cristo, contenido en los oráculos proféticos, como la estrella lo anunció a los magos, los ángeles a los pastores y el Espíritu Santo a Simeón. El orador lo hará también, consciente de su indignidad e impotencia ante tan estupendos milagros: Dios que nace según la carne y concepción virginal contrapuesta a la obra de muerte de Eva (1389 D-1393 A).

<sup>1</sup> PG LXXVII, 1313 AB.

<sup>2</sup> H. KOLL, *Amphilokios von Ikonium*, p. 58.

<sup>3</sup> Spicil. Solesmense, I, 349-350. El texto citado por Nicéforo en sus Antirréticos corresponde a PG, 1393 C 3-1396 A 3. J. B. Pitra observa las mutilaciones que sufre el texto en su empleo polémico y recuerda las tergiversaciones y falsificaciones que sufrieron los escritos de Teodoto a manos de los iconoclastas, lo que movió al concilio II de Nicea a redactar una lista de sus escritos auténticos conservados entonces (Spicil. Solesmense, I, 348, nota 3; y 349, nota 8).

<sup>4</sup> PG *loc. cit.*

<sup>5</sup> A. EHRHARD, *op. cit.*, I, 312, nota 1. Adviértase empero su exacta formulación que cambia un poco la perspectiva: "Die Zueignung dieses Textes, der u.d. N. des Theodotos von Ankyra gedruckt ist (cfr *ibid.*, 283, lín. 34), an Amphilokios von Ikonium beruht *vielleicht* auf einem Versehen des Schreibers. Fol. 32v. steht nur τοῦ αὐτοῦ."

<sup>6</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 199; M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 222; M. JUGIE, *op. cit.*, p. 290; D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 220.

<sup>7</sup> O. BARDENHEWER, *loc. cit.*

<sup>8</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, pp. 290-291.

Exaltación de María introducida por el *Ave gratia plena* y desarrollada por medio de títulos y figuras expresión de su dignidad y su misión . . . (1393 BC).

*Cuerpo:*

1. Consideración teológica: maternidad divina (1393 C - 1400 A).
  - a. Exposición: sublimidad del parto que une los dos extremos, divinidad y humanidad en el misterio de una virgen madre.
  - b. Polémica: *μητροπαρθένος* a quien todo cristiano verdadero y piadoso debe llamar *Θεοτόκος*, pues no el título y apariencia de santidad cuentan sino la verdad: ni el pronunciar un breve sermón de sentido velado apto solo para engañar a los simples.
  - c. Defensa de María: si se admite la obra divina en la creación de Eva—y se debe admitir por las Escrituras—se debe también reconocer la formación de la segunda excelentemente. Y si es digno de Dios el formarla, también es digno el habitar en ella; por tanto se debe aceptar reverentemente la encarnación de una virgen, o negándola computarse entre los judíos e infieles, ya que los cristianos instruidos por las Escrituras, alaban la santificación obrada en María por el Espíritu Santo.
2. Consideración exegética: presentación en el templo.
  - a. Escena de la presentación: causa de la solemnidad litúrgica, en la que el sacerdote y la profetiza prefiguran los dos sexos de futuros adoradores, así como Isaac en sus hijos figuraba nuestra filiación divina según Jn. 1, 12 y Gal. 4, 6, realizando así la concordancia del Antiguo y del Nuevo Testamento. Exaltación de la bondad de Dios que nos ha donado la divina filiación que no supone una estricta igualdad con Cristo, como si El fuese un simple hombre según afirman algunos argumentando de Mt. 11, 11, o como se podría conjeturar de la atribución del denominativo *Θεός* a los hombres; sino por la benevolencia divina, ya que una distancia abismal separa al hombre, aun el más santo, de Cristo Dios (1400 A—1404 C).
  - b. Escena de Simeón: cántico de la liberación de las tinieblas satánicas al venir la claridad del día por la acción apostólica; obra de salvación rechazada por los judíos, como sus antepasados se opusieron a Moisés, Aarón y Jeremías. Ponderación del reinado de Cristo conquistado no con armas, ejércitos y guerras sino con sus seguidores. Alabanza a la inefable bondad divina que reparó la ruina del paraíso, atrajo a los gentiles de su idolatría, a los judíos de su obstinación

al conocimiento de la indivisa Trinidad y de Jesucristo, perfecto Dios y hombre, a quien adoran los ángeles en el cielo y en la tierra los personajes del pesebre, Simeón y Ana en el Templo, los magos en Belén, y en el universo entero los hijos de adopción (1404 C-1409 A).

- c. Profecías de Simeón referente al Niño y a la Madre, signo de contradicción y duda por la naturaleza misma de la misión mesiánica de Cristo, de quien dudaron, en un momento dado, los mismos apóstoles (1409 A-1412 A).

*Final:* Deseo de participar de la gracia de Cristo. Doxología Trinitaria (1412 B).

### C. Observaciones generales

- \* A quien ha leído las tres homilías de Teodoto analizadas precedentemente y aquellas otras pronunciadas en Efeso contra Nestorio, sorprende notablemente la estructura, estilo y pensamiento de la presente.

Lo primero que llama la atención es el contraste entre la sobriedad, orden y claridad ideológica de aquellas, y la sobreabundancia, complejidad y disgresiones de la presente, como se puede advertir en un sencillo análisis del esquema ideológico propuesto—en el que ya se ha procurado evitar y unificar las dificultades indicadas—, o bien en una simple lectura del texto mismo<sup>1</sup>. Desde el punto de vista estructural extraña la duplicidad temática y acumulación de disgresiones e incoherencias,<sup>2</sup> el doble exordio con sus especiales características de estilo y pensamiento<sup>3</sup> y la peculiar *captatio benevolentiae* que aparece en dos ocasiones en formulación semejante a la encontrada en Basilio de Seleucia,<sup>4</sup> recurso ignorado por el Teodoto que hemos leído anteriormente.

Por lo que hace al estilo, resalta inmediatamente el uso excesivo de los recursos oratorios, de incisos explicativos que hacen ininteligible la frase, de ponderaciones superlativas y un despunte de inspiración dramática.<sup>5</sup> Un estudio del vocabulario, siquiera superficial, señala peculiaridades notables: ante todo el uso constante del adjetivo

<sup>1</sup> Cfr principalmente la segunda parte.

<sup>2</sup> Cfr v. gr. el desarrollo ideológico de los siguientes párrafos: 1397 BC; 1400 BC; 1408 CD.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1389 D-1392 B; 1400 A.

<sup>4</sup> PG 1392 BC; 1393 A. C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1409 AB.



θεῖος y sus derivados,<sup>1</sup> ἀγαπητοί o sinónimos,<sup>2</sup> πνευματικῶς,<sup>3</sup> θεολογία,<sup>4</sup> φασκεῖν<sup>5</sup>; de la expresión βαβαί τοῦ θαυμάτος,<sup>6</sup> ἄπαγε en vez de la clásica empleada por Teodoto, μὴ γένοιτο,<sup>7</sup> la doxología final δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις en lugar del usual ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος de las otras homilías,<sup>8</sup> la alusión bivalente Ἰουδαῖοι καὶ ἄπιστοι por la bíblica ordinariamente empleada Ἰουδαῖοι καὶ Ἑλλήνες<sup>9</sup>; cabe advertir que en el estudio del vocabulario de Teodoto insinuado por Aubineau solamente se hace referencia a los compuestos de παν-,<sup>10</sup> en tanto que las demás correspondencias vienen sobre las cuatro homilías precedentes<sup>11</sup>; si nos fijamos en el modo de aludir a Cristo, encontramos el nombre de Ἰησοῦς, ausente en aquellas homilías, y además en una fórmula por demás curiosa para la época: ὁ βασιλεὺς Ἰησοῦς καὶ Θεός<sup>12</sup>; nada se diga de los apelativos marianos προθῆτις,<sup>13</sup> μητροπαρθένος,<sup>14</sup> θεία μήτηρ,<sup>15</sup> Θεοτόκος<sup>16</sup> en vez del sencillo παρθένος usado siempre en aquellas; en vez del moderado uso de la Escritura, encontramos una abigarrada acumulación de textos, que en algunos pasajes imitan la caprichosa formación de un rompecabezas.<sup>17</sup>

Por lo que hace el pensamiento encontramos tres datos significativos: en la homilía precedente Teodoto se había referido a Santiago y Judas con la expresión οἱ νομισθέντες αὐτοῦ ἀδελφοί,<sup>18</sup> en tanto que en la presente es enfático: τοῦ Ἰωσήφ υἱοί;<sup>19</sup> en el pensamiento mario-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1389 C 14; 1392 A 1; 1393 B 2; 1396 A 2. 12; 1397 A 1. 4; 1397 C 4. 12. 14; 1400 c. 5; 1408 A 15; 1409 A 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1400 A 6; 8; D 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1392 A 2; 1393 B 8; 1397 B 6; 1404 C 4; 1404 D 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1404 C 5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1400 B 15; C 11; 1401 C 13; 1409 A 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1404 C 10.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1397 A 3; 1401 A 5; cfr 1377 D 9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1412 A 15 s.; cfr OCP 232,17; PG, 1385 A 10; 1389 C 8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1397 A 10.

<sup>10</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 248, nota 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 247-249.

<sup>12</sup> PG 1405 C. D 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1392 C 13; 1392 D 2. 4.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1396 A 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1397 C 12; 1409 A 9-10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1396 B 1.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1389 D; 1392 BC; 1396 AB; 1400 B; 1401; 1404 AB; 1405 ABC.

<sup>18</sup> OCP *vol. cit.*, p. 232,72.

<sup>19</sup> PG, 1412 A 7-8.

lógico—como advertiremos en su lugar—presenta una orientación totalmente diferente.

Finalmente su formulación polémica es paradójica: un análisis cuidadoso nos dice que se está refiriendo a Nestorio, a quien califica duramente por rehusar el empleo del título de Θεοτόκος, caro a la piedad cristiana, en tanto que trata de justificar sutilmente su posición, refiriéndose así muy concretamente a las circunstancias del inicio de la controversia; ahora bien, cómo explicar que en las tres homilias que le son posteriores y directamente polémicas se refiera a su antiguo amigo con términos tan considerados, sin mencionarlo explícitamente, tratando más de inducirlo a la retractación que de anatematizarlo como hereje?<sup>1</sup> Cómo él, que se presenta en esta homilía como el campeón del título de Θεοτόκος, no llega a emplearlo en sus homilias posteriores? Si se quiere explicar esta contradicción fechando nuestra homilía en el período post-efesino surge el interrogante: por qué Teodoto enfoca cristológicamente la polémica precisamente cuando la controversia presentaba su aspecto mariano—años 428-430—y en cambio se convierte en polemista de la Theotokos cuando la formulación cristológica ocupaba el campo de la reflexión teológica?

El conjunto de estas observaciones forma un fuerte argumento en contra de la autenticidad de la pieza e impone a los críticos la ineludible exigencia de repensar el problema y revalorar los testimonios de crítica externa, que, como hemos indicado,<sup>2</sup> no son tan decisivos como se presentan ordinariamente.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> En la segunda homilía polémica de Efeso encontramos en dos ocasiones el epíteto "Abtrünniger" (cfr Euringer, *Orientalia*, 12 (1943) 131 y 134), pero en ambas ocasiones, principalmente en la segunda, se trata probablemente de interpolaciones posteriores. De hecho el tono del resto de la homilía es muy moderado, como lo es el de la primera homilía polémica, en concordancia con las demás homilias predicadas en aquel tiempo; así, v. gr., Severo de Sinodon en Frigia y Firmo de Cesarea le llaman "hermano" (cfr sus homilias de Efeso en ROC 5 (1910) 324 y 440).

<sup>2</sup> Cfr p. 177 notas 3 y 5.

<sup>3</sup> Más adelante encontraremos el caso de la atribución del Ps. Crisóstomo 5º a dos autores diferentes, por dos escritores de la época, Teodoreto de Ciro y Severo de Antioquía (cfr Parte Segunda, Capítulo I, Parágrafo 7º). Permítaseme advertir que R. Laurentin, confundido sin duda por una lectura demasiado rápida de mi trabajo doctoral, afirma que soy partidario de la autenticidad y del valor de la tradición manuscrita. En las notas 677 y 678 de dicho trabajo—entre otros sitios—me expreso con suficiente claridad en sentido contrario, sin poder proponer (claro está) conclusiones definitivas dadas las limitaciones de mi investigación. Cfr R. LAURENTIN, *BULLETIN* p. 546.

\* Un segundo problema, a nuestro juicio no menos intrincado, es el de precisar si estamos ante una pieza homogénea o más bien ante dos homilías diferentes. También en este punto la última palabra corresponde a los críticos. Señalamos únicamente diversos aspectos que parecen inclinar hacia la segunda hipótesis: duplicidad temática paralela a una diferenciación estilística y de vocabulario que dan cierta importancia a un pequeño detalle redaccional; expliquemos.

La dualidad temática es evidente: las cuatro primeras columnas forman un perfecto panegírico de la encarnación, con su exordio propio en que se acumulan aquellos textos clásicos de las homilías de Navidad,<sup>1</sup> la alabanza mariana sobre los modelos de Hesiquio y Proclo<sup>2</sup> y la conocida polémica anti-nestoriana con la defensa de la encarnación en el seno de una virgen;<sup>3</sup> en este momento viene un párrafo intrincado que explicita la santificación de la madre<sup>4</sup> y que da la impresión de un elemento malamente retocado, al que sigue un pequeño segundo exordio que conecta e introduce el tema de la festividad litúrgica de la presentación, tema que se desarrolla en las seis columnas siguientes sin alusión alguna al tema tratado anteriormente, sin relación alguna a las conjeturables circunstancias históricas.

Esta dualidad temática viene curiosamente realizada por una diferencia estilística bien marcada: mientras en la primera parte los recursos oratorios se acumulan con cierta elegancia y vigor—contraposiciones cortas e insinuantes, admiraciones, interrogaciones, repeticiones anafóricas, comparaciones e interpelaciones—, en la segunda predomina el tipo de consideración exegetica, formulación directa oscurecida por la acumulación de incisos y prolongada el exceso en frases coordinadas<sup>5</sup>; añádanse las peculiaridades de vocabulario indicadas más arriba y que corresponden en su mayoría a la segunda parte, entre las que merecen destacarse el adjetivo *ἀγαπητοί* y el verbo *φασκεῖν* cuya ausencia en la primera parte sería inexplicable.

Una última observación: el exordio primero, primordialmente navideño, se cierra con una alusión a la revelación del Niño del oráculo isaiano: *εὐαγγελίσαντο μὲν . . . οὐρανοί . . . τοῖς μάγοις τὸ θαῦμα*.

<sup>1</sup> PG 1392 AB.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1393 BC.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1393 C-1397 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1397 B-1400 A.

<sup>5</sup> Podrían ser excepciones los últimos párrafos que revelan una inspiración oratoria: PG 1045 C-1048 B; 1049 A-1412 A.

εὐαγγελίσαντο δὲ ἐξ ἐκείνου τῇ Ἰουδαίᾳ μάγοι τὸν λεχθέντα βασιλέα... εὐαγγελίσαντο δὲ καὶ ποιμέσιν ἄγγελοι... τὸν σωτῆρα Χριστόν... y concluye: ἐπὶ τέλει δὲ εὐαγγελίσαντο καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Συμεὼν, τὸν Χριστὸν Κυρίου.<sup>1</sup> Salta a la vista que el último término no pertenece al período original, no solo por ser un elemento extraño a la idea que se desarrolla, sino por su construcción gramatical: mientras los tres primeros miembros presentan sujeto y complemento del verbo εὐαγγελλίζειν el último carece de sujeto y presenta un doble complemento irreconciliable. Esta adición parece estar insinuada por la festividad que recurre en la segunda parte de la homilía, en donde se recuerdan los adoradores del Salvador: los ángeles en el pesebre, Simeón y Ana en el templo, los magos en Belén, los fieles en toda la tierra.<sup>2</sup>

\* La determinación de las circunstancias y fecha de la homilía dependen evidentemente de la solución que se dé a los problemas planteados en páginas anteriores.

A manera de hipótesis nos atreveríamos a decir que estamos ante dos piezas diferentes: una pronunciada en la Navidad del 429, exacto paralelo de la 2ª de Cirilo y del Ps. Atanasio 1º,<sup>3</sup> por un orador de formación alejandrina<sup>4</sup>; otra escrita para la festividad litúrgica del

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1392 B 5-12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1408 D 6 ss.

<sup>3</sup> Cfr pp. 149 y 150. Además Parte Segunda, Capítulo I, Parágrafo 4º.

<sup>4</sup> El empleo de la Sagrada Escritura parece indicar en esta dirección. Además hay un dato tremendamente sugestivo: A. Grillmeier en un pormenorizado estudio de María como profetisa, observa que Ireneo, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Alejandría y el Abad Nilo refieren el texto de Is. 8,3 a la Virgen, pero que la denominación misma de *προφητις* no se encuentra hasta el siglo VII. Es ya bien interesante observar la región donde esta expresión encuentra su origen. Pero hay más: el autor señala una única excepción a la conclusión: el texto de nuestra homilía, que en su carácter pseudo-epigráfico vendría a confirmar su tesis. Sin embargo, anotemos dos puntos importantes: primero, el análisis que hemos hecho no deja lugar a duda de que esta primera parte de la homilía pertenece a la controversia nestoriana; segundo, la expresión misma *προφητις* la encontramos en la homilía XVII Pascual de Cirilo de Alejandría hacia el año 429, referida también al Is. 8,3 y dentro del mismo contexto de la maternidad virginal (Cfr PG LXXVII, 780 B 8. 10-11). Es inevitable aproximar estos dos textos: dentro de una tradición tan peculiar (dos textos para siete siglos; cfr el estudio de Grillmeier en REA 2 (1956) 302-306) tan íntima relación no se puede explicar por pura coincidencia! Indicación de que Cirilo es el autor de esta primera parte que podríamos llamar homilía sobre la Navidad? Probabilidad de que Teodoto, su verdadero autor, se hubiera inspirado en la expresión ciriliana que conoce a través de la controversia nestoriana? El análisis del pensamiento mariano y la expresión laudatoria a María excluyen con seguridad la hipótesis de que Teodoto sea su autor. La paternidad ciriliana es también

Hypapante, en una fecha posterior a Efeso,<sup>1</sup> por un orador oriental.<sup>2</sup>

#### D. Pensamiento mariológico

La figura de María, trazada en la primera parte de la homilía, presenta características muy especiales y dignas de estudio, ocupando el lugar céntrico a lo largo de las cinco primeras columnas y dejando la vaga sensación de que se tratara de una homilía estrictamente mariana.

- \* Dadas las peculiares circunstancias históricas, la maternidad divina ocupa un puesto relevante en su desarrollo. El orador dirige a su auditorio *τῷ τε Θεῷ Λόγῳ, τῇ τε μητρὶ . . .*,<sup>3</sup> contraposición correlativa que ha explicitado líneas más arriba: "concibió María al Dios vivo . . . dió a luz al Emmanuel,"<sup>4</sup> y que pone de manifiesto la realidad profunda de la maternidad divina; realidad que le hace abismarse en el misterio de la generación humana del Eterno<sup>5</sup>; misterio que inspira las más bellas y místicas aclamaciones: *Χαίροις, ἀνερμήνευτε μήτερ ἀκαταληψίας . . . Χαίροις τὸ ἀλάβαστρον τοῦ ἁγιαστικοῦ μύρου . . . Χαίροις χώρημα ἐλάχιστον, χωρήσασα τὸν ἀχώρητον.*<sup>6</sup> Maternidad que es origen, finalmente, del título de *Θεοτόκος*, piedra de toque de la verdadera piedad cristiana.<sup>7</sup>
- \* La concepción y el parto del Dios hecho hombre llevan consigo una nota peculiar, la virginidad. Para el orador, María concibió por el oído, sin obra de varón, ignorando el modo, de manera que el recién nacido

difícil por estas mismas razones (cfr G. VASSALLI, *op. cit.*, pp. 163-165; 184-190; 195-198; 201-204). Sin embargo, el análisis que haremos más tarde de su homilía I puede modificar algo este cuadro y restituir a la paternidad ciriliana una posibilidad (cfr capítulo IV, Parágrafo 1º).

<sup>1</sup> Hay dos expresiones que parecen ser un eco de la controversia: *οὐ γὰρ ψίλος ἀνθρώπος ὁ Χριστός* (PG, 1401 A 11), y *ἄρτιον ἐν θεότητι, καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι* (*ib.*, 1408 D 1-2). Por lo demás el estilo recargado y el vocabulario parecen señalar una época tardía.

<sup>2</sup> La brevísima formulación mariana y algunas expresiones típicas parecen indicar en este sentido.

<sup>3</sup> PG 1394 A 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1392 CD.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1393 CD.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1393 C 1-5.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1396 B 1-4.

se nos manifiesta sin padre terreno.<sup>1</sup> Como inexplicable y misterioso el hecho de la concepción, así se presenta inefable y divino el parto: "no puede describir el discurso lo que supera la razón, ni comprenderse lo que está sobre el entendimiento". Aunque pretenda el escritor ponderar a la madre del Redentor (τὴν μητέρα τῆς οἰκονομίας), no podrá en manera alguna precisar el modo del parto.<sup>2</sup> Advirtamos que las veladas expresiones que parecen insinuar la doctrina del parto misterioso y consiguientemente virginal de María, contrastan fuertemente con las explícitas y enérgicas afirmaciones en este sentido, de las homilías precedentes de Teodoto.

- \* Sobre esta figura tradicional de la madre-virgen, delinea el orador una nueva y hermosa imagen de María santa y fuente de gracias en contraposición a Eva.

Nos la presenta primeramente con la encendida expresión πανάχραντε μήτερ ἀγιότητος.<sup>3</sup> Luego, contraponiéndola a la primera virgen creada por Dios sin oprobio alguno, (ἀνυβρίστως), afirma que αὐτὸς τὴν εἰς δευτέρον ἐτεκμήνατο ἀναμώμως y añade aclarando ὃ ποιήσας τὸ ἔξωθεν ὥραίως αὐτὸς καὶ τὸ ἔσωθεν κατεκόσμησεν εἰς κατοικητήριον ψυχῆς εὐαγῶς...<sup>4</sup> La santidad de María es algo excepcional, que supera los linderos de la pureza legal y exterior, para penetrar hasta lo interior del alma y hermosearla plenamente, realizando un duplicado perfecto de la inocencia y santidad de la primera mujer. Afirma el orador la perfecta santidad con la excepción del pecado original? Es difícil responder de un modo definitivo, ignorando si el orador se habría planteado el problema en forma tan precisa; sin embargo, es claro el hecho de que su afirmación es categórica y absoluta, sin limitaciones; diríamos que la incluiría gustoso; y sin embargo en la santificación ulterior que se realiza en el momento de la encarnación por obra del Espíritu Santo, las comparaciones empleadas—fuego y agua—ilustran el término de ella: ἀπε[σ]μήχη μὲν τῶν ἀπάντων ὕλικῶν καὶ τῶν παρὰ φύσιν, κατέστη δὲ διανγῶς ἐν καλῷ τῆς φύσεως.<sup>5</sup>

Podríamos, pues, concluir que en el pensamiento del orador esa total purificación de María se realiza en el momento mismo de la En-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1392 CD.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1393 C 8-12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1393 B 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1396 C 11-15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1397 C 5-6.

carnación por obra del Espíritu Santo. Dos argumentos, empero, apoyan la opinión que opta por una santificación en el momento mismo de su formación y una posterior y más profunda en el instante de la encarnación,<sup>1</sup> a saber, la forma verbal *ἐτεκμήνατο* con que realiza la comparación con la inocencia primitiva de Eva<sup>2</sup>; y el adjetivo *παν-ἀχραντος* con el que califica a la virgen antes de recibir la infusión del Espíritu Santo en la Encarnación.<sup>3</sup>

El orador nos presenta un nuevo aspecto de María, al contraponerla a la primera virgen y a su obra. Eva con sus insinuaciones esterilizó el tronco de la naturaleza humana; María con el fruto de su vientre lo vivificó.<sup>4</sup> La Virgen penetra así en la economía de la salvación; su actividad no es directa e independiente; la salvación en definitiva proviene de Cristo, pero por medio de María, y en este sentido ella influye positivamente en la obra de redención, como Eva influyó en el pecado principal de Adán, causa de nuestra ruina. Por eso, después de considerar más adelante las maravillas del nacimiento de Cristo, no duda en aplicarle las palabras del salmo 35: *παρ' αὐτῇ γὰρ πηγὴ ζωῆς* y en exhortar a los oyentes a acudir a María con el deseo de nuevos y futuros beneficios.<sup>5</sup> Es bien evidente la diferencia entre la mariología de Teodoto estudiada precedentemente y la del presente orador: ambos persiguen un mismo fin, a saber, la defensa de la maternidad divina; ambos utilizan un mismo esquema de argumentación; y sin embargo Teodoto se concreta a la figura de la madre virgen, en tanto que nuestro orador se complace en ponderar a la nueva Eva, inmaculada y fuente de gracias.

- \* En la segunda parte de la homilía—o segunda pieza independiente—la figura de María aparece simplemente en dos ocasiones como la *παρθένος* que lleva en sus brazos al niño al templo,<sup>6</sup> y la madre, paloma inocente y santa, que escucha atónita la profecía de Simeón;<sup>7</sup> con todo, al tratar de ésta, el orador soslaya el espinoso problema de la espada que traspasa el corazón de María; el signo de contradicción lo explica cla-

<sup>1</sup> Combefis, en Migne, LXXVII, 1399, nota 87.

<sup>2</sup> PG 1396 C 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1397 C 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1392 D 5-1393 A 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1396 A 3 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1400 A 11-12.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1409 A 9 ss.

ramente por las especiales circunstancias que determinan la obra salvífica, en la que se incluye la duda y negación de los mismos apóstoles; respecto a la espada de dolor, su expresión es vaga y sin comentarios: *καὶ τῆς παρθενικῆς δὲ ψυχῆς ἔσται ποτὲ βάσανος ὑπὸ ποικίλων εἰσίωντων καὶ ἐξίοντων λογισμῶν*.<sup>1</sup> Identifica con ésto la espada de dolor a las dudas y vacilaciones de los apóstoles según la línea exegética oriental? La formulación es demasiado imprecisa para responder con certeza; nos parece por el contexto que si bien el orador está impuesto en dicha exégesis, no la aprueba completamente, y a falta de otra explicación busca de propósito una expresión ambigua.

**HOMILIA VI: In sanctam Dei genitricem et in sanctam Christi nativitatem.**

- Versión latina: PG LXXVII, 1418-1432<sup>2</sup>
- Texto giego: PO XIX, 318-335 (200-217)<sup>3</sup>
- Incipit: *Τέρπει μὲν τοῖς ὄψεις*

**A. Esquema<sup>4</sup>**

*Exordio:* Como tierra que iluminada por el sol naciente y regada por las lluvias alaba al Señor, así nuestras mentes ilustradas por la luz divina y nutridas por las palabras de los apóstoles y evangelistas alaban a Aquel sobre quien versa el sermón de la presente festividad: la manifestación saludable de Dios en la carne, maravilla divina, deseo de los ángeles y justos, causa de reconciliación de los hombres con Dios, conversión de todo el mundo a su Creador (PG, 1418 D-1420 A; PO, 200,1-201, 31).

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1409 B 14-15.

<sup>2</sup> Combefis edita una versión latina de la homilía que se encuentra en el código Mazarino, el actual París gr. 1171. Migne la transcribe en su *Patrología Griega* sin confrontación alguna.

<sup>3</sup> M. Jugie nos propone la edición crítica del texto, pero en base a ese único manuscrito que se conoce.

<sup>4</sup> Citamos las dos numeraciones que trae la edición para facilitar su localización; sin embargo a lo largo del estudio haremos referencia únicamente a la numeración entre paréntesis que corresponde directamente al texto griego.



**Cuerpo:**

**1. Escena del Paraíso:**

- Obra de Dios: acción de la Trinidad en los cielos y en la tierra, cuyo coronamiento magnifico es la creación del hombre. Dios preparó el paraíso lleno de todos los atractivos posibles y entroniza en él, como rey absoluto, al hombre dotado de libre arbitrio, imponiéndole un precepto a fin de que él y su mujer sabiamente custodiasen lo otorgado.
- Obra del demonio: no pudiendo soportar la armonía de la creación que emulaba la del cielo, del cual fue arrojado por su soberbia, procura la ruina de entrambos, engañando primero a la mujer e incitándola a obrar lo prohibido. Consumada su ruina y poseída del demonio, se dirige al hombre a quien habla seductora contra el decreto divino. El hombre, gloria del género humano, seducido por sus palabras, se dirigió a su ruina como ave presurosa a la trampa. Consumada la culpa, buscan el ocultar su ignominia en la fuga.
- Proceder divino: actitud de misericordia pero también de justicia decretando el castigo de su falta (PG 1420 A-1423 A; PO, 201,31-206,10).  
*Sección parenética:* Exhortación a la prudencia y humildad, a huir de la falsía de las fábulas paganas que llevan al desenfreno, a adherir por el contrario a la verdad narrada fielmente por Moisés, testimoniada por Cristo—controvertida por algunos como el egipcio Orígenes—, verdadera sabiduría que lleva de nuevo a la patria del paraíso. Impugnación de la sentencia origenista de la preexistencia de las almas (PG 1423 A-1424 D; PO 206,11-208,36).

**2. Efectos del pecado:**

- Miseria de los protoparentes: perversión de la naturaleza que hace resaltar mejor la obra de Cristo. Consternación de lo creado ante el tremendo cambio efectuado en ellos y ante las consecuencias de su pecado en nosotros.
- Designios divinos: remediar nuestra miseria por los mismos caminos en que se había producido: en vez del dragón autor del mal, el arcángel portador del jubiloso mensaje; en vez de Adán, Cristo-Dios; en vez de la virgen Eva procuradora de la muerte, la virgen llena de gracia en su misión de vida (PG 1425 A-1427 A; PO 208,37-211,21).  
*Sección panegírica*
- Encomio de María: ponderación de la santidad y belleza excepcional de esta virgen y exaltación de su misión providencial. Conside-

ración de la concepción y parto virginal en los cuales se redime la falta de Eva y cuyo fruto, el Redentor, Dios y hombre al mismo tiempo, la hacen causa de salvación.

- Encomio del recién nacido: a quien alaban los ángeles en el cielo y los magos en la tierra. Realidad admirable de la venida de Dios por medio de una virgen, de la presencia entre nosotros del Omnipotente, de la obra salvífica efectuada por el Verbo de Dios. Realidad en cierto sentido comprobada por un reciente intérprete judío (Aquila) y prenunciada aun por los mismo oráculos no cristianos—Balaam, oráculo griego sobre el altar al Dios desconocido, égloga de Virgilio—para confusión de los judíos, de Nestorio y de Arrio (PG, 1427 A-1431 A; PO, 211,21-217,5).

*Final:* Acción de gracias a Dios por el don otorgado y exhortación a la correspondencia (PG, 1431 A-1432 B; PO, 217,5-35).

## B. Observaciones generales

- \* Ante todo, salta a la vista el estrecho parentesco entre esta homilía y la del Hypapante, cuarta en la serie presentada por Migne, como bien anota Jugie en el estudio que precede a la edición del texto griego.<sup>1</sup>

Hagamos un somero recuento de estas especiales características: un estilo frondoso, ampuloso, con vivos apóstrofes a Eva<sup>2</sup> y a Adán,<sup>3</sup> a Orígenes y sus seguidores,<sup>4</sup> a Nestorio y a Arrio<sup>5</sup>; con frecuentes exclamaciones,<sup>6</sup> repetidas interrogaciones,<sup>7</sup> enumeraciones<sup>8</sup> y contraposiciones<sup>9</sup>; imaginación viva que multiplica las comparaciones<sup>10</sup> y dramatiza la tentación del paraíso<sup>11</sup>; empleo de los más diversos recursos ora-

<sup>1</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, p. 292, notas 3 y 4.

<sup>2</sup> PG LXXVII, 1421 D; PO XIX, 204, 22-26.

<sup>3</sup> PG 1422 C; PO, 205, 11-25.

<sup>4</sup> PG 1423 C; 1424 BC; PO, 206, 36 ss.; 207,39-208,36.

<sup>5</sup> PG 1429 D; 1431 A; PO, 215, 14-17; 217, 3-5.

<sup>6</sup> PO 204, 18-25; 206,38-207,5; 209,28; 216,40-217,5.

<sup>7</sup> PG 1425 C; 209,34-210,20.

<sup>8</sup> PO 211,21 ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 212,13 ss.; 41 ss.; 213, 13 ss.

<sup>10</sup> PG 1418-1419; 1422 B; PO, 200,1-17; 204,39-205,5.

<sup>11</sup> PG 1421 D; PO, 203,23-204,17.

torios como las repeticiones temáticas,<sup>1</sup> la paráfrasis del *Χαῖρε*<sup>2</sup> y descripción de las debilidades femeninas<sup>3</sup>; recurso a la *captatio benevolentiae*,<sup>4</sup> a la polémica contra los judíos<sup>5</sup>; uso acumulativo de textos escriturísticos,<sup>6</sup> de la curiosa expresión *βαβαὶ τοῦ θαύματος*<sup>7</sup> y de cierto vocabulario típico: fórmula introductoria *ἀγαπητοί*,<sup>8</sup> adjetivos *θελός*<sup>9</sup> y *πνευματικῶς*<sup>10</sup>; todo un conjunto que corresponde a las características anotadas en la homilía precedente.<sup>11</sup>

Estas aproximaciones plantean seriamente el problema de la autenticidad. No se trata evidentemente de las ligeras objeciones propuestas por Bardenhewer, pues la égloga de Virgilio no solamente era conocida en el mundo oriental del s. iv, como recuerda Aubineau,<sup>12</sup> sino el mismo Teodoto en sus homilías auténticas se muestra conocedor del ambiente clásico greco-romano<sup>13</sup>; es un fuerte conjunto de indicios que hacen más difícil la explicación de algunos detalles complementarios: hablando de la festividad del nacimiento, y para introducir el tema de la homilía, dice que la Iglesia suele narrar en ella la historia de la creación del mundo<sup>14</sup>; cómo explicar que en sus homilías sobre este misterio no haya una sola referencia a este tema? Considerando el nacimiento como una manifestación de Dios a los Hombres, empleó un nuevo término *ἐμφάνεια*<sup>15</sup>; por qué vuelve en ésta sobre el antiguo vocablo capadocio *θεοφάνια*?<sup>16</sup> En aquellas homilías centraba su atención exclusivamente en la escena de Belén; por qué se detiene ahora

<sup>1</sup> PO 209,34-210,20; 213,9 ss.; 217,5.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 212,34 ss.

<sup>3</sup> PO 211,21 ss.

<sup>4</sup> PG 1419 AB; PO, 200, 19-24; 201,24.

<sup>5</sup> PG 1429 D; PO, 215, 14-15.

<sup>6</sup> PG 1419 BC; 1423-1424; 1429-1430; PO, 201; 206-207; 214-215.

<sup>7</sup> PO 216,40.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 206,14; 215,42; 217,23.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 200,15; 201,18; 201,36; 202,2.3; 208,3; 209,7; 209,31; 210,16. 19. 33; 212, 2. 13; 213,6.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 217,26. 28.

<sup>11</sup> Cfr pp. 179-180 y 182-183.

<sup>12</sup> M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 222, nota 6.

<sup>13</sup> Cfr p. 161, nota 8; p. 167, notas 8 y 9.

<sup>14</sup> PO 201,26 ss.

<sup>15</sup> Cfr p. 173, notas 5-7.

<sup>16</sup> PO 201,18.

preferentemente en el anuncio del ángel?<sup>1</sup> Cómo entender en el filosófico y seguro Teodoto que nos revelan aquellas piezas, el recurso a las leyendas apócrifas del Protoevangelio de Santiago?<sup>2</sup>

El problema se complica si consideramos que la sección parenética y la serie final de profecías mesiánicas presentan indicios de interpolación posterior. En cuanto a la primera, llama la atención la evidente disgresión que supone dentro del desarrollo ideológico; si analizamos el esquema propuesto en páginas anteriores, podremos ver que, suprimida dicha sección, la homilía adquiere unidad, claridad y lógica de pensamiento; tendríamos un desarrollo oratorio continuo de todo el drama del paraíso que culminaría lógicamente en la reparación efectuada en el nacimiento por intermedio del nuevo Adán y de la nueva Eva, y daría lugar a la sección panegírica que cierra la homilía; por otra parte no deja de sorprender su carácter parenético, podríamos afirmar único dentro del recuento homilético estudiado, y ciertamente excepcional en los escritos que conservamos de Teodoto, quien se reduce a unas breves frases al final, exhortando a aprovechar la gracia de Cristo, frases que vienen a ser como una preparación de la doxología final<sup>3</sup>; finalmente, preguntémonos qué sentido tiene la vehemente impugnación de la sentencia origenista acerca de la pre-existencia de las almas? Cómo explicar, sin anacronismos históricos, los duros epítetos con que califica al mismo Orígenes y el despectivo *αλύπτιον* en boca de un partidario de Cirilo de Alejandría y sostenedor de la teología alejandrina?<sup>4</sup> Cómo explicar que Justiniano en su libro contra Orígenes cite a los Padres Capadocios y Alejandrinos que refutaron los

<sup>1</sup> *Ibid.*, 212,34 ss.

<sup>2</sup> Delineando la figura de María, la presenta consagrada al Señor antes de su nacimiento, ofrecida en expresión de gratitud, discípula de la ley y habitante del templo, llena del Espíritu Santo y cubierta por la gracia como con un palio, llena de sabiduría, desposada con Dios en su corazón, irradiando toda clase de virtudes (PO, 211,40 ss.). Es evidente el origen legendario de este pensamiento: el voto de Ana al anuncio del ángel (Protoevangelio de Santiago, ed. Strycker, 78,15-80,4), la bendición divina a su llegada al templo (*ib.*, 100, 12-15), la vida en el santuario (*ib.*, 100, 19-21).

<sup>3</sup> PG 1369 A ; 1385 A ; 1412 A ; 1418 D.

<sup>4</sup> PO 206,36 ss. Léase este aparte de la segunda homilía polémica de Efeso: "Eure Krone ist dieser Chor der Väter und in seiner Mitte ist der Kostbare Stein, der durch die Grösse der Gnade des Herrn aus Ägypten gekommen ist. Nicht für ein solch grosses Geschenk war das frühere Ägypten [bestimmt]; heute wurde es zum Himmel; denn das Licht der Sonne leuchtet nicht so am Himmel wie Ägypten leuchtet" (*Orientalia*, vol. cit., p. 131).

errores de Orígenes, al mismo Crisóstomo cuya doctrina ortodoxa sobre la creación de las almas comenta, y no mencione siquiera esta vehemente y explícita impugnación?<sup>1</sup>

En segundo lugar la serie de profecías insertada al final, parece romper la armonía que, recorriendo la historia salvífica desde sus comienzos, y llegando a María y a su Hijo, el Redentor, igual al Padre y al Espíritu Santo, exigiría normalmente en este punto la doxología final<sup>2</sup>; en vez de ella viene una múltiple cita escriturística cuya explicación repite la proyección soteriológica tratada antes, y luego las profecías mesiánicas, temáticamente fuera de lugar,<sup>3</sup> exegéticamente ajenas al resto de citas escriturísticas,<sup>4</sup> coronadas por una execración de Nestorio y Arrio por demás interesante.<sup>5</sup>

No creemos haber dicho la última palabra al respecto; hemos simplemente señalado numerosos indicios que hacen dudosa la unidad literaria y la atribución a Teodoto de Ancira, aproximando estilísticamente el núcleo original a la homilía precedente.

\* En qué circunstancias ha sido redactada? M. Jugie, en el estudio previo ya citado, no duda en afirmar que es un panegírico solemne de la Virgen, pronunciado en fecha próxima a la Navidad y evidentemente después del concilio de Efeso.<sup>6</sup> A nuestro juicio, los argumentos en los que el ilustre patrólogo basa su afirmación no son valederos.<sup>7</sup> Si

<sup>1</sup> Mansi, IX, 504-524. Recordemos que el nombre de Teodoto era bien conocido en su tiempo y especialmente como polemista anti-herético, cfr p. 157, nota 5.

<sup>2</sup> PO 214,35.

<sup>3</sup> En efecto, el pensamiento parece completo en el desarrollo precedente, en el que se han integrado lógicamente los breves puntos polémicos; a qué viene esta nueva demostración?

<sup>4</sup> En efecto, en las columnas precedentes el orador apela al texto sagrado, tomado según el sonido material de las palabras, como recurso oratorio; aquí, por el contrario, el orador precisa el texto mismo, alude a los intérpretes judíos, a las circunstancias precisas en que fue pronunciado, relacionando el oráculo de Balaam con la escena de los magos según la antigua tradición exegética.

<sup>5</sup> PO 217, 2-4. Si se compara esta formulación con las diversas encontradas en las cuatro homilías auténticas de Teodoto, se podrá comprobar una diferencia ideológica total. Las que ahora nos ocupan son sin duda frases hechas, pertenecientes al depósito polémico, como lo prueba el hecho de que la acusación lanzada contra Nestorio— a primera vista paradójica—aparece idéntica en la homilía de Attico de Constantino-pla (cfr p. 73), y en la condenación de Nestorio enviada a fines del 430 por el Papa Celestino (Cfr DThC XI, 101-102).

<sup>6</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, p. 292.

<sup>7</sup> En primer lugar, es claro a quien lee sin prejuicios la homilía que no es la virgen la figura central de ella, sino Cristo, quien en su nacimiento culmina el drama del pe-

examinamos atentamente el texto, podríamos afirmar que se trata de una homilía predicada con ocasión de la solemnidad del nacimiento: ante todo, la frase del exordio *ἐπειδὴ καὶ περὶ αὐτοῦ ἡ πανήγυρις καὶ ἐξ αὐτοῦ ὁ λόγος*. . .,<sup>1</sup> nos centra en una festividad cristológica; inmediatamente enumera las maravillosas obras divinas y concluye: “todo esto lo ha efectuado la saludable manifestación de Dios a los hombres”<sup>2</sup>; líneas más abajo añade que “la Iglesia suele en esta solemnidad narrar la historia de los comienzos del mundo para mostrarnos la grandeza de la misericordia del Señor para con nosotros,”<sup>3</sup> palabras que nos recuerdan el repetido argumento de las homilías sobre la Navidad<sup>4</sup>; finalmente, el nacimiento se presenta como el climax del desarrollo ideológico.<sup>5</sup> Podemos concluir que únicamente la solemnidad litúrgica de la Navidad corresponde a todos estos datos proporcionados por el texto mismo.

En qué año? Mientras no se resuelvan los problemas de autenticidad y unidad literaria toda precisión es vana. Considerando el texto tal como está editado, encontramos una ausencia general de polémica cristológica que podría permitir la fijación del núcleo principal en una fecha temprana; ciertas amplificaciones en el pensamiento mariológico sugerirían por el contrario una época tardía; algunas pequeñas expresiones parecen sugerir la controversia nestoriana; así fuera de la

cado y de la reparación; María se presenta como uno de los personajes de esa bella historia, pero nada más; comprueba nuestra afirmación, el hecho de que de las diecisiete columnas que ocupa la homilía en la edición de PO, solamente dos tratan de María. En segundo lugar, dice Jugie que la maternidad divina es el tema general, por englobar en sí momentos tan dispares como la caída original, el nacimiento y la escena de los magos; nos parece más de acuerdo con la objetividad del texto decir que el tema central es la encarnación del Verbo, en el cual la caída original es su causa remota, la adoración de los magos un testimonio de la divinidad del recién nacido; por lo demás, recuérdese que es la temática normal en las homilías de la Navidad. Finalmente, admitiendo la relación que tiene con el nacimiento, Jugie rechaza su identificación basado en una arbitraria interpretación de la frase *ἐπειδὴ καὶ περὶ αὐτοῦ ἡ πανήγυρις καὶ ἐξ αὐτοῦ ὁ λόγος*. . . , según la cual el *καὶ* equivaldría a “también” [= également]; nos parece que dentro del contexto sugiere una interpretación reduplicativa: *καὶ . . . καὶ*.

<sup>1</sup> PO 200, 28-29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 201,18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 201, 26-28.

<sup>4</sup> Cfr pp. 61, 94-95, 115-116, 123, 165.

<sup>5</sup> PG 1428 D; PO, 213, 33-38.

execración de Nestorio señalada más arriba,<sup>1</sup> tenemos el *οὐκ ἄνθρωπος ψιλὸς τὸ τικτόμενον*,<sup>2</sup> y *τῇ γαστρὶ θεοδόχος, τῷ ἔργῳ Θεοτόκος*. . .<sup>3</sup> en la que contrapone sutilmente los dos aspectos verdaderos de éstos términos empleados equivocadamente por Nestorio.<sup>4</sup>

### C. Pensamiento mariológico

La sección mariana ocupa un lugar relativamente reducido dentro del conjunto de la homilía, pero ofrece la ventaja de reunir en sus tres columnas, en magnífica síntesis y en vibrantes tonos, la doctrina mariológica del orador, haciendo énfasis en dos aspectos muy peculiares: su santidad y su misión de orden salvífico.

- \* Comienza el diseño de su santidad observando que María, la virgen, posee la naturaleza humana como toda mujer, pero está exenta de su maldad; es "virgen inocente, sin mancha, completamente irrepreensible, incontaminada, sin mancilla—cita el texto del Cant. 2, 2—santa en cuerpo y alma, como lirio entre espinas . . ."<sup>5</sup> A continuación contrapone su sencillez y recato a todas las vanidades femeninas, ya que según las palabras del apóstol "no hay relación alguna entre las tinieblas y la luz."<sup>6</sup>

Contraste que toma relieve si se considera la maravillosa historia de su vida: *πρὸ τῆς γεννήσεως μὲν ἀφιερωθείσα τῷ πλάστῃ, μετὰ γέννησιν δὲ ἀνατεθείσα εὐχαριστηρίως, ἱερὸν θρόνον, ἱεροῦ ἐναύλισμα, νόμον παιδαγώγημα*. . .,<sup>7</sup> los tesoros de gracia de su alma<sup>8</sup> y el cúmulo de virtudes humanas que resplandecen al exterior, haciendo realidad el texto del Cant. 4, 11.<sup>9</sup>

Más adelante el anuncio del ángel da lugar a una nueva ponderación de su santidad<sup>10</sup> y finalmente la consideración del Verbo hecho car-

<sup>1</sup> Cfr p. 192, nota 5.

<sup>2</sup> PO 213,21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 212, 9-10.

<sup>4</sup> Nestoriana, pp. 263,12; 276, 3-8.

<sup>5</sup> PG 1427 AB; PO, 211, 21-25.

<sup>6</sup> PG 1427 BC; PO, 211, 24-40.

<sup>7</sup> PO 211, 41-42.

<sup>8</sup> PG 1427 BC; PO, 212, 1-2.

<sup>9</sup> PG *ibidem*; PO, 212, 3-12.

<sup>10</sup> PG 1428 A; PO, 212, 36-41.

ne, su hijo, pone en labios del orador las siguientes audaces expresiones: "Ἀγίον γὰρ τὸ ἐκ τῆς ἀγίας γεννώμενον... ὑπερφυῖς τὸ ἐκ τῆς ὑπερφυοῦς τικτόμενον· ἀνερμηνεύτον τὸ ἐκ τῆς ἀνερμηνεύτου προερχόμενον· Υἱὸς ὑψίστου τὸ ἐκ τῆς ὑψηλοτάτης ἀνατέλλον."¹

Subrayemos algunos puntos: la transcendencia de María sobre las demás mujeres es clara; su santidad no sufre tacha alguna; aquel "lirio que surge entre las espinas" es una bella imagen que se aproxima mucho al privilegio definido solemnemente el siglo pasado.

Evidentemente esta eximia santidad es la obra de Dios en ella,<sup>2</sup> de la acción del Espíritu Santo en su alma y de la infusión de la gracia divina; las audaces contraposiciones anotadas más arriba insinúan que tales privilegios dependen precisamente de su función de madre del Verbo y a ella están ordenados.

Anotemos por último la adopción de la piadosa tradición de la vida en el templo de María, la consideración de sus desposorios místicos con Dios, y un convencimiento de que la turbación de María en el momento de la anunciación era el resultado del temor de que se repitiera el engaño del paraíso<sup>3</sup>; recordemos, sin embargo, que en este punto el influjo evidente del Protoevangelio disminuye notablemente su valor teológico.<sup>4</sup>

- \* El desarrollo lógico de la homilía introduce la figura de María en el tradicional marco antitético de la nueva Eva: ἀντὶ δὲ τῆς πρὸς θάνατον

<sup>1</sup> PO 213, 13-18.

<sup>2</sup> PG 1427 B; PO, 212, 1-2.

<sup>3</sup> PO 212, 21-28.

<sup>4</sup> Sin embargo conviene poner las cosas en su punto. R. Laurentin ha señalado bien cómo el Protoevangelio de Santiago, obra del s. II, se adelanta a las precisiones doctrinales en el campo de la Mariología, entre otros puntos en el de la perfecta santidad de María (Cfr *Mythe et Dogme dans les Apocryphes*, en "De primordiis cultus mariani", vol. IV, pp. 13-21); y E. Langevin analiza el sentido de "intuición teológica" que reviste este hecho (cfr *Les écrits apocryphes du NT et la Vierge Marie*, en "De primordiis cultus mariani," vol. IV, pp. 238-239), influyendo y expresando al mismo tiempo el culto mariano primitivo (cfr G. Roschini, *I fondamenti dogmatici del culto mariano nel Protovangelo di Giacomo*, en "De primordiis cultus mariani", vol. IV, pp. 253-270). G. Söll es claro en señalar los justos límites de este influjo (Cfr *Das Heidentum, die Apokryphen und die Marienverehrung*, en "De Primordiis cultus mariani", vol. IV, p. 120). En el campo homilético advertimos que no hay una sola pieza seguramente auténtica que utilice el Protoevangelio como fuente para expresar la virginidad o santidad de María. Todas las veces que encontramos este fundamento apócrifo comprobamos que se trata de piezas pseudo-epigráficas.



διακονησαμένης παρθένου Εὔας, θεοχαρίτωτο παρθένος εἰς λειτουργίαν ζωῆς προσεχειρίζετο . . . ,<sup>1</sup> con lo cual se pone de relieve la actividad de la virgen en la obra salvífica realizada por Cristo. Por eso, después de exaltar su santidad, pondera que el Creador en su providencia nos la ha concedido *πρόξενον ἀγαθῶν*,<sup>2</sup> cuya actividad, en contraposición a la de Eva, se resume en dos aspectos: “inducir a la obediencia a Dios” y “dar, ofrecer el pan de vida.”<sup>3</sup> Conectada con esta última idea, al considerar el fruto del parto de María, exclama: *πέπανται γὰρ διὰ σοῦ τὰ τῆς Εὔας στυγηρά · ὥλοντο διὰ σοῦ τὰ φαῦλα · ὥχοντο διὰ σοῦ τὰ τῆς πλάνης · κατήργηται διὰ σοῦ τὰ τῆς λύπης · ἐξήλεπται διὰ σοῦ τὰ τῆς καταδίκης · λελύτρωται Εὔα διὰ σέ . . .*<sup>4</sup>; observemos que el γάρ del principio presenta una aclaración de la frase precedente, “preanuncio el surgir de la luz (que ilumina) todo el mundo”. Así, pues, María es la nueva Eva, cuya actividad salvífica esencial es dar a luz al Redentor, pero a través de la cual ejerce una verdadera y real causalidad en la obra de redención.

- \* No puede faltar, ciertamente, la consideración de la maternidad divina de María, que es el fundamento ontológico de sus prerrogativas y el elemento esencial de su misión. Con todo, no se centra en ella la atención del orador. El ángel anuncia una concepción inmaculada y un parto sin dolor y tristeza, un nacimiento lleno de consuelo y alegría que atempera la amargura de Eva<sup>5</sup>; el fruto de sus entrañas será un vástago de inmortalidad, no un simple hombre sino el Verbo de Dios encarnado, en quien se realizan simultáneamente las propiedades divinas y las debilidades humanas, por lo cual exclama entusiasmado: *Χαῖρε τοιγαροῦν, παρθένε κεχαριτωμένη, μήτηρ ἐν παρθένοις καὶ παρθένε ἐν μητράσιν . . .*<sup>6</sup> y por tanto la propone como ejemplar para las vírgenes y las madres,<sup>7</sup> formulación que nos recuerda a Proclo.<sup>8</sup>

Más adelante, ponderando la actividad del Verbo en la obra de la encarnación, tiene diversas expresiones que confirman esta verdad

<sup>1</sup> PO 211, 19-21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 212,14.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 212, 14-17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 213, 9-13. Obsérvese la fórmula anafórica *διὰ σοῦ* que puede revelar un influjo de Cirilo (cfr Capítulo IV, Párrafo 1º).

<sup>5</sup> PG 1428 AB; PO, 213, 1-5.

<sup>6</sup> PO 213, 29-30.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 213, 30-32.

<sup>8</sup> Cfr p. 104.

fundamental de la maternidad divina.<sup>1</sup> Como elemento nuevo y de alguna importancia, merece subrayarse el que la consideración que acompaña el parto de la virgen no es su virginidad—que tan destacado lugar ocupa en las homilias del primer período—, sino la carencia de los dolores y angustias del parto, castigo predicho por Dios a Eva en los albores del Paraíso.

Como se ve, el pensamiento mariológico es muy próximo al de la primera parte de la homilia precedente, y muy diferente del encontrado en las tres homilias de Teodoto de Ancira estudiadas en páginas anteriores.

<sup>1</sup> PO 214, 10-11; 14-15; 18-23.



## CAPITULO III

### ORADORES POST-EFESINOS

#### PARAGRAFO 1º: PABLO DE EMESA

Interesante figura antitética a la de Acacio de Melitene, Obispo de Eme-sa en el período comprendido probablemente entre el 405 y el 445,<sup>1</sup> apa-rece como personaje importante en el partido oriental durante el concilio de Efeso. Adicto a Juan de Antioquía desde el principio, es uno de los firmantes de las actas del conciliábulo cismático del 27 de junio<sup>2</sup> y uno de los ocho delegados por éste ante la corte imperial en el mes de septiemb-re.<sup>3</sup> Con todo, su misión más relevante es la desempeñada como repre-sentante de Juan de Antioquía en las negociaciones de paz con Cirilo de Alejandría; en ella su aceptación personal de las decisiones básicas de Efeso—anatematismo a Nestorio, rechazo de su doctrina y aceptación de Maximino—, efectuada en Alejandría a fines del 432, fue el preludio del tratado de unión firmado entre los dos bandos opuestos en abril del 433.<sup>4</sup> Su nombre no vuelve a aparecer en la historia.

Escritos suyos conocemos únicamente dos cortas homilias sobre la encarnación y nacimiento, conservadas en las actas del Concilio, y el frag-mento de una tercera en favor de la paz.<sup>5</sup> Sobre su autenticidad no se ha levantado duda alguna.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> En la serie de Obispos de Emesa ofrecida por LE QUIEN, *op. cit.*, II, pp. 839-840, el sexto lugar lo ocupa un tal Ciríaco, desterrado por el emperador Arcadio por haber defendido la causa de Crisóstomo; el séptimo lo ocupa Pablo, que asiste al concilio de Efeso; el octavo lo tiene un tal Pompeiano, presente en el sínodo de Antioquía del 445 bajo la presidencia de Domno, sucesor de Juan (cfr. HC, II, p. 479).

<sup>2</sup> HC, II, p. 317.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 393-401.

<sup>5</sup> J. FESSLER, *op. cit.*, II, 2, p. 97; BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 249.

<sup>6</sup> D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 221.

**\*HOMILIA 1<sup>a</sup>:** Homilia Pauli episcopi Emeseni, habita vicesimo nono die mensis Choeac (25 decembris <sup>1</sup>) in magna Alexandriae ecclesia, praesente beato Cyrillo, de nativitate Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi, et quod beata Virgo Maria sit Dei genitrix, et quod non duos sed unum Filium et Dominum Christum dicamus; et laus archiepiscopi Cyrilli.

— Texto: PG LXXVII, 1433A-1437B<sup>2</sup>

ACO, I, 1, 4, pp. 9-11.

— Incipit: *Ἐγκαιρον σήμερον τὴν ὑμετέραν*

#### A. Resumen

El exordio es una invitación a la exultación común en el día de la Navidad en el que ha venido la esperanza de la salvación. Viene luego una alabanza del parto virginal del Emmanuel seguida por una aclamación del pueblo. Propone entonces la fe efesina: la Deípara ha dado a luz a Dios hecho hombre, Verbo engendrado ab aeterno por el Padre, nacido en el tiempo de una mujer, Dios perfecto y hombre perfecto por unión de las dos naturalezas en un solo Hijo, en un solo Cristo. Aclamación del pueblo. Confesión de la Trinidad y condenación de la doctrina opuesta, reafirmando la divinidad del Emmanuel con el texto de Mateo, 16, 15 ss. Termina con una invocación litúrgica al Padre celestial.

#### B. Observaciones generales

\* El encabezamiento de la homilía nos precisa exactamente las circunstancias de su predicación. En la gran iglesia de Alejandría, el 25 de diciembre y en presencia de Cirilo. Las expresiones del exordio nos

<sup>1</sup> El epígrafe del texto griego señala el día 29 del mes de Ktáhk que corresponde al 25 de diciembre; cfr PG 1433, nota 1; G. VASSALLI, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>2</sup> Migne parece que toma la edición de Le Quien, II, 840 comparándola con un manuscrito denominado Seguierien pero sin corregir el texto, ni indicar las variantes. La edición crítica en Schwartz.

indican que se celebraba entonces la fiesta litúrgica de la Navidad. Las circunstancias históricas concuerdan en fijar el año, 432.<sup>1</sup>

Suponiendo fidedignas las indicaciones del encabezamiento,<sup>2</sup> nos encontraríamos ante un hecho interesante: el cambio de la festividad de la Navidad del 6 de enero, como se hacía a fines del siglo IV, a la fecha adoptada por otras Iglesias, el 25 de diciembre.<sup>3</sup> Este cambio, dicho sea de paso, encuentra una grande dificultad psicológica en el hecho de que el gran promotor de dicha fecha en Oriente era la sede rival de Constantinopla y más específicamente el odiado Crisóstomo. No es probable que dicho cambio lo hubiera realizado Teófilo, ni siquiera Cirilo en sus primeros años de episcopado. Quizás después del 417, cuando la aceptación del nombre del Crisóstomo en los dípticos de la Iglesia de Alejandría le muestran más benigno a este respecto.<sup>4</sup>

\* Desde el punto de vista formal es muy interesante la inclusión de las aclamaciones del pueblo en medio de la homilía que bien podría ser un testimonio de alguna costumbre oriental al respecto, o bien de las especialísimas circunstancias que rodearon dicha predicación.<sup>5</sup> Mencionemos la citación de Is. 7, 14 con la aclaración de Mateo 1, 23 refiriéndose a la virginidad de María.<sup>6</sup>

Finalmente, un vistazo a la doctrina cristológica efesina: divinidad de Cristo, doble generación del Verbo, perfección de las dos naturalezas, unión en un único Hijo, Cristo. Rechazo de una "quaternitas," de dos hijos, de un Emmanuel simple hombre y solamente superior a los otros por la gracia.<sup>7</sup> La síntesis es nítida y precisa; toca los puntos principales en litigio casi con la formulación alejandrina.

<sup>1</sup> HC II, p. 397.

<sup>2</sup> Parece que este encabezamiento, si no es el original, es ciertamente muy antiguo y sufraga la fecha correspondiente a nuestro 25 de diciembre. Se podría pensar en una determinación posterior y ajena a la realidad de Alejandría? Sería ésta una vía de solución al curioso problema tratado anteriormente del cambio continuo de la fecha de Navidad en Egipto? Dato ciertamente extraño: ésta y la siguiente son las únicas en proporcionar en el encabezamiento tal tipo de indicaciones cronológicas.

<sup>3</sup> Recuérdese que el Crisóstomo debió justificar la introducción de la Navidad el 25 de diciembre en Antioquía.

<sup>4</sup> J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 121; S. Vailhé opina que Cirilo realizó dicho cambio hacia el 430: EO 8 (1905) 213. Recordemos que G. Vassalli sostiene la tesis de que Egipto conoció la fecha del 25 de diciembre desde el s. III; cfr *op. cit.*, pp. 82-85.

<sup>5</sup> PG LXXVII, 1436 BC.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1436 A 10-15.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1436 CD.

### C. Pensamiento mariológico

\* Como es obvio suponer, la maternidad divina de María ocupa el lugar central. La controvertida voz *Θεοτόκος* es empleada frecuente y categóricamente<sup>1</sup>; pero lo que es más importante, su contenido es peculiarmente exacto. El término de la obra materna de María es el Emmanuel, identificado explícitamente con Dios: *ἔτεκεν . . . τὸν Ἐμμανουήλ, Ἐμμανουήλ δὲ Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα*.<sup>2</sup> No duda en aceptar la doble generación del Verbo, consecuencia lógica de la afirmación fundamental y tan obstinadamente rechazada por Nestorio. Por tanto de María proviene Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre *προῆλθεν ἐκ τῆς Θεοτόκου Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός*,<sup>3</sup> idea que insiste en reafirmar desde un punto de vista negativo *οὔτε δύο υἱοὺς λέγομεν, οὔτε ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Ἐμμανουήλ, τὸν ἐκ τῆς Θεοτόκου γεννηθέντα . . .*<sup>4</sup>

\* Por importante que sea esta declaración de fe en labios de un convencido Oriental—entendido en el sentido efesino—, hay un punto complementario que nos transmite el sentido profundo de la tradición: la virginidad de María.

La alabanza con que el orador comienza el cuerpo de su homilía, nos presenta este cuadro magnífico del parto de una virgen: *σήμερον . . . τῆς ἀπειρογάμου παρθένου λύονται οἱ ὠδίνες . . .*<sup>5</sup> Oh suceso admirable, pondera Pablo: *τίκτει ἡ παρθένος, καὶ μένει παρθένος* y contrapone *γίνεται μήτηρ καὶ οὐ πάντα τὰ μητρὸς ἀκριβῶς ὑπομένει . . .*<sup>6</sup> Qué quiere decir? El mismo se apresura a explicar: *ἔτικτεν μὲν γὰρ ὡς νόμος γυναιξίν . . . ἔμεινε δὲ παρθένος ὡς οὐ νόμος ταῖς τικτούσαις γυναιξίν*<sup>7</sup>; y como justificando su afirmación agrega que así lo había predicho ya el profeta Isaías.

Evidentemente, el orador nos está transmitiendo aquel aspecto más característico de María en la tradición de los primeros siglos, su virginidad. En ella, empero, la atención no se centra tanto en el momento

<sup>1</sup> ACO, *loc. cit.*, 10,9. 15. 20. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 10,15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 10,19-20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 10,29-30.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 10,3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 10,4.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 10,5-6.

de la concepción—al que solo se hace una ligera referencia en aquel *ἀπειρόγαμος*—cuanto en el parto mismo; el hecho de que permanece virgen después de haber dado a luz, es el motivo de su admiración; hecho que precisa: es verdadera madre y sin embargo no todas las circunstancias de la maternidad se han realizado en ella; situación especial que declara completamente: dió a luz como todas las mujeres, pero a diferencia de ellas permaneció virgen.

Dos puntos importantes nos ofrece este testimonio. Primero, para Pablo de Emesa el parto de María es normal. Segundo, el milagro radica precisamente en que a pesar de eso, permaneció virgen. Nos encontramos en la misma línea de Proclo y Teodoto si bien Pablo no especifica más los dos términos.

**\*HOMILIA 2ª:** Eiusdem Pauli homilia in magna Alexandriae ecclesia. Tibi sexta die (1 enero <sup>1</sup>), in Christi Domini et Salvatoris nostri nativitatem et in Cyrilli archiepiscopi laudem dicta.

— Texto: PG LXXVII, 1437 B-1444 C<sup>2</sup>

ACO 1, 1, 4, 11-14.

— Incipit: *Πρώην πρὸς τὴν ὑμετέραν*

## A. Resumen

El exordio comienza haciendo alusión a la homilía anterior, manifestando el propósito de volver sobre el mismo tema, animado por la benévola acogida de parte de Cirilo. Aclamación del pueblo. María, Deípara, dió a luz al Emmanuel, consubstancial con el Padre según la naturaleza divina, consubstancial con nosotros según la humanidad, de acuerdo a las Escrituras. Impasible y pasible, apropiándose el Verbo los sufrimientos soportados por su cuerpo. Basándose en el prólogo de S. Juan, afirma que el Verbo se hizo carne por asunción de una naturaleza humana perfecta dotada de alma racional,

<sup>1</sup> Cfr MIGNE, *vol. cit.*, 1437, nota 1.

<sup>2</sup> La edición de Migne se hace en las mismas circunstancias indicadas para la homilía anterior. Edición crítica en Schwartz.



sin sufrir cambio alguno en su naturaleza divina; Verbo coeterno con el Padre; Verbo que habitó en nosotros (= en nuestra naturaleza), manifestando así sus dos naturalezas unidas en la persona de Cristo. Prosigue con una explicitación de este último punto, observando cómo están las dos naturalezas en Cristo, quien obra los prodigios en virtud de su divinidad y por medio de su cuerpo, comunicando a la naturaleza humana su poder divino; padece en su cuerpo las fatigas humanas, los tormentos de la pasión y la divinidad impasible se los apropia, como lo demuestran los milagros en la naturaleza que acompañan su muerte. Termina: esta es la fe ortodoxa pronunciada en balbuceos de aprendiz; oigamos ahora al Maestro. Aclamación del pueblo.

## B. Observaciones generales

El encabezamiento proporciona aquí también los datos necesarios para la cronología de esta pieza. Predicada ocho días más tarde, 1 de enero, en las mismas circunstancias de la precedente. El exordio es un testimonio más de la costumbre oriental de la múltiple predicación en la festividad litúrgica.<sup>1</sup> El número de los oradores presentes en la Navidad del 432, le había obligado a abandonar la cátedra sagrada sin haber terminado su discurso. Ahora toma de nuevo el mismo tema y lo desarrolla más ampliamente.<sup>2</sup>

Aquí también tenemos intercaladas las aclamaciones del pueblo. La comparación con las anteriores, nos permite sugerir que probablemente vendrían al efectuar el orador el tránsito del exordio al cuerpo del sermón, y al finalizar la exposición dogmática.<sup>3</sup>

- \* Por lo que hace a la cristología de esta homilía, nos parece oportuno una observación: dentro de una sana ortodoxia, la presente pieza refleja claramente la mentalidad antioquena del orador. En ella reaparecen aquellas expresiones que si bien se pueden entender correctamente, son con todo características de Nestorio: *Ἐτερον σκηνή, καὶ ἕτερον τὸ σκηνοῦν · ἕτερον ναός, καὶ ἕτερον ὁ ἐνοικῶν Θεός.*<sup>4</sup> Consciente del

<sup>1</sup> L. DUCHESNE, *Les Origines du culte chrétien*, Paris 1889, p. 57.

<sup>2</sup> PG, 1437 B 13 ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1437 C; 1444 B.

<sup>4</sup> ACO, 13,12-13.

## *Erectheio de Antioquia*

tinte de su expresión, se apresura a explicar: *οὐκ εἶπον ἕτερος καὶ ἕτερος, ὡς ἐπὶ δύο προσώπων, ἢ δύο Χριστῶν, ἢ δύο νιῶν · ἀλλ' ἕτερον καὶ ἕτερον, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*<sup>1</sup>. Más abajo se encuentra otra expresión inconfundible: los milagros que acompañan la muerte de Cristo en la cruz tienen como fin específico el demostrar que ni aun en el tiempo de su pasión Dios se apartó de su templo.<sup>2</sup>

### C. Pensamiento mariológico

En esta homilía Pablo de Emesa se limita a repetir en dos ocasiones diferentes la afirmación fundamental de que María dió a luz al Emmanuel, Dios hecho hombre, consubstancial con el Padre según la divinidad, consubstancial con nosotros según la humanidad.<sup>3</sup>

En esta sencilla formulación encontramos de nuevo los elementos básicos del dogma de la maternidad divina: verdadero engendrar a Aquel que es al mismo tiempo Dios y perfecto hombre, hecho fundamental por el cual Dios se hace hombre y que justifica el empleo del título de *Θεοτόκος*.

### PARAGRAFO 2º: ERECTHEIO DE ANTIOQUIA DE PISIDIA

Obispo de Antioquia de Pisidia en el período 433-438, se le conoce por una homilía predicada en Constantinopla en presencia de Proclo, Obispo ya de la ciudad imperial.<sup>4</sup> Se advierte en él una marcada tendencia monofisita en la línea extrema de la ideología alejandrina que desembocará en Eutiques y Dióscoro.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, 13-14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 14, 8-12.

<sup>3</sup> PG, 1437 D 4 ss.; 1440 A 10 ss. Es interesante anotar que Pablo de Emesa se ha inspirado en la homilía paralela de Antíoco de Ptolemaida: 1433 A = V, 1 *σήμερον γὰρ ἡμῖν* . . . ; 1437 A = V, 4 *τὸ στόμα τῆς* . . . ; 1440 C = V, 4 (figura de Juan); 1440 D = V, 6 (exégesis de Jn. 1, 1 y Mt. 16, 16); 1441 B = VI, 16; 1441 D = VI, 16 (las palabras del huerto como pronunciadas en la cruz).

<sup>4</sup> LE QUIEN, *op. cit.*, I, p. 1038.

<sup>5</sup> F. NAU, *Textes monophysites*, PO XIII, pp. 162-163.

## ANALISIS DE LA HOMILIA

**"Beati Erechthii episcopi Antiochiae in Pisidia, ex homilia recitata in sancta Epiphania in ecclesia Constantinopolitana sedente beato episcopo Proclo"**

— Versión francesa: PO XIII, 171-180<sup>1</sup>

— Incipit: "Vierge pleine de grâce, je ne cesserai jamais de te nommer Mère de Dieu"

### A. Resumen:

De la Virgen llena de gracia, Madre de Dios, nace el Creador del cielo y tierra, engendrado ab aeterno por el Padre, que se hace hombre integralmente por la salvación de los hombres, sin sufrir cambio alguno, conservando su perfecta unidad, confirmando la palabra de profetas, apóstoles, reyes y santos Padres.

Sobre el texto de Is. 7, 14 y 9, 6 pone de relieve la soberanía de Cristo y el carácter salvífico de su venida al mundo, para ser visto y conocido de los hombres.

Exaltación de la misericordia divina que comienza en la encarnación y se continúa en los milagros de Cristo. Vida para los fieles y ruina para los renegados.

Contra las objeciones de los herejes a la encarnación de un Dios en las entrañas de una virgen, recuerda los milagros de la zarza ardiendo, del Nilo convertido en sangre, de la tinieblas de Egipto, del horno de Babilonia que demuestran claramente el poder de Dios e indican que el hombre no debe preguntar el cómo de las obras divinas tales como la creación, los milagros bíblicos, la concepción y parto virginales, la encarnación y la muerte de un Dios, los prodigios de la resurrección.

<sup>1</sup> El texto de la homilía, única que se conoce en su totalidad, lo editó F. Nau sobre los manuscritos siríacos 14531 y 14725 del Museo Británico con las variantes de dos fragmentos contenidos en el manuscrito 12154 del mismo fondo. Los tres manuscritos la atribuyen a Erechtheio, pero uno de ellos lo señala como Obispo de Tarso. Hasta el presente no hay elemento alguno que permita juzgar críticamente esta atribución, con excepción del fragmento de la homilía predicada en Constantinopla.

Por esto se acoge a la fe enseñada por los Apóstoles y la Escritura, por el concilio de Nicea, sobre la divinidad de Cristo, hijo de María, Dios y hombre, único con exclusión de dos naturalezas, unigénito y primogénito. Dios por naturaleza, se hace hombre, aceptando los sufrimientos para darnos la salvación, sacrificando su cuerpo por nosotros. Exhortación a confesar la fe de Nicea. Doxología cristológica.

## **B. Observaciones generales**

\* El aspecto que más llama la atención en la presente homilía, es la cristología alejandrina de tendencia marcadamente monofisita y que concuerda plenamente con el fragmento auténtico citado por muchos testimonios antiguos.<sup>1</sup> En efecto, para nuestro orador el Verbo toma un cuerpo<sup>2</sup> en la más perfecta unidad: "non pas un autre et un autre, mais un et le même,"<sup>3</sup> idea fundamental que repite varias veces a lo largo de la homilía y que es indicio de la formulación efesina que la ha inspirado. Idea que defiende así mismo en la forma más enérgica contra toda impugnación de tendencia dualista: "non comme le disent les docteurs d'aujourd'hui, que Dieu complet habita dans l'homme complet; mais Dieu complet . . . devint homme complet sans changement"<sup>4</sup> Y poco más abajo vuelve sobre el mismo tema: "ce n'est pas qu'il 's'adjoignit l'homme', comme le disent les hérétiques d'aujourd'hui, mais lorsqu'il devint homme en vérité, il ne fut rien changé..."<sup>5</sup> Por eso advierte que ni los libros santos ni los bienaventurados Padres nos han transmitido la doctrina de las dos naturalezas<sup>6</sup> y concluye con una solemne condenación: "nous anathématisons quiconque dit deux natures au Fils de Dieu."<sup>7</sup>

Un segundo detalle digno de mención es el cuidado en fundamentar sus afirmaciones doctrinales sobre la Sagrada Escritura y la Tradición. No encontramos en el largo recorrido que hemos hecho un testimonio más explícito sobre la doble fuente de la revelación. Si excluye

<sup>1</sup> *Ibid.*, 162-163.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 173,8; 177,12; 178,11; 180,3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 178,1-2. 8; 171,13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 178, 8-10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 179, 1-3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 178, 2-3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 180, 1-2.

las dos naturalezas, es porque ni los libros santos, ni los bienaventurados Padres la han transmitido—F. Nau usa el verbo “transmis”—<sup>1</sup>; su precisa formulación cristológica se apoya directamente sobre las enseñanzas de los Apóstoles, de la Escritura y del concilio de Nicea<sup>2</sup>; de hecho los príncipes y los santos Padres han marchado sobre estas enseñanzas auténticas.<sup>3</sup> Se ve claramente cómo para el orador la predicción de los Apóstoles y los Libros Santos son la fuente principal, cuya expresión auténtica la encuentra en el símbolo de los trescientos dieciocho Padres, a la cual se han acomodado los emperadores y los Santos Padres y que es garantía de ortodoxia.

- \* Dentro del desarrollo de la homilía ocupa un lugar relevante la enumeración de los milagros como prueba irrefragable de la omnipotencia divina, que efectúa de manera perfectísima la obra de la encarnación del Verbo en las entrañas de una Virgen: los milagros realizados por Cristo en su vida pública<sup>4</sup> vienen a conjugarse con la serie de milagros del Antiguo Testamento.<sup>5</sup> En esta serie se presenta un doble enunciado: uno primero de cuatro términos, zarza ardiente, Nilo convertido en sangre, tinieblas de Egipto y horno de Babilonia que demuestran la omnipotencia divina y que está sin duda ninguna inspirado en idéntico argumento de la I homilía de Teodoto de Ancira<sup>6</sup> y con algunas reminiscencias de la II homilía del mismo.<sup>7</sup> Uno segundo de once términos ciertamente peculiares: la mandíbula árida que proporcionó el agua a Sansón, la vara de Aarón, el agua de la piedra del desierto, el asno de Balaán, el mar dividido para dar paso a los Israelitas, el endulzarse las aguas del mar, el maná que cae del cielo y las codornices que se levantan, la destrucción de los muros de Jericó, el torrente de Eliseo transformado en cisterna.
- \* Finalmente enumeremos: para el orador, la Encarnación se presenta primordialmente como una manifestación de Dios a los hombres<sup>8</sup>; el empleo del texto de Isaías 7, 14 va ligado al de Mateo 1, 23 como hemos

<sup>1</sup> *Ibid.*, 178, 2-3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 177; 178; 179, 16.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 172, 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 174, 11-17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 175, 6 ss.

<sup>6</sup> PG LXXVII, 1357 A 2-D 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1372 A.

<sup>8</sup> PO, 173, 9-13.

tenido ocasión de observar ya en otros homiletistas<sup>1</sup>; presenta una marcada tendencia al uso de la exclamación.<sup>2</sup>

Todos estos elementos sitúan evidentemente la homilía en el período post-efesino y son un testimonio amplio que corrobora la atribución del manuscrito siríaco a un escritor de este tiempo. La carencia de exordio propiamente tal<sup>3</sup> y la ausencia de toda alusión a la festividad litúrgica del nacimiento, nos inclinan a pensar que se tratara de una homilía de ocasión, con marcado carácter polémico y apologético como si el Obispo tratara de defenderse de impugnaciones dirigidas a él precedentemente, circunstancia ésta nada improbable en aquellos difíciles años que siguieron al concilio de Efeso, cuando una tendencia tan marcadamente alejandrina no dejaría de encontrar áspera oposición en el pensamiento dualista antioqueno que predominaba en el Oriente.

### C. Pensamiento mariológico.

- \* La mariología del orador está apenas insinuada, pero corresponde a grandes rasgos a la tradición de la época. La maternidad divina viene reconocida a todo lo largo de la homilía y es el punto de partida: "je ne cesserai jamais de te nommer Mère de Dieu," dice desde el principio<sup>4</sup>; pero fuera de una alusión algunas líneas más abajo<sup>5</sup>, no vuelve a insistir sobre el punto: es algo poseído con seguridad.
- \* Análogo a múltiples milagros bíblicos, la concepción y parto de María se presentan como un efecto de la omnipotencia divina; la formulación es concisa pero clara: "comment la Vierge a conçu sans homme: comment elle a enfanté et les signes de sa virginité naturelle n'ont pas été détruits".<sup>6</sup> La expresión es particularmente valiosa por lo que se refiere al parto virginal, indicando claramente en qué sentido se entiende ésto en la mariología de la época y en el mundo oriental.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 172, 6-10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 171,4; 171,12; 174,3 . . .

<sup>3</sup> En efecto, el sermón comienza con una exclamación sorpresiva a la virgen llena de gracia y madre de Dios, para pasar inmediatamente a la explicación doctrinal de la encarnación del Verbo.

<sup>4</sup> PO, 171,4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 172, 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 176, 14-16.

Para terminar señalemos cómo la comparación de María a la zarza ardiente no recae como en los otros homiletistas sobre la maternidad virginal, sino sobre la maternidad divina: cómo habita la divinidad en la carne de una virgen "sans que la Vierge en souffrit?"<sup>1</sup>

Explicando por qué Cristo es primogénito, dice: "premier-né, parce qu'il devint homme comme nous à notre manière."<sup>2</sup> Cuál es el significado de esta frase? Se hace simplemente hincapié en la igualdad de la naturaleza humana de Cristo con la nuestra, o para hablar con la terminología del orador, la igualdad entre Cristo y nosotros? Se insinúa más bien un nacimiento del todo normal y que sin embargo conserva intacta la virginidad física de la madre? Una confrontación con el texto del manuscrito sirio o un eventual hallazgo del texto griego podrían quizás dar luz a este punto, no sin importancia dentro de la mariología del tiempo.

#### PARAGRAFO 3º: CRISIPO DE JERUSALEN

Una de las figuras de la homilética griega ignorada durante siglos, reaparece modestamente en nuestros días Crisipo, presbítero de la Iglesia de la Resurrección en Jerusalén desde el 455 y custodio de la Santa Cruz desde el 467. Capadocio de origen, monje de la Laura de S. Eutimio al tiempo de la visita del obispo Juan de Antioquía y de su acompañante el presbítero Hesiquio.<sup>3</sup> Muere en el 479 a la edad de ochenta años.

Su biógrafo indirecto, el historiador Cirilo de Escitópolis († 557) en la vida de S. Eutimio<sup>4</sup> nos informa que dejó numerosos escritos dignos de pasar a la posteridad. De ellos únicamente cuatro han llegado hasta nosotros: un elogio de Santa María Deípara, un panegírico de S. Juan Bautista, un encomio del mártir S. Teodoro y uno del arcángel S. Miguel aún no editado.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, 175, 1-3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 178, 13-14.

<sup>3</sup> S. VAILHÉ, *ROC* 10 (1905) 96-99; M. JUGIE, *PO* XIX, 293-294; A. SIGALAS, *TF* 20 (1937) 61-62.

<sup>4</sup> M. JUGIE, *loc. cit.*, p. 294. CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita S. Euthimii*, TU, XLIX, 2, pp. 25, 35, 49, 55-56, 60, 69.

<sup>5</sup> M. JUGIE, *loc. cit.*; A. SIGALAS, *op. cit.*, p. 63.

A nuestro propósito hace la primera homilía, el elogio mariano. Sobre su autenticidad no se suscita duda alguna y forma un homogéneo conjunto literario con las demás homilías encontradas de Crisipo.<sup>1</sup>

## ANALISIS DE LA HOMILIA

"Chrysippi Hierosolymorum Presbyteri oratio in sanctam Mariam Deiparam"

— Texto: PO XIX, 336-343 (218-225)<sup>2</sup>

— Incipit: Τὴν ἀειθαλῆ ράβδον Ἰεσσαί

### A. Esquema

*Exordio:* Oportunidad de alabar a María en toda ocasión, pero principalmente en ésta, cuando se celebra un misterio arcano. *Acclamación* a María, ennoblecida con la presencia del Señor y digna de las alabanzas proféticas. *Introducción* del argumento: de quién hablar primero, de Isaías, Pablo, Lucas o David? Sin duda de éste último como más familiar a su auditorio, consagrado enteramente al canto de los salmos (218,4-219,39).

*Cuerpo:* Comentario sobre los textos litúrgicos del día.

1. — Salmo 131, 8

- María arca más venerable que la de Noé, que la del Santuario, ya que en ella habita Dios, Creador, Conservador y Rector del Universo.
- María, lugar de reposo del Verbo hecho hombre para rescate de la humanidad (219,40-220,29).

<sup>1</sup> Además de los autores citados cfr B. CAPELLE, LeMus 56 (1943) 15-16; D. DEL FABRO, *op. cit.*, pp. 226-227.

<sup>2</sup> La edición se hace sobre el manuscrito 1173, s. XI, de la Biblioteca Nacional de París, catálogo de panegíricos para todas las fiestas del año. Editado primeramente por Fronton-le-Duc en su Actuarium, II, pp. 424-430, ha sido revisado críticamente por M. JUGIE (cfr PO XIX, pp. 336-343) y A. SIGALAS (cfr TF 20 (1937) 103-106). Por corresponder a las columnas del texto griego, emplearemos a lo largo del análisis la paginación interior entre corchetes.



2. - Salmo 44, 11.

- Allocución a María, descendiente de David, esposa del Rey, madre del Verbo, exhortándola a escuchar atentamente el mensaje de la redención, anticipo del anuncio angélico.
- El origen de María excelente, como de rosa entre espinas, es inferior a la dignidad que le cabe como madre del Rey celeste y que le concede el título de reina de los cielos.
- María desposará místicamente al Padre, con la asistencia del Espíritu Santo y la cohabitación del Hijo; y dará a luz al Señor, a quien adorará como a Dios (220,30-221,41).

3. - Isaías 7, 14.

Misterio de la excepcional concepción virginal, prueba de la divinidad del recién nacido, razón de ser del nombre de Emmanuel, es decir, Dios y hombre. Este doble carácter explica también la doble peculiaridad, milagrosa y natural, de un verdadero parto y con todo virginal (222,1-23).

4. - Gálatas 4, 4.

- La razón de la encarnación, hacernos hijos adoptivos.
- Restauración al pristino estado por medio de una mujer, en contraposición a la cooperación de la primera a la ruina; por una mujer, ciertamente, pero peculiar a causa de su virginidad en la concepción y en el parto.
- En vano se opuso el demonio, sugiriendo vanas sospechas a José. Su hijo ha triunfado de él en muy diversas maneras, por lo cual la madre puede considerarse como la causa de ello (222,23-223,41).

5. - Lucas, 2, 4-8.

- Descendencia davidica de María.
- Ponderación de los extremos de humildad del Omnipotente en razón de iluminar y alimentar a los hombres (224,4-36).

*Final:* Admiración ante la bondad de Dios, glorificado en el cielo y glorificado también en su medida en la tierra (224,37-225,18).

## B. Consideraciones generales

- \* Por lo que hace a las circunstancias en que esta homilía fue pronunciada, Crisipo nos ofrece en el exordio suficientes datos para poder afirmar, con los diversos comentadores, que se trata del panegírico solem-

ne<sup>1</sup> pronunciado muy posiblemente en la misma Laura de S. Eutimio a la que perteneció el orador por muchos años,<sup>2</sup> con ocasión de la festividad litúrgica de la *Θεοτόκος*,<sup>3</sup> solemnidad ésta que, según el testimonio de Teodoro, fines del siglo v,<sup>4</sup> celebraban con gran esplendor cada año los monjes reunidos en común.

Fuera de algunas expresiones cristológicas reflejo de la cuestión nestoriana,<sup>5</sup> no encontramos en el texto indicación alguna especial para fijar el año en que fue escrita, lo cual podría orientar hacia el período de relativa paz subsiguiente al Concilio de Calcedonia (453-476), que por lo demás corresponde casi exactamente al tiempo de la actividad apostólica de Crisipo.

En qué día se celebraba entonces en Jerusalén la festividad litúrgica de la *Θεοτόκος*? Cuestión difícil y que ha recibido diversas soluciones con base precisamente en la homilía que nos ocupa. Así S. Vailhé, el primero que llamó la atención sobre ella, opina que era el 25 de marzo, identificando, por el argumento, esta festividad con la solemnidad de la Anunciación,<sup>6</sup> teoría hoy definitivamente superada.<sup>7</sup> B. Capelle, en un interesante estudio sobre un antiguo leccionario armenio, juzga que se debe aceptar el 15 de agosto.<sup>8</sup> M. Jugie, comparando las homilias de Crisipo y Antípatro, se declara por la dominica precedente a Navidad.<sup>8</sup> A. Sigalas, inclinándose en esta última dirección, cree más probable el día siguiente a la Navidad, como más conforme con la mentalidad bizantina y al uso actual.<sup>9</sup> Qué pensar del problema?

La teoría de Capelle se basa en la interesantísima identificación del argumento de nuestra homilía: Crisipo no hace otra cosa que amplificar oratoriamente sobre los textos litúrgicos prescritos para esta solemnidad, según el testimonio de un antiquísimo leccionario jerosolimitano para uso de la comunidad armenia. Dicho leccionario, editado

<sup>1</sup> PO, 218, 4-9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 219,30-39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 218,9.

<sup>4</sup> En SIGALAS, *op. cit.*, p. 107.

<sup>5</sup> PO, 220,21-24; 222,14 ss.

<sup>6</sup> S. VAILHÉ, EO 9 (1906) 142-143.

<sup>7</sup> A. SIGALAS, *Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron*, BA 1921, Heft VII, pp. 5-6.

<sup>8</sup> B. CAPELLE, *La fête de la Vierge à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle*, LeMus 56 (1943) 25-33.

<sup>9</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, pp. 297-309.

<sup>9</sup> A. SIGALAS, TF, p. 107; BA, p. 6.

por Conybeare a principios del siglo, tiene la siguiente indicación: "15 de agosto, a tres millas de Jerusalén sobre la ruta de Belén, la conmemoración de la Θεοτόκος." Lecturas señaladas para el día, Isaías 7, 10-15; Gálatas 3, 29 - 4,7; Lucas, 2, 1-7. Versículos alleluiáticos, Salmo 131, 8; Salmo 109,1.<sup>1</sup>

Confrontando los datos del leccionario armenio con otras fuentes litúrgicas contemporáneas, typicon georgiano editado por Kekelidze y calendario armenio reconstruido por Adontz, se confirma la fecha del 15 de agosto y se particulariza el lugar donde en Jerusalén se celebraba dicha festividad, a saber, la Iglesia de καθίσμα παλαιόν, construida por la noble dama Ikelia en tiempo de Juvenal obispo de Jerusalén<sup>2</sup>. El typicon georgiano presenta unas lecturas diferentes y el versículo alleluiático del salmo 44,11, el empleado por Crisipo en la homilía.<sup>3</sup>

No cabe duda, pues, de que la fiesta celebrada por Crisipo corresponde a la solemnidad litúrgica de la Θεοτόκος tal como se celebraba en Jerusalén a mediados del s. v.

- \* Es auténtica la fecha del 15 de agosto señalada por los calendarios litúrgicos? Antes de dar una respuesta definitiva es preciso analizar los datos que nos proporciona el texto de la homilía que ha sido predicada en dicha ocasión.

Primeramente, estudiemos el aparte del exordio que ofrece los datos circunstanciales. Dice así el texto griego: τὴν ἀειθαλῆ ράβδον Ἰεσσαί, τὴν ὄλω τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει καρποφορήσασαν τὴν ζωὴν, ἐν παντὶ μὲν πρέπει χρόνῳ μακαρίζειν, θαυμάζειν, ἀνευφημεῖν, ἑξαίρετος δέ τις τῶν ὑμνοῦντων [τῶν ὑμῶν τῶν εἰς αὐτήν] εἰς αὐτὴν ὁ παρὼν καιρὸς. Ἐν γὰρ δὴ τούτῳ καὶ πολλαχοῦ αὕτη διαπρεπὴς ἐπιτελεῖται πανήγυρις, πάντως ἐπειδὴ πέπρακται τι κατὰ τοῦτο [ν] μυστήριον τῶν πολλῶν διαφεύγον τὴν αἰσθησιν<sup>4</sup>.

Jugie, traduce: "La Tige toujours verdoyante de Jessé, qui a porté la vie à tout le genre humain, a droit, certes, en tout temps à nos félicitations, à notre admiration, et à nos louanges, mais le temps présent est tout particulièrement désigné pour la chanter. C'est en effet, en ce temps (de l'année) qu'en beaucoup d'endroits on célèbre solennel-

<sup>1</sup> *Rituale Armenorum*, ed. CONYBEARE, p. 526.

<sup>2</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 20-22.

<sup>3</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 3.

<sup>4</sup> PO 218, 4-11.

lement cette fête, vu que c'est en ce temps que s'est accompli un mystère qui échappe à l'intelligence humaine."<sup>1</sup>

La traducción latina que acompaña al texto griego en la edición de la Patrología Oriental, cuyo autor es o Combefis o Fronton-le-Duc, dice así: "Virgam Iesse semper virentem, quae cuncto generi humano vitam pro fructu attulit, omni quidem tempore beatam praedicare, admirari ac laudibus extollere convenit, oportunissima vero iis qui eam celebrant praesens occurrit occasio. In ea enim, in multis etiam locis, magnifice peragitur haec festivitas, quippe quoniam hoc tempore aliquod gestum est mysterium vulgi sensum latens."<sup>2</sup> Capelle propone la siguiente traducción, basándose en la corrección crítica de A. Sigalas (señalada entre paréntesis), y rechazando la versión presentada por Jugie: "... eximia autem quaedam (est) inter eas quae eam celebrant, praesens occasio. In ea enim et multis in locis, istud dignissimum sacrum agitur, plane quia quiddam secundum ipsam operatum est (quod est) mysterium multorum effugiens sensum."<sup>3</sup>

M. Jugie parece poco fiel al texto traduciendo el preciso término *καιρός* por el genérico "tiempo," falla que justamente anota y critica Capelle. En realidad el orador se refiere a la presente *ocasión*; en ella y en muchas partes, *πολλαχοῦ*,<sup>4</sup> se celebra solemnemente la festividad.

El examen de las traducciones demuestra que el punto de discrepancia está en la frase final que precisa cronológicamente la ocasión de dicha festividad. Mientras Jugie y la versión latina interpretan en un sentido temporal preciso—hoc tempore, en ce temps—la expresión griega *κατὰ τοῦτον*, desvirtuando de nuevo el sentido del término *καιρός*, Capelle presenta una lectura enigmática: "secundum ipsam." En todos se lee la intención de identificar cronológicamente la "ocasión" con el "misterio" de que habla el texto. La conclusión es lógica: se trata del misterio de la maternidad divina (tema de la homilía), ocasión de la festividad de la *Θεοτόκος* que se celebra—dicen—el 15 de agosto.

Nos parece que las cosas no son tan fáciles. En primer lugar, la forma gramatical *κατα* + acusativo no tiene el significado temporal pre-

<sup>1</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, p. 298.

<sup>2</sup> PO 336. A. Sigalas cree que la traducción sea de Jugie influenciada por la versión de Fronton-le-Duc.

<sup>3</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 26.

<sup>4</sup> Nos parece que B. Capelle restringe arbitrariamente el sentido de la expresión a la región de Jerusalén; cfr *op. cit.*, p. 22, nota 54.

ciso, sino uno más relacional: durante, en el curso de, alrededor de; por lo demás, fuera del sentido temporal admitiría en nuestro caso—resituído al término *καίρός* su sentido ocasional—otras interpretaciones: en referencia a, en conformidad con, en relación con. En segundo lugar, los traductores le han dado al término *παντῶς* un sentido simplemente reforzativo (plane, quippe) siendo así que su significado original es el de “especialmente.” En tercer lugar, el “misterio” del que trata el orador a continuación es el de la maternidad divina?

Creemos que aunque el panegírico es mariano y está centrado efectivamente sobre este tema, la identificación no se impone. El comentario a Isaías lleva al orador hasta la estrella que aparece a los gentiles, en una temática típicamente navideña<sup>1</sup>; el comentario de Lucas le hace detenerse entusiasmado ante el niño reclinado en el pesebre<sup>2</sup>; la escena del nacimiento se presenta como la culminación de toda la homilía y la clave de bóveda que le da todo su sentido al elogio mariano. Juzgamos más probable que el orador se refiera al misterio de la Navidad, en armonía con la homilía paralela de Hesiquio que es su fuente de inspiración.<sup>3</sup>

En esta hipótesis creemos se podría aclarar algo la oscura frase del exordio en la siguiente forma: “pues en esta oportunidad y en muchas partes se celebra solemnemente la festividad (en honor de la *Θεοτόκος*) precisamente por el hecho de que en esta ocasión se ha realizado un misterio incomprensible (el nacimiento de Cristo).”

Esta hipótesis, finalmente, concuerda de manera admirable con la expresión *πολλαχού*, inexplicable en el supuesto de la datación el 15 de agosto.

Recordemos, en efecto, el uso de Constantinopla atestiguado por las homilías de Proclo<sup>4</sup>; pensemos en el testimonio del himno siríaco, probablemente pre-efesino, para la festividad mariana,<sup>4</sup> y en el *kontakion* byzantino para la festividad mariana de la *Θεοτόκος* señalado para el 26 de diciembre,<sup>6</sup> corroborado por el testimonio de Severo de An-

<sup>1</sup> PO XIX, 222, 20-23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 224, 25-31.

<sup>3</sup> Cfr p. 47 nota 11.

<sup>4</sup> Cfr pp. 84-85; 107; 112.

<sup>5</sup> Cfr Capítulo IV, Parágrafo 2º.

<sup>6</sup> Cfr A. TRYPANIS, *An Anonymous Early Byzantine Kontakion on the Virgin Mary*, BZ 58 (1965) 329. El códice Patmianus 212 lo intitula *κοντάκιον εις τήν σόναξιν τῆς Θεοτόκου* para el 26 de diciembre. Contiene los elementos tradicionales de la festividad ma-

tioquía que habla de la celebración de la festividad mariana poco después de la festividad del nacimiento<sup>1</sup>; añádase el testimonio de los tres apócrifos siríacos de fines del s. v o principios del s. vi<sup>2</sup> según los cuales una antigua leyenda efesina establecería tres festividades marianas, una de las cuales se celebraría al día siguiente de la Navidad para implorar de María la bendición de las cosechas<sup>3</sup>; tal es el dato de un calendario byzantino que representa un testimonio del calendario constantinopolitano influenciado por el ambiente siro-palestinese.<sup>4</sup> Converge en este punto, aunque desde una perspectiva diversa, el curioso testimonio del homiliario árabe recientemente publicado por J. M. Sauget que señala una festividad mariana previa a la Navidad.<sup>5</sup> Ad-

riana navideña: María nueva Eva que nos da la vida por la maternidad virginal de Cristo anunciada por el ángel y que da lugar a unos cortos Jairetismo.

<sup>1</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 25, nota 58.

<sup>2</sup> I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia siríaca*, p. 86.

<sup>3</sup> El apócrifo de *Transitus Mariae* pone en boca de Juan evangelista estas palabras al entregar el libro: "John has sent you this book in order that there may be a commemoration of the Lady Mary, the mother of God, three times in the year" (ed. SMITH LEWIS, *Studia Sinaitica*, 11 (1902) 18). Más abajo el Espíritu Santo anuncia a los apóstoles reunidos: "and He was in her womb until the second Kanún (fin de diciembre); on its sixth day on the first of the week, the holy day, in her virginity, at the time of the ninth hour, at the time she had borne Him, she went out of this world" (*ibid.*, p. 54). María implora desde el cielo las bendiciones sobre quienes la invoquen, a lo cual accede Cristo. Así los apóstoles ordenan que se celebren tres fiestas de María al año, una el sexto día en el segundo Kanún, día del nacimiento de Cristo, "because on the day she bore Him she went out of this world, and as it is not possible to have commemorations on her birthday, we command that after two days there shall be a commemoration of the Blessed one . . . and by means of her offerings and her prayers the fruits of earth may be blessed" (*op. cit.*, p. 59). Otra el décimo quinto día del mes Iyar (abril-mayo), "on account of the seeds that were sown and on account of the abundance of the wheat" (*ib.*, p. 60). La tercera, finalmente, el día décimo tercio del mes Ab (agosto), "on account of the vines bearing clusters, on account of the threes bearing fruit" (*ibid.*, p. 61).

W. Wright editó tres recensiones de este apócrifo del siglo v, sobre los cuales E. A. W. BUDGE presenta la traducción inglesa, "The History of the Blessed Virgin Mary," en la cual se encuentran las tres conmemoraciones de la virgen con algunas pequeñas variantes importantes; "the first was to take place on the month of Kanún on the eve of the Sabbath which came after the nativity . . ." (*op. cit.*, p. 125); la tercera se conmemora el décimo quinto día del mes de Ab (*ibid.*, p. 126).—Adviértase bien la doble fecha, 13 y 15 de agosto, que reaparece en el leccionario armeno.—

<sup>4</sup> Cfr J. M. BIRDSALL, *A Byzantine Calendar from the Menology of two Biblical Mss.*, AB 94 (1966) 34 ss.

<sup>5</sup> Cfr J. M. SAUGET, *L'homélie arabe de la Bibliothèque ambrosienne*, AB 88 (1970) 424 ss. El editor observa que el homiliario tiene un doble origen griego y siríaco, eco

virtamos que según el testimonio probable de dos manuscritos coptos, la festividad de la Theotokos se celebraba en Egipto en la primera quincena de enero, conservándose allí el uso primitivo de la Navidad el 6 de enero<sup>1</sup>.

- \* Cómo explicar entonces la fecha del leccionario armeno que aparece como un hecho excepcional dentro del marco histórico del tiempo y no correspondería ni al conjunto ideológico del panegírico, ni a los datos explícitos del exordio, ni al texto evangélico del día?

Capelle observa que el decreto del emperador Mauricio pudo influir en la determinación del typicon georgiano,<sup>2</sup> pero no explica la concordancia de los manuscritos del leccionario, ni mucho menos su localización entre las fiestas del mártir Eleázar—1 de agosto—y el apóstol Tomás—23-24 de agosto—<sup>3</sup>; rechaza que sea la fecha de la dedicación de la iglesia construida por la noble Ikelia a mediados del siglo v, ya que ésta se celebraba el 3 de diciembre<sup>4</sup>; “nous ignorons donc—dice—, sans doute ne le saurons-nous jamais, pour quelle raison Juvénal et la noble Ikelia firent choix du 15 août.”<sup>5</sup>

Nos parece que esta conclusión no soluciona nuestro problema; defiende sí la datación propuesta por el leccionario, pero ni la explica, ni resuelve la contradicción con los datos de las homilias de Hesiquio y Crisipo que reclaman un ambiente navideño.

Sin pretender dilucidar un problema que pertenece a los especialistas, creemos que por una parte los argumentos de Capelle no prue-

de una doble tradición jacobita y melkita nacidas de la *primitiva* liturgia byzantina; cfr *ibid.*, p. 472.

<sup>1</sup> M. JUGIE, *ATHA*, 4 (1943) 19-20. R. A. Fletcher observa que en el siglo vi la festividad mariana viene en fechas fijas posteriores a la Navidad en todas las regiones del Oriente (*op. cit.*, p. 117).

<sup>2</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 31. F. M. JELLY, haciendo referencia a estudios de HICKEY y ROUILLARD, sostiene que la construcción de esta iglesia da origen a la que más tarde se configurará como festividad de la asunción. Cfr “De primordiis cultus mariani”, vol. II, p. 420.

<sup>5</sup> B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 32. R. A. Fletcher cree resolver el problema fácilmente: la fiesta fue establecida hacia el 434, de manera que pudo propagarse en el período de tiempo que corre hasta la predicación de Crisipo (Cfr *Tesis dact.*, p. 103). Observemos que la dificultad no está en la *imposibilidad* de una tal propagación, sino en *el hecho* de que todos los documentos contemporáneos conocidos la relacionan con la Navidad. La formulación *πολλαχού* permanece inexplicable.

ban positivamente que el leccionario nos proporcione la fecha *original* de la festividad mariana; nos dice únicamente que en el tiempo de su redacción se celebraba el 15 de agosto. Ahora bien, cuándo fué redactado el leccionario? La argumentación de Capelle determina bien la fecha ante quam, año 530, pero las ulteriores determinaciones son demasiado hipotéticas y el término "siglo v" es solo aproximativo y bastante amplio.<sup>1</sup> Dentro de estas imprecisiones cabe la posibilidad de que la fiesta jerosolomitana de la Theotokos, celebrada primitivamente en días cercanos a la Navidad, de acuerdo con los datos homiléticos analizados, se trasladara al 15 de agosto posteriormente, quizás por influjo de las leyendas apócrifas que señalaban una festividad mariana para el 13 o el 15 de este mes.<sup>2</sup>

Por lo que hace a la teoría de M. Jugie sobre un adviento oriental,<sup>3</sup> teoría aceptada muy recientemente por F. M. Jelly<sup>4</sup> y G. M. Ellero,<sup>5</sup> nos permitimos remitir al parágrafo siguiente donde el tema puede ser tratado con mayor amplitud y profundidad.<sup>6</sup> Por el momento advirtamos que, a nuestro juicio, carece de bases históricas sólidas en nuestro siglo v.

- \* En el contenido ideológico señalemos algunos aspectos interesantes: la filiación adoptiva como efecto directo y principal de la Redención de Cristo<sup>7</sup> y la herencia del reino de los cielos como contrapartida de la

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 11-14. B. BORTE, en un estudio complementario ha ilustrado con mayor fundamento que la traducción al armeno debió hacerse hacia el 434. Concediendo sólida probabilidad a esta sugerencia, observemos que dicha traducción supone un original griego preexistente cuya datación es imposible precisar—obvia conclusión que parece haber escapado a la consideración de J. A. de Aldama (EE, 40 (1965) 43-44)—y deja igualmente abierta la posibilidad de una traslación posterior.

<sup>2</sup> Cfr p. 217, nota 3. Esta hipótesis, por lo demás, no es absolutamente gratuita; el mismo Capelle admite que posiblemente hacia el 500 la festividad se trasladó del 13 al 15 de agosto (*op. cit.*, p. 32); más aún, señala como probable origen de la iglesia del *καθίσμα* la leyenda apócrifa que señalaba aquel sitio como el lugar donde la virgen reposó en su camino a Belén (*ibid.*, pp. 21-22). Anotemos la curiosa correspondencia de las dos fechas señaladas por la tradición apócrifa en los dos textos editados por Smith Lewis y Budge, con las dos fechas atestiguadas por el typicon georgiano y el leccionario armeno.

<sup>3</sup> PO XIX, pp. 297-309.

<sup>4</sup> F. M. JELLY, *op. cit.*, pp. 107-109.

<sup>5</sup> G. M. ELLERO, *Il culto alla Madonna nella liturgia byzantina*, en "La Madonna nel culto della Chiesa," pp. 149-151.

<sup>6</sup> Cfr pp. 234s; 253s.

<sup>7</sup> PO, 222, 28-36.



pérdida del paraíso.<sup>1</sup> La explícita exclusión del pecado original en la persona de Cristo.<sup>2</sup> Ve en las dudas de José un desesperado conato del demonio por oponerse a la obra divina en María<sup>3</sup> y en la estrella aparecida a los gentiles,<sup>4</sup> así como en la imposición del nombre de Emmanuel,<sup>5</sup> un indicio de la divinidad del recién nacido.

Su estilo brillante y rico testimonia, según el parecer de A. Sigalas, su esmerada educación retórica en Capadocia.<sup>6</sup> Algunos rasgos son muy peculiares: la predilección por las contraposiciones<sup>7</sup>; las repetidas anáforas *μετὰ σοῦ*,<sup>8</sup> *χαῖρε*,<sup>9</sup> *κιβωτός*,<sup>10</sup> *ἀνάστηθι*,<sup>11</sup> *ὁ τεχθεὶς θεός*,<sup>12</sup> *πόθεν*,<sup>13</sup> *ἐκεῖ*<sup>14</sup>; el empleo continuo del estilo directo, que pone en boca del demonio un largo y vivo soliloquio,<sup>15</sup> que hace hablar a David con el Verbo<sup>16</sup> y con la Virgen,<sup>17</sup> que coloca a Isaías en comunicación con el auditorio,<sup>18</sup> o que dirige personalmente al orador a la presencia de María<sup>19</sup> o de sus oyentes.<sup>20</sup> Una exégesis más espiritual que literal: María es el arca y el reposo del Señor,<sup>21</sup> la Virgen es la hija de David que esposará al Rey celeste,<sup>22</sup> el Verbo es luz y vida reclinado en el pesebre.<sup>23</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, 223, 40-41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 222, 31-32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 223, 12-17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 222, 21-22.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 222, 12-14.

<sup>6</sup> A. SIGALAS, TF, *vol. cit.*, pp. 63-68. Obsérvese que el autor ha podido hacer un interesante estudio sobre la prosa rítmica de tipo byzantino en la presente homilía, basándola en la ley de Meyer sobre el final de la frase. El tipo de metro y rima encontrado en Proclo y perfeccionado posteriormente por los melodos, no presenta rastro alguno.

<sup>7</sup> PO, 218,20-23; 219,19-26; 220,1-14; 221,15-25; 222,9-23; 224,21-36.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 218, 17 ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 218, 31 ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 220, 2 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 220, 14 ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 22, 16 ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 224, 39 ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 225, 6 ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 222,37-223,41.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 220, 14-19.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 220,42-221,38.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 222, 6-10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 218,17-219,13.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 218,11-14; 219,19-39.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 220,1-29.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 221,1-34.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 224,25-31.

Un cuidado especial se observa en insinuar las fuentes de sus desarrollos oratorios; así sus exclamaciones laudatorias a María proceden de los escritos proféticos,<sup>1</sup> los puntos guías de su panegírico se los ofrece la liturgia del día.<sup>2</sup> No falta una discreta alusión a la incapacidad del orador.<sup>3</sup>

### C. Pensamiento mariológico

Estudiando el desarrollo del panegírico en su comentario de los diversos textos sagrados, se puede decir que es el himno a la maternidad divina de María que culmina en el pesebre de Belén, en una sencilla pero ferviente adoración del Dios recién nacido. La figura de María, central en todo el discurso, recibe su esplendorosa iluminación del Verbo que habita en su seno; y su puesto excepcional en el cuadro homilético, del niño que de ella nace.

Por eso en su primera aparición se presenta como madre: "contigo—le dice el orador—el Creador de todas las cosas, contigo para nacer de tí, contigo en la concepción, para [proceder] de tí en el parto";<sup>4</sup> verdadera madre, pero madre de Dios: *μετὰ σοῦ ὡς Θεός, ἵνα καὶ ἀπὸ σοῦ ὡς Θεός καὶ ἄνθρωπος*,<sup>5</sup> idea que precisa más adelante: *πρὸς σέ ὁ Λόγος, τὴν τὸν Θεὸν Λόγον μέλλουσαν, ὡς αὐτὸς οἶδε . . .*<sup>6</sup>; de aquí que en tres ocasiones diferentes la llame a boca llena *Θεοτόκος*.<sup>7</sup>

\* Esta maternidad divina se presenta al mismo tiempo como virginal: la profecía isaiana predice algo inusitado, algo que contrapone lo natural y lo maravilloso, *τὸν κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν ἄμα*,<sup>8</sup> ya que por una parte se cumplirá el tiempo normal de la preñez y se observarán las leyes naturales del parto, pero por otra será a causa de la disposición benévola del Altísimo<sup>9</sup>; la humanidad y la divinidad se reúnen en mutua cooperación en esta obra antitética, *τόκον ἄσπορον, καὶ*

<sup>1</sup> *Ibid.*, 218,29-31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 219,16-18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 218, 11 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 218, 24-25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 218, 26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 221,5-6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 220,4; 221,39; 224,12.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 219,21-22.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 219,24-26.

πολύφορον, ἀγεώργητον καὶ καλλίκαρπον . . .,<sup>1</sup> misterio desconocido a las generaciones anteriores y ajeno a las leyes de la naturaleza: Δείκνυμι<sup>2</sup> παρθενίαν καὶ σύλληψιν, δείκνυμι τόκον οὐ δείξας γαμόν.<sup>3</sup>

Por eso no duda en contraponer María a Eva, ya que si se identifican en cuanto a la común naturaleza humana, se diversifican κατὰ τὴν γέννησιν· ποίας γὰρ γυναικὸς τὸ τεκεῖν οὕτω τόκον παράδοξον, ἢ κυφορεῖσθαι μηδεμίᾳ φθορᾷ συνουσίας δουλεύσασιν.<sup>4</sup> En verdad María es excepcional: μήτηρ ἐγένετο, τὴν παρθενίαν μὴ λύσσασα . . .<sup>5</sup> Concepción virginal que es prueba evidente de la divinidad de su Hijo: ὥστε μὴ ἀπιστήσῃ μηδεὶς ὅτι Θεὸς τὸ βρέφος.<sup>6</sup>

El parto mismo corresponde también al doble carácter humano divino del niño que nace: ὁ τόκος ἀνθρώπινος . . . ὁ τεχθεὶς Θεὸς . . . por lo primero, el parto está sujeto a las leyes naturales; por lo segundo ἡ τῆς μήτρας σφραγὶς τῇ τεκούσῃ διέμεινεν.<sup>7</sup>

De especial interés el claro sentido de esta última afirmación y la repetida idea de que gestación y parto estuvieron sometidos a las leyes de la naturaleza, sin destruir empero la virginidad física de la madre.

- \* La peculiar santidad de María inspira al orador cálidos elogios: ella es la “hermosa entre las mujeres,”<sup>8</sup> la “doncella sin mancha”,<sup>9</sup> ella el “huerto del Padre” y el jardín de toda fragancia,<sup>10</sup> ella “la siempre virgen Deípara, arca preciosísima,”<sup>11</sup> el “lugar de reposo del Señor,”<sup>12</sup> el “vástago irrepreensible” de David.<sup>13</sup>

De dónde y hasta qué punto se extiende esta santidad de María? El versículo octavo del salmo 131 pone en sus labios esta ardiente petición: Ἀνάστηθι κύριε . . . ὅταν γὰρ σὺ ἐκείθεν ἐξαναστᾷς τὴν τοῦ σοῦ ἁγιάσματος κιβωτὸν σφραγίσῃς, τότε καὶ ἡ κιβωτὸς μετὰ πάντων

<sup>1</sup> *Ibid.*, 219,20-21.

<sup>2</sup> A. SIGALAS, TF, vol. cit., p. 105: corrección al texto correspondiente.

<sup>3</sup> PO, 222,9-10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 223,2-4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 223, 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 222,10-11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 222,16-20.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 218,21.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 218, 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 219,3-4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 220, 3.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 220, 15-16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 221, 17.

ἐξαναστήσεται ἐκ τοῦ πτώματος, ἐν ᾧ κατέστησε καὶ αὐτὴν ἡ τῆς Εὔας συγγένεια.<sup>1</sup> Peculiar expresión que viene reafirmada y en cierto modo explicada por las líneas que la preceden inmediatamente: "Levántate Señor, porque si tú no vienes del seno paterno, el género humano no surgirá de su antigua ruina."<sup>2</sup> El testimonio parece claro: María, a una con el género humano, sometida a la ruina y desgracia originada por Eva, recibe su liberación por la obra redentora de Cristo, obra, que, según el pensamiento griego ya analizado en páginas anteriores, se realiza desde el momento mismo de la Encarnación.

Consideremos un lugar paralelo. Líneas más abajo, comentando las palabras del salmo 44, "olvidate de tu pueblo y de la casa de tu padre", dice: *πονηρὸς γὰρ σε λαὸς ἐνυβρίζει τῇ ἀγχιστεῖα τῇ παρ' αὐτοῦ · λαὸς ἀγνώμων προσοικειοῦται σοι, τῷ ἁμώμῳ βλαστήματι φύσει [φύει] καὶ τὸ σὸν φύει ῥόδον ἀκανθοῦρον γεώργιον.*<sup>3</sup> Le anuncia que ha de ser madre del Rey de los cielos, y concluye: *μηκέτι προσέχε τῇ συγγενείᾳ τῇ κάτωθεν · εἰς βασιλίδι γὰρ μεταστήσῃ οὐράνιον.*<sup>4</sup> La línea de pensamiento parece clara y continua: la descendencia humana (*συγγενεία*), el parentesco legal (*ἀγχιστεία*) con el hombre pecador, es algo que ultraja (*ἐνυβρίζει*) a María, algo que ella debe olvidar pensando en su realeza celeste como esposa del Padre, ella que es rosa germinada entre espinas y vástago irreprochable de David.

La figura virginal y única de María se presenta afeada por su inserción en el género humano pecador, del cual la levanta el Señor para hacerla su esposa con la cooperación del Espíritu Santo y la cohabitación del Verbo.<sup>5</sup>

Afirma Crisipo el pecado original en María? Las consideraciones anteriores, corroboradas por la explícita exención de Cristo del pecado inherente a la naturaleza humana,<sup>6</sup> nos inclinan por la afirmativa, observando con todo que el orador toma la ruina y desgracia de la humanidad en su conjunto (*πτώματος . . . πεπτωκώς . . .*), sin precisar este aspecto peculiar del problema (*ἁμαρτία*).

Considera Crisipo que la justificación de María se efectúa en el momento de la Encarnación? El problema es más complejo. En e-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 220,20; 25-29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 220,17-20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 221,15-17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 221,26-28.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 221,31-33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 222,28-32.

fecto, el Verbo realiza una acción santificadora en el momento de la Encarnación, que el orador precisa con la palabra *σφραγίσσης*, sellar, marcar con un signo; es suficiente esta expresión para concluir la justificación? Observemos que la palabra santificación pertenece a la fórmula hecha *ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου* y por lo tanto no ofrece indicación alguna positiva. Por otra parte, la justificación de María está vinculada a la justificación de la humanidad, lo dice expresamente Crisipo: *τότε καὶ ἡ κιβωτὸς μετὰ πάντων ἐξαναστήσεται ἐκ τοῦ πτώματος* . . . Cabe entonces preguntar: esta justificación de la humanidad se efectúa en el momento mismo de la Encarnación? Si atendemos al sentido estricto del texto, tal parece ser la necesaria conclusión *τότε*; sin embargo, si tenemos en cuenta que en el pensamiento griego de este siglo la encarnación significa toda la obra redentora de Cristo que culmina en el Calvario y en la resurrección, la respuesta no parece pueda ser tan categórica. Creemos más lógico dejar el interrogante abierto. Subrayemos, sí, la profunda idea de que María es la primicia de la redención y de que en su justificación se realiza la justificación de toda la humanidad!

Con todo, se presenta aquí una real dificultad. M. Jugie anota la contradicción que supone la expresión *τῷ ἁμώμῳ βλαστήματι φύσει*.<sup>1</sup> Cómo puede hablar Crisipo de un vástago irreprochable *φύσει*, y al mismo tiempo afirmar que la descendencia de Eva pecadora la incluyó en la común desgracia?

Jugie no encuentra otra solución que prestarle al orador Crisipo la sutil distinción teológica del *debitum peccati* y de la redención preventiva!<sup>2</sup> Nos parece demasiado!

A. Sigalas insinúa otro camino: lee con el manuscrito existente *φύει* y no *φύσει*, como corrigen Fronton-le-Duc y Jugie en sus ediciones, y hace un cambio en la puntuación de manera que *φύει* pertenezca a la frase siguiente: *λάος ἀγνῶμων προσοικεῖνται σοι, τῷ ἁμώμῳ βλαστήματι, φύει καὶ τὸ σὸν φύει ῥόδον ἀκανθοφόρον γεώργιον*.<sup>3</sup> Aunque corresponde mejor al manuscrito, nos parece una frase demasiado dura e irregular, cuya única explicación sería el deseo de obviar la dificultad.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 221,17-18.

<sup>2</sup> M. JUGIE, *op. cit.*, pp. 296-297.

<sup>3</sup> A. SIGALAS, *op. cit.*, p. 105: 339,18 *φύσει* J D, *φύει* Hs was auch richtig ist, nur muss man *φύει* mit dem darauf folgenden Satz verbinden.

Por nuestra parte esperamos que el hallazgo de algún manuscrito diverso de la misma homilía ayude a corregir y precisar el único hoy día existente; entonces podremos saber si realmente Crisipo se contradijo, como supone el texto de Fronton-le-Duc/Jugie, o si hay lugar a un error del copista. Anótese al respecto la deficiencia del texto manuscrito en el párrafo que nos ocupa y que ha dado origen a varias correcciones por parte de los críticos.<sup>1</sup> Para qué construir anacrónicas hipótesis para explicar un texto críticamente inseguro?

- \* La figura de María presenta, finalmente, un aspecto dinámico característico. Su maternidad divina tiene una proyección salvífica. Desde la primera línea se afirma que ella dió a luz un fruto de vida para todo el género humano<sup>2</sup>; por esto las aclamaciones del exordio vuelven sobre este aspecto en recurrencia continua: “fuente de luz que ilumina a todo el mundo”<sup>3</sup>, “nube de lluvias refrigerantes para las almas de los santos,”<sup>4</sup> “cisterna de agua siempre viva,”<sup>5</sup> τὸ ταμείον τῆς ζωῆς.<sup>6</sup>

El texto soteriológico de Gálatas 4,4 según el cual διὰ γυναικὸς fuimos llamados de nuevo a la prístina filiación adoptiva,<sup>7</sup> sugiere el monólogo en el que el demonio se lamenta de la obra de la segunda Eva, acción poderosa que anuló el valioso apoyo prestado por la primera.<sup>8</sup> Ἡ Εὔα ἡ πάλαι—dice—με ἀνύψωσε, καὶ ἡ νέα κατέβαλεν.<sup>9</sup>

Contempla luego el prodigio de la concepción virginal obrado por Dios y concede que “justamente por aquella misma a quien esclavicé, me veo reducido a servidumbre, δι’ ἧς ἐκράτησα κεκράτημαι.<sup>10</sup> Se pregunta entonces cómo podrá referir la múltiple victoria de su Hijo sobre él y concluye: πάντων οὖν τούτων μοι τίς αἰτία; τίς ἄλλη [εἰ μὴν ἡ] τὸν θαυματουργὸν τῶν τοιούτων γεννήσασα.<sup>11</sup> Con razón, pues, la había llamado en el inicio mismo del panegírico ἡ ῥίζα πάντων τῶν ἀγαθῶν.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> PO, p. 339, notas 4, 5 y 6.

<sup>2</sup> PO, 218,1-2.

<sup>3</sup> Ibid., 218, 35.

<sup>4</sup> Ibid., 219,7.

<sup>5</sup> Ibid., 219,8-9.

<sup>6</sup> Ibid., 219,2.

<sup>7</sup> Ibid., 222,34-36.

<sup>8</sup> Ibid., 222,37-40.

<sup>9</sup> Ibid., 222,40-41.

<sup>10</sup> Ibid., 223,7-10.

<sup>11</sup> Ibid., 223,32-34.

<sup>12</sup> Ibid., 219, 4-5.

Subrayemos este valioso testimonio: María ejerce una positiva actividad en la obra de restauración, así como Eva la había efectuado en la ruina inicial: la Virgen es el instrumento en las manos divinas como Eva lo fue en las del demonio; su antagonismo y enemistad se identifican con los de Cristo. En qué consiste dicha instrumentalidad? Cuáles es su específica actividad salvífica? Dar a luz al Redentor, al triunfador del demonio, al libertador del estado de ruina y de miseria.

- \* Peculiar del pensamiento mariológico de Crisipo, señalemos la íntima relación existente entre la Trinidad Santa y la Virgen: a María se dirige con la triple exclamación: *Χαῖρε ἡ τοῦ ἡλίου ἀνατολή τοῦ μὴ δύναι δυναμένου ποτέ . . . ὁ κῆπος ὁ τοῦ Πατρὸς . . . ὁ λειμῶν ὅλης τῆς ἐωδίας τοῦ Πνεύματος . . .*<sup>1</sup> Más adelante, inspirado por la expresión del salmista "concupiscet Rex decorem tuum", enuncia un sublime misterio: *αὐτὸς ἐαντῶ νυμφεύσει σε ὁ Πατήρ, τὸ Πνεῦμα συνεργήσει τὰ πρὸς τὴν νύμφην· ὁ Υἱὸς καὶ αὐτῆς μεταλήψεται τῆς ἐμπρεπείας τοῦ σοῦ ναοῦ.*<sup>2</sup>

Si a esta idea del divino desposorio añadimos la realeza de María afirmada explícitamente—*ἀλλὰ σὺ βασιλέως μήτηρ ἀναδειχθήσῃ . . . εἰς βασιλῖδα γὰρ μεταστήσῃ*<sup>3</sup>—obtenemos un marco característico en el desarrollo del pensamiento mariano griego.

En su alabanza mariana aparecen las invocaciones clásicas: fuente de la luz, aurora del sol que no conoce ocaso, depósito de la vida, huertero del Padre, prado de todas las fragancias, raíz de todos los bienes, piedra preciosa de valor inestimable, vid de hermosos racimos, nube pródiga en lluvias saludables, pozo de aguas siempre vivas, zarza que arde en fuego espiritual sin consumirse nunca, puerta que se abre únicamente para el rey, monte del cual se desprende la piedra angular sin intervención humana.<sup>4</sup>

#### PARAGRAFO 4º: ANTIPATRO DE BOSTRA

Nacido en los primeros años del siglo v, gobierna la Iglesia de Bostra en Arabia poco después del Concilio de Calcedonia al cual asistió su predecesor Constantino. Grande figura de su tiempo, fue uno de los

<sup>1</sup> *Ibid.*, 219, 1-4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 221,31-33.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 221,23-27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 218,35-219,13.

sesenta consultores del emperador León I hacia el 458, y amigo personal de S. Eutimio († 473). Ningún otro dato sobre su vida ha llegado a nosotros.<sup>1</sup>

Su actividad literaria está ligada principalmente a la controversia origenista. Su obra *τὸ σύγγραμμα κατὰ τῶν Ὠριγένους δογματῶν* se conoce por su primera parte *ἀντίλογους* leída en el II Concilio de Nicea en contra del origenista Eusebio de Cesarea<sup>2</sup> y citada más ampliamente por Juan Damasceno<sup>3</sup> y Cirilo de Escitópolis.<sup>4</sup>

Conocido también como orador,<sup>5</sup> debió escribir numerosas homilias de las cuales la Patrología griega nos conserva dos piezas completas y varios fragmentos<sup>6</sup> y R. Grégoire nos presenta recientemente la edición crítica de una homilía para la asunción conservada en versión latina<sup>7</sup> y editada originalmente por Trombelli en 1750 y en el *Florentium Casiniense II*<sup>8</sup>. El código Thomae Gale 31 de Trinity College en Cambridge conserva los manuscritos de otras muchas, entre ellas cinco estrictamente marianas y una in *Nativitatem Domini*.<sup>9</sup>

La inscripción de algunas de ellas, que supone festividades introducidas posteriormente al siglo v, indujo a dos críticos antiguos, Cave y Oudin, a afirmar la existencia de dos Antipatros diferentes: uno alrededor del 460, al que corresponden los pocos datos históricos anotados y escritor de la obra anti-origenista; otro alrededor del 840 escritor de las homilias marianas y del cual nada nos dice la historia.<sup>10</sup> Aunque los críticos modernos rechazan tal suposición, difieren un tanto en su juicio sobre la autenticidad de las homilias: el editor en Migne se muestra un tanto indeciso<sup>11</sup>; S. Vailhé concediendo alguna probabilidad a

<sup>1</sup> S. VAILHÉ, *Antipater de Bosra*, DThC I, 1440; M. JUGIE, *Antipatro vescovo di Bosra*, EC I, 1491; O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, pp. 304-307; B. LAURÈS, *Antipater de Bosra*, DHG III, 713 s.

<sup>2</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 305.

<sup>3</sup> JUAN DAMASCENO, *Parallela Sacra*, PG xcvi, 481 C; 488 D-505 D.

<sup>4</sup> BARDENHEWER, *loc. cit.*

<sup>5</sup> LAURÈS, *loc. cit.*

<sup>6</sup> PG LXXXV, 1764-1796.

<sup>7</sup> POr 1 (1970) 102-117.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>9</sup> BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 307; Fabricius, en Migne, 1757-1758.

<sup>10</sup> PG LXXXV, 1759-1762.

<sup>11</sup> PG 1757 ss.



la segunda de Migne niega decididamente la autenticidad de la primera<sup>1</sup>; por el contrario O. Bardenhewer afirma enfáticamente: "Der Text der Homilien gibt zu Bedenken gegen diese Zueignung keinen Anlass,"<sup>2</sup> juicio que comparten M. Jugie,<sup>3</sup> G. Bardy,<sup>4</sup> B. Laurès<sup>5</sup> y G. La Piana.<sup>6</sup> R. Laurentin consideraba que el estudio estaba todavía por hacer.<sup>7</sup> El editor de la tercera homilía mariana piensa en un Antipatro de Bostra en el Irak, en tanto que J. Nasrallah sostiene que no puede tratarse sino del conocido obispo de Bostra en Arabia.<sup>8</sup>

El valor de los testimonios escritos,<sup>9</sup> reforzado por la citación textual de apartes diferentes de la primera homilía en la *Lucae Catena* de Nicetas de Heraclea,<sup>10</sup> nos inducen a incluirlas en nuestro estudio, con la esperanza de que la posterior edición de sus otras homilías y la eventual recuperación de su obra anti-origenista permitan aclarar definitivamente el problema y explicar algunos puntos ciertamente extraños que encontramos en ellas.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> S. VAILHÉ, *loc. cit.*, R. A. Fletcher opina que la segunda es auténtica y la primera espuria. Su argumentación es por demás curiosa: la doble festividad preparatoria de la Navidad es de una fecha tardía; por tanto la segunda homilía que no tiene referencia litúrgica es auténtica; la primera que sí la tiene debe ser posterior (*op. cit.*, pp. 60-61).

<sup>2</sup> BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 306.

<sup>3</sup> M. JUGIE, *loc. cit.*, cfr además PO, XIX, 302 s.

<sup>4</sup> G. BARDY, *Catholicisme*, I, 659.

<sup>5</sup> B. LAURÈS, *loc. cit.*

<sup>6</sup> G. LA PIANA, *Le rappresentazioni* . . . , pp. 64 y 66.

<sup>7</sup> R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 167.

<sup>8</sup> Comunicación personal al autor.

<sup>9</sup> Fabricius cita diez códices diferentes, entre ellos los importantes Vatic. gr. 820 y Vatic. Barber. gr. 488. (PG, 1757 ss.).

<sup>10</sup> J. Sickenberger en su estudio sobre la cadena de Lucas hace alusión a las cuatro citaciones de Antipatro de Bostra (RQ 12 (1898) 79). Nicetas de HERACLEA, *Lucae Catena*, ed. A. Mai, IX, 629, vv. 19-24; 639, v. 34.

<sup>11</sup> Hace algunos años hicimos el estudio de estas piezas homiléticas de Antipatro, estudio que fue publicado en MARIANUM 29 (1967) 36-60. El estudio contemporáneo de C. Vona que no me fue posible conocer entonces (*Le due orazioni di Antipatro de Bostra sulla natività di Giovanni Battista e sull'Annunciazione*, Roma, 1967) y la reciente edición de una tercera homilía atribuida a Antipatro (R. GRÉGOIRE, POR 1 (1970) 102-117) han cambiado mucho los datos del problema, de manera que el estudio que ofreceremos en las próximas páginas es totalmente nuevo.

**HOMILIA I: In sanctum Ioannem Baptistam et in silentium Zachariae et in salutationem Deiparae.**

— Texto: PG LXXXV, 1764-1776<sup>1</sup>

— Incipit: *Ἐν γεννητοῖς γυναικῶν*

**A. Esquema**

*Exordio:* Cómo celebrar dignamente a quien Cristo mismo alabó de un modo especial y a quien se manifestó el misterio de la Encarnación oculto a los mismos ángeles? Ponderación de lo maravilloso de este reconocimiento (1764 A-1764 C). Exaltación de la madre virgen, mediadora de nuestra salvación y reparadora de Eva al engendrar al Redentor, antítesis admirable de la escena del paraíso (1764 C-1765 B). Indignidad del orador para tratar los misterios de la solemnidad e impetración al Precursor para alcanzar su intercesión (1765 BC).

*Cuerpo:* Exégesis de la doble paralela anunciación.

1. Anunciación a Zacarías, Lc. 1, 6-23.

Presentación de los personajes y de su carencia de hijos en razón de la esterilidad y vejez. Oficio de Zacarías. Escena del Santuario: estupor ante la aparición del ángel, su anuncio con énfasis en la especial predilección divina, interrogación dubitativa de Zacarías e indignación consecuente del ángel con duros reproches a su incredulidad y castigo de ella. Regreso a su casa. (1765 D-1772 B).

Transición: Para celebrar dignamente a Juan, necesario considerar la anunciación paralela (1772 B 8-12).

2. Anunciación a María, Lc. 1, 28-43.

Exaltación de María por la maternidad del Salvador, Dios y hombre a la vez. Inquietud de María ante lo insólito del hecho. Anuncio del nacimiento por parte del ángel e interrogación admirativa de María. Respuesta del ángel: él es mensajero del hecho, no intérprete del modo; es la obra de Dios quien sabe el cómo; prueba de la veracidad del anuncio, la concepción de Isabel. María se dirige a casa de Isabel y a su saludo responde el infante desde el seno materno, inspirando así en la madre la exaltación de María (1772 C-1776 A).

<sup>6</sup> El único texto disponible, con la pequeña confrontación de las cuatro citas textuales en Nicetas de Heraclea, es el ofrecido por Migne.

*Final:* Breve relato de la recuperación del habla por parte de Zacarías y alabanzas a Juan, cuya concepción y nacimiento son don especial de Dios, inspirado profeta desde el seno materno y poderoso intercesor en favor de su padre (1776 BC).

## B. Observaciones generales

- \* La autenticidad de esta homilía basada en la atribución de los manuscritos que sirvieron de base a su edición<sup>1</sup> viene corroborada en primer lugar por cuatro citaciones explícitas de las cadenas exegéticas de Nicetas de Heraclea:
  - La primera<sup>2</sup> corresponde exactamente a las líneas 8-15 del párrafo séptimo—*Εὐθύνας μοι . . . . . τὸ ἀξίωμα*<sup>3</sup>—con excepción de la línea undécima.
  - La segunda<sup>4</sup> corresponde casi exactamente (pequeños cambios de orden) a las líneas 1-5 del párrafo octavo de la homilía—*τούτων ἔνδον . . . πέπονθε λαθών*—.<sup>5</sup> Esta cita se encuentra también en la *Catena Aurea* de Santo Tomás con la atribución “graecus.”<sup>6</sup>
  - La tercera, continuación de la precedente,<sup>7</sup> corresponde a las tres líneas siguientes del mismo párrafo octavo<sup>8</sup> y a las líneas 2-6 del párrafo trece.<sup>9</sup>
  - La cuarta<sup>10</sup> corresponde exactamente a las dos penúltimas líneas del párrafo décimo de la homilía—*ἐγὼ, φησὶ, . . . αἱ ἀφορμαί*—.<sup>11</sup> C. Vona observa que la *Catena Aurea* reproduce bajo el nombre del Crisós-

<sup>1</sup> Fabricius la editó según los manuscritos Vatic. gr. 820 y Barber. gr. 488, si bien advierte que se encuentra en muchos otros que cita según la nomenclatura de la época (cfr PG 1757-1760). C. Vona reseña parte de esta tradición manuscrita en su terminología moderna, refiriendo a Ehrhard (Cfr C. VONA, *Le due orazioni di Antipatro di Bostra*, pp. 12-13). Ninguno, sin embargo, precisa la atribución de dicha tradición, dato de no poca importancia para nuestra cuestión.

<sup>2</sup> NICETAS DE HERACLEA, *op. cit.*, p. 629, v. 19.

<sup>3</sup> PG 1769 B 8-15.

<sup>4</sup> NICETAS, *loc. cit.*, p. 629, v. 22.

<sup>5</sup> PG 1772 B 1-5.

<sup>6</sup> Cfr C. VONA, *op. cit.*, p. 27.

<sup>7</sup> NICETAS, *loc. cit.*, p. 629, v. 23.

<sup>8</sup> PG 1772 B 5-8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1776 B 1-6.

<sup>10</sup> NICETAS, p. 639, fin del v. 34.

<sup>11</sup> PG 1773 A 11-13.

tomo dos líneas del párrafo séptimo de nuestra homilía: ἐκ τῶν γεννητικῶν εἰς τὰ φωνητικὰ ὄργανα μεταβαίνέτω (τῆς στεριουσέω).<sup>1</sup>

La analogía de pensamiento y alguna aproximación literaria con la homilética de la época confirman los datos de la crítica externa. C. Vona en su estudio particularizado sobre el tema analiza con cuidado la inspiración de esta homilía en varias piezas de la época: la homilía IV del Crisóstomo in *Mattheum*, las homilías exegéticas correspondientes de Cirilo de Alejandría, la catequesis mistagógica XVII de Cirilo de Jerusalén, la IV homilía de Teodoto de Ancira, la primera oración de Hesiquio de Jerusalén, la pieza oratoria de Basilio de Seleucia.<sup>2</sup>

Ciertas características de estilo literario y expresión gramatical armonizan con las observaciones precedentes. En su estilo sobresale la predilección por las contraposiciones: Juan encerrado en el seno materno y sin embargo contempla el misterio oculto a los ángeles<sup>3</sup>; Cristo en el seno de María visita a Juan en las entrañas de su madre<sup>4</sup>; la finitud de la creatura recibe al Dios infinito<sup>5</sup>; la nueva Eva rehace el camino de la primera virgen<sup>6</sup>; Juan profeta en su mudez, taumaturgo en su impotencia.<sup>7</sup> Léase además el párrafo segundo.<sup>8</sup> Obsérvense las repetidas anáforas,<sup>9</sup> las admiraciones acumuladas,<sup>10</sup> la consideración del nacimiento de Cristo como una manifestación de Dios a los hombres y expresada precisamente con el término ἐμφανῶς,<sup>11</sup> la indignidad del orador para tratar los misterios de la solemnidad litúrgica.<sup>12</sup>

Dos brevísimas indicaciones sobre la sección exegética que se vale del elemento dramático para hacerse más viva e insinuante: así tene-

<sup>1</sup> Cfr C. VONA, *op. cit.*, p. 27.

<sup>2</sup> Cfr C. VONA, *op. cit.*, pp. 33-40.

<sup>3</sup> PG, 1764 AB.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1764 BC.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1765 A.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1765 B.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1776 BC.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1765 AB.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1764 C-1765 A; 1772 BC; 1776 A.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1765 B.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1764 C 6.

<sup>12</sup> En tres lugares diferentes viene esta idea: la primera es retórica—"cómo ofreceré una digna corona de alabanzas a quien recibió del Señor una tan cumplida? Cómo celebraré a quien aun antes de nacer conoció el misterio oculto?" (PG, 1764 A). La segunda es más explícita: "tales son los misterios de la presente festividad, en cuya proclamación la profundidad de los misterios me abruma y al tratar de lo divino me siento ele-

mos el monólogo de Zacarías y los diálogos entre Zacarías y el ángel<sup>1</sup> y entre María y el ángel.<sup>2</sup> Como hemos anotado en otra ocasión, este elemento oratorio se introduce en la homilética griega por influjo del *sugittha* sirio en Anfiloquio de Iconio y va generalizándose más y más entre los oradores byzantinos. G. La Piana analiza este proceso y clasifica la presente homilía entre aquellas del período inicial, cuando aún era un recurso oratorio y no modificaba la forma misma de la homilía tradicional.<sup>3</sup>

En este mismo aspecto llamamos la atención sobre la expresión *Χαίρε ἡ τικτοῦσα Θεόν οὐ γυμνόν, καὶ ἄνθρωπον οὐ ψιλόν*<sup>4</sup> que nos evoca el ambiente de la controversia nestoriana.

Podemos, pues, concluir que no cabe duda razonable sobre la autenticidad de esta homilía, testimonio perteneciente a la segunda mitad del siglo v.

- \* El amplio exordio y la ponderada exortación final nos refieren explícitamente a la festividad del Bautista, que M. Jugie supone conocida ya a mediados del s. v en base a dos panegíricos atribuidos por los manuscritos a Hesiquio de Jerusalén y a Crisipo de Jerusalén.<sup>5</sup>

Por lo que hace a la homilía de Crisipo, cuyo texto griego ha sido editado por A. Sigalas,<sup>6</sup> observamos lo siguiente; 1. La homilía ha sido predicada durante la cuaresma<sup>7</sup>; 2. ofrece un peculiar desarrollo temático muy diferente al de nuestra homilía<sup>8</sup>; 3. se presenta como un

vado a las alturas" (PG, 1765 B 14-C 2), por lo cual pide la intercesión del Bautista y concluye: *καὶ πεποιθὼς τοὺς σοὺς ἀγῶνας ἐκδιηγῆσομαι εἰ δὲ καὶ ἡττηθῆσομαι χαίρων· νίκη γὰρ μοι ἐστι τοῦ ἐμοῦ προστάτου νικηθῆναι...* (PG, 1765 C 7-10). Este recurso oratorio nos trae a la memoria el exordio de la homilía VI atribuida a Teodoto con sus pasajes semejantes (PG, LXXVII, 1419 A; 1419 D), y el de la homilía IV (*ibid.*, 1392 BC; 1393 C), principalmente allí donde leemos la expresión paralela *ἀεὶ μὲν γὰρ τὸ ἡττηθῆναι τοῖς ἀντιπάλοις φέρει τὴν ἀδοξίαν· ἐνταῦθα δὲ, τὸ ὑποκύβειν τοῖς ὑπὲρ κατὰληψιν, ἄγει τὴν εὐδοξίαν* (*ibid.*, 1393 A 11-13).

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1767 BC; 1769 A-1772 A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1772 D-1773 C.

<sup>3</sup> G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>4</sup> PG 1772 C 9-10.

<sup>5</sup> M. JUGIE, *Une homélie de Théodote d'Ancyre*, PO XIX, 303.

<sup>6</sup> A. SIGALAS, *Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Johannes den Täufer*, TF, 20 (1937) 29-48.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 48, 1-3.

<sup>8</sup> El encomio comienza con una triple alabanza a Zacarías, par. 1 y 2 (29,1-32,8), a Isabel, par. 3 (32,8-13), y a Juan, par. 3 (32,13-33,18). Luego viene una segunda sección en la cual se consideran su retiro al desierto—par. 4 y 5 (33,19-36,9)—, su predica-

panegírico para la ocasión del martirio del Bautista o para la probable festividad de la invención de su cabeza<sup>1</sup>; 4. tiene todas las características de una elaboración posterior sobre un núcleo auténtico de Crisipo<sup>2</sup>; 5. sobre el nacimiento del Bautista solo se encuentran tres líneas en que se refiere que Isabel, la estéril, dió a luz a un niño<sup>3</sup> y se le exalta en su calidad de Precursor.<sup>4</sup>

Recordemos que los grandes oradores del siglo iv y comienzos del v (Capadocios, Cirilo de Jerusalén, Teófilo y Cirilo de Alejandria, Crisóstomo y Proclo de Constantinopla) en cuyos labios encontramos encomios de muchos santos, apóstoles y mártires, no tienen un solo panegírico en honor del nacimiento del Bautista. Su figura se encontrará, sin duda, pero de manera marginal en las homilias exegéticas sobre Lucas (Orígenes, Cirilo de Alejandria, Tito de Bostra y quizás Epifanio).<sup>5</sup>

Dentro de los otros textos homiléticos editados, solamente dos llevan un título paralelo al de nuestra homilia y podrían representar testimonios de esta festividad del nacimiento del Bautista: el primero, atribuido erróneamente a Atanasio,<sup>6</sup> es una homilia exegética sobre Lucas—como analizaremos más adelante—y en ella solo ocho líneas se dedican a la exaltación del Bautista.<sup>7</sup> El segundo, atribuido falsa-

ción y actividad—par. 6 (36,10-38,2)—, y el bautismo de Cristo—par. 7, 8, 9 (38,2-40,29)—. Una última sección trata del martirio del Bautista, poniendo de relieve su autoridad sobre el pueblo—par. 10 (41,1-12)—, luego el reproche dirigido a Herodes—par. 11 (41,13-42,2)—, una amplia recensión del convite real y circunstancias de la condena a muerte—par. 12 y 13 (42,3-45,19)—; y finalmente el relato de la degollación con la breve alusión a la invención de la cabeza—par. 14 y 15 (45,20-47,16)—. Una alocución final e imploración de la ayuda del santo—par. 16 (47,17-48,13)—.

<sup>1</sup> Al propósito observa Sigalas que la festividad del nacimiento del Bautista solo se introdujo en el siglo vi, después de la fijación de la Navidad el 25 de diciembre. La homilia, dice, debió escribirse para la festividad del martirio del santo. A. Sigalas, basándose en la alusión a la cuaresma contenida en el exordio, juzga que la reelaboración posterior debió hacerse para la fiesta de la invención de la cabeza, celebrada el 24 de febrero (*op. cit.*, p. 27).

<sup>2</sup> Sigalas observa las exorbitantes amplificaciones, admiraciones y epítetos y con base en los escritos restantes de Crisipo intenta fijar un aproximado núcleo auténtico (*op. cit.*, pp. 19-24).

<sup>3</sup> CRISIPO, ed. SIGALAS, *loc. cit.*, 32,13-15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 32, 15-23.

<sup>5</sup> J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 128. p. 377. p. 413. J. SICKENBERGER, TU 21 p. 108.

<sup>6</sup> Ps. ATANASIO, PG XXVIII, 905.

<sup>7</sup> PG XXVIII, 909 C.

mente al Crisóstomo,<sup>1</sup> es una pieza elaborada sobre la homilía de Antípatro, como indicó con mucha sagacidad Bardenhewer<sup>2</sup> y analizó detenidamente C. Vona<sup>3</sup>; es un verdadero panegírico pero no en honor del Bautista como haría suponer la inscripción, sino de Zacarías con ocasión de la escena de la anunciación del ángel.<sup>4</sup>

Será nuestra homilía el primer testimonio de esta festividad litúrgica del nacimiento del Bautista tal como aparecerá en los calendarios litúrgicos del s. vi y siguientes?<sup>5</sup>

- \* La respuesta a esta pregunta, en base al análisis del texto mismo de la homilía, nos lleva a plantearnos un grave problema crítico.

Migne en nota alude a la perplejidad del primer editor sobre la conveniencia de publicar el texto íntegro, tal como se encontraba en los manuscritos, en razón de la sorprendente dualidad temática que no parecía corresponder ni al panegírico del Bautista ni al panegírico mariano.<sup>7</sup> C. Vona al analizar la dependencia de la homilía del Ps.

<sup>1</sup> PG LXI, 757-762. Repertorium 146. Marx la atribuye equivocadamente a Proclo y opina que en él se inspiró Antípatro. Bardenhewer y Vona consideran lo contrario. Su redacción sería por consiguiente posterior al siglo v.

<sup>2</sup> O. BARDENHEWER, *op. cit.*, vol. IV, p. 306, nota.

<sup>3</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 41-46.

<sup>4</sup> En efecto, un análisis del texto nos indica cómo el exordio hace una breve alusión a la festividad de la anunciación a Zacarías (PG LXI, 757, 19-28) para desarrollar ampliamente el diálogo insinuado en el pasaje lucano entre Zacarías y el ángel (*ibid.*, 757,38-760,8) y terminar con la escena de la imposición del nombre que da lugar al cántico del Benedictus (*ibid.*, 760,78-762,46). Dentro de este conjunto, encontramos la exultación de Juan en el seno materno y la ponderación de su nacimiento (*ibid.*, 760,8 ss.).

<sup>5</sup> Recordemos que el leccionario armeno editado por Conybeare trae para el 29 de enero—Conybeare corrige, agosto—la fiesta de Juan Bautista en cuyo oficio litúrgico está justamente señalada la lectura de Mt. 14, 1-12, donde se relata la degollación del Precursor (cfr leccionario armeno, p. 526). Dicha fecha está corroborada por el calendario armeno: "August 29: Beheading of John the Forerunner" (Calendario armeno, ed. Conybeare, p. 531). Tal es el dato del calendario bizantino publicado por Birdsall que presenta tres festividades del Precursor: su concepción, el 23 de septiembre; la invención de su cabeza, el 24 de febrero; su natividad, el 24 de junio (cfr AB 84 (1966) 35-58). Poco difiere la puntualización que ofrece la carta del emperador Justiniano del 561: concepción del Bautista el 25 de septiembre y natividad el 25 de junio (cfr AB 86 (1968) 351-352). El homiliario árabe editado por Sauget es testigo de una única solemnidad, la degollación del Bautista, situada hacia el final del año litúrgico, para la cual se señala la lectura de un Ps. Crisóstomo sobre el tema (PG LIX, 521-526) que se atribuye a Severiano de Gábalá o a Anatolio de Tesalónica (Cfr REPERTORIUM 576) y que en ningún caso es un panegírico, sino una explicación exegética del texto pertinente de Mateo.

<sup>6</sup> PG LXXXV, 1759-1760.

Crisóstomo observaba que el orador omitía conscientemente lo referente a la escena de la anunciación a María por no tener relación con su tema.<sup>1</sup>

Parece ciertamente extraño que en dos piezas tan próximas, sobre el mismo tema, la escena de la anunciación a María se considere en una como elemento necesario para el panegírico y en la otra se la silencie completamente.<sup>2</sup> Analicemos en detalle el punto.

El exordio, de clásico corte oratorio, nos introduce en la festividad litúrgica de Juan el Precursor,<sup>3</sup> cuya figura providencial se ve momentáneamente eclipsada por la de la madre del Salvador,<sup>4</sup> para reaparecer luego introducida por la expresión *ταῦτα ἰωάννου σκιρτήματα*<sup>5</sup> y ser objeto de alabanza e impetración.

Viene enseguida la escena de Zacarías, comentada sobre el capítulo 1, 6-23 de S. Lucas, en la que se prepara el gran milagro de la concepción de Juan. Zacarías sale del santuario y se dirige a su casa llevando en su corazón el feliz anuncio. En este momento, cuando la explicación del versículo 24 conduciría al lógico climax del panegírico y quizás a su conclusión en el comentario de los vv. 57-79, escuchamos sorprendidos de labios del orador: "Y este es, si se puede hablar así, el comienzo de la concepción del Precursor; si queremos celebrar su nacimiento, es de todo punto necesario hacer mención de la solemnidad paralela"<sup>6</sup>; con lo cual prosigue serena la exégesis de Lc. 1, 28-43, en cuya escena dos personajes monopolizan la atención, María y el ángel, hasta el momento en que el v. 39 hace entrar en escena a Isabel y a Juan en el seno materno.

Entonces reaparece Zacarías, introducido por el convencional *καθάπερ εἶπον* . . .,<sup>7</sup> y Juan ocupa finalmente la peroración. Indudablemente dos temas se sobreponen, como lo indica, por lo demás, la misma inscripción de la homilía.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> De hecho, el texto del Ps. Crisóstomo parece mucho más lógico en un panegírico del Bautista y cabría preguntarse si no corresponde a la fiesta del 23 de septiembre atestiguada en los documentos citados en la nota 5 de la página anterior. El texto de Antípatro correspondería mejor a una explicación exegética.

<sup>2</sup> Recuérdese la fórmula introductoria de esta escena de la anunciación a María.

<sup>3</sup> PG 1765 C.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1764 C-1765 B.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1765 B 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1772 B 7-10.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1776 A 14.

<sup>8</sup> R. A. Fletcher analiza el problema en términos sorprendentes: "A careful study reveals that there is no clear division and that the central theme of the mystery runs through



Si atendemos al estilo, nuestra extrañeza se confirma: el exordio y la peroración forman un conjunto oratorio vivo, insinuante, preciso; el orador echa mano a los recursos oratorios de exclamaciones, interrogaciones y anáforas<sup>1</sup>; proclama su propia incapacidad para tratar tan altos misterios<sup>2</sup>; exalta la figura de Juan, a él se dirige retóricamente<sup>3</sup> y pide humildemente su intercesión<sup>4</sup>; hace explícita referencia a la solemnidad litúrgica que se celebra<sup>5</sup> y al Evangelio que en ella se ha leído.<sup>6</sup>

El cuerpo del sermón forma otro conjunto homogéneo y diferente: es la exégesis clásica de Lc. 1, 6-43, explicando en detalle cada versículo—aun aquellos que poca importancia ofrecen para el panegírico del día—, amplificando en forma dramática, como anota La Piana,<sup>7</sup> los diálogos insinuados en la narración evangélica, sin dejarse empero llevar del entusiasmo oratorio y sin particulares preocupaciones panegíricas; el estilo es sencillo, las frases cortas, narrativas, sugeridas por el mismo texto sagrado.

En esta perspectiva cobran relieve ciertas frases introductorias,<sup>8</sup> algunas expresiones peculiares<sup>9</sup> y varias curiosas repeticiones: así, v. gr.,

the whole. The actual story of the visitation, which contains the mystery, is given with commentary at the end of the sermon. The reason for the inclusion of the story of the conception of John and of the annunciation to Mary is only to add to the greatness of the mystery, for the tongue of Zacharias was tied through his disbelief and Mary only recognized the whole truth after the leaping of the babe in her womb had disclosed to Elizabeth the true identity of her visitor. It is on these two points of the story that the author lays emphasis in his commentary. But besides the theme that John was the first to recognize the glory of Christ's coming, there is another bond between the three stories: the author wishes to include the complete narrative of the infancy of John as given by the first chapter of Luke's Gospel . . . (*op. cit.*, pp. 57-58).

<sup>1</sup> PG 1764 C-1765 B.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1764 A; 1765 (dos veces).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1765 C; 1776 BC.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1765 C 2 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1765 B 14 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1764 A 14; B 5.

<sup>7</sup> G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>8</sup> PG 1765 B 9; 1772 B 7-10; 1776 A 14; 1776 B 2.

<sup>9</sup> Anotemos en primer lugar la curiosa expresión que reaparecerá en algunas homilías pseudo-epigráficas de período más tardío: βαβαὶ τῆς τιμῆς · βαβαὶ τῆς ἀφάτου μεταβολῆς (cfr PG 1765 A 14); las frases con que se expresa la indignidad del orador para tratar los misterios de la solemnidad litúrgica (cfr PG, 1764 A; 1765 B 14 ss.; 1765 C 7 ss.); la denominación de Cristo como esposo de la Iglesia (Cfr PG, 1776 C 2-3); la alabanza a Dios con la expresión εὐλογητός ὁ Θεὸς τῶν χριστιανῶν (cfr PG, 1776 C 11-12).

la exaltación de María en el exordio<sup>1</sup> y en la posterior paráfrasis del *Χαῖρε*<sup>2</sup>; la antítesis paraíso-seno virginal<sup>3</sup> y la contraposición siguiente María-Eva<sup>4</sup>; pero de una manera especial, la exultación muda del Bautista en el seno materno<sup>5</sup> y la jubilosa respuesta por boca de Isabel.<sup>6</sup>

Dentro de esta problemática, la tercera citación de Nicetas de Heraclea ofrece una seria dificultad: continuación de la citación segunda e introducida con el lema *τοῦ αὐτοῦ*, corresponde a dos apartes *diferentes* del texto actual de la homilía: el primero viene cortado en la palabra *Χαλινόν* por la fórmula introductoria "y este es, si se puede hablar así, el comienzo de la concepción del Precursor; si queremos celebrar su nacimiento, es de todo punto necesario hacer mención de la solemnidad paralela,"<sup>7</sup> a la que sigue inmediatamente todo el relato de la anunciación a María, exégesis de Lc. 1, 28-43, terminada la cual<sup>8</sup> viene una nueva fórmula introductoria: *Σαχαρίας δὲ ἐπὶ οἴκῳ, καθάπερ εἶπον, μεμνήνῃκε τὸν τῆς ἀπιστίας περικείμενος χαλινόν . . .* y a continuación la segunda parte de la cita de Nicetas,<sup>9</sup> menos la última línea *καὶ ἡ χεὶρ ἔλβε τῆς γλώττης τὴν σιωπὴν*.<sup>10</sup>

Cómo explicar tan peculiar proceder?

- \* Cabría la hipótesis de una acomodación posterior del texto original de Antípatro para la festividad del nacimiento del Bautista?

En esta hipótesis se explican las diferencias de estilo, las repeticiones, las acomodaciones y la omisión de aquella última línea del texto de Nicetas que se opondría a la insinuante imagen del Bautista desatando por su intercesión la mudez de su padre.<sup>11</sup> Sobre todo se daría una explicación razonable de la dualidad temática exigida por la explicación exegetica original del texto lucano.

<sup>1</sup> PG, 1764 C-1765 B.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1772 C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1765 A 15-B 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1773 A.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1765 B 9 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1773 C 12-D 2.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1772 B 7-10.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1776 A.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1776 B 2-6.

<sup>10</sup> NICETAS, *loc. cit.*, p. 629, v.23 última línea.

<sup>11</sup> PG 1776 C.

Sin embargo esta solución presenta dos serias dificultades: de hecho el Ps. Crisóstomo conoce la homilía en su texto actual inspirándose no solo en el núcleo exegetico sino en los apartes típicamente oratorios<sup>1</sup>; por otra parte la citación cuarta de Nicetas de Heraclea, con la atribución explícita *Ἀντιπάτρου βοστράων*, recae sobre un corto trozo de la anunciación a María que se supondría interpolada.

Podríamos pensar que el mismo Antípato toma una exégesis lucana conocida y sobre ella elabora el panegírico para la festividad naciente?

Creemos que el estadio actual de investigación sobre la homilética editada no permite una respuesta cierta. La pregunta queda abierta. Esperamos que la edición de las homilías paralelas—entre ellas la de Hesiquio de Jerusalén—y la edición crítica de la actual puedan arrojar alguna luz sobre tan difícil problema.

### C. Pensamiento mariológico

Basados en las conclusiones precedentes analizaremos de manera especial los trozos marianos de la sección exegetica que se presenta como auténtica<sup>2</sup>; luego, a manera de nota, comentaremos las alabanzas a María encontradas en el exordio.

- \* La virginidad de María ocupa el primer plano en razón del relato mismo evangélico. Ante la incredulidad de Zacarías, había dicho el ángel: *πῶς τὸ παρθένου μυστήριον θαρρήσω σοι*<sup>3</sup>; misterio que aparece a los ojos de María como una aparente contradicción; como oyese de un parto y de un hijo, se pregunta si en ella sola se habrían de cambiar las leyes de la naturaleza,<sup>4</sup> a lo que responde el ángel excusándose que él es mensajero del próximo nacimiento, de la venida del Señor, no intérprete del modo, *τὸ πῶς οἶδεν αὐτὸς ὁ παρών* . . . , y concluye: “sé de cierto que está presente *προπηδᾷ γὰρ ἐν σοὶ τὸ ἐνδοθεν τεκμήριον*<sup>5</sup>

<sup>1</sup> En efecto, el aparte de la homilía del Ps. Crisóstomo que se fija en el Bautista y expresa en forma elocuente sus sentimientos a la vista del Redentor encarnado en el seno de María está inspirado muy de cerca en el exordio de la homilía de Antípato (cfr PG Lxi, 760, 8-78).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1772 C-1776 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1769 D 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1773 A 14-15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1773 B 11-13.

y cita como prueba el milagro paralelo de la concepción del Bautista. Motivo de especial alegría, de regocijo para la futura madre será ἡ ὀδύνας ἀναμένουσα, ὠδῖνας οὐκ ἔχουσα . . . o según la variante más probable del código Vaticano ἡ ὠδῖνας ἀναμένουσα, ὠδῖνας οὐκ ἔχουσα.<sup>1</sup>

En este punto conviene subrayar que Antípatro guarda un respetuoso silencio sobre el cómo del misterio virginal de la encarnación, al que supone efectuado antes del anuncio mismo del ángel quien no viene a proponer los designios divinos, sino a manifestar una realidad oculta aún. Por otra parte, las características del parto serán la ausencia de los dolores físicos a los que debería estar sujeta como toda mujer.

- \* Respecto a la santidad de la virgen, Antípatro es sobrio en sus afirmaciones: en la aclamación inicial su maternidad virginal fundamenta las diversas paráfrasis del Χαῖρε.<sup>2</sup> El motivo para tranquilizar sus dudas, lo expone así el ángel: "has encontrado la gracia que perdió la primera mujer; aquella sola admitió el engaño, tú sola, en cambio, obtuviste la solución del engaño."<sup>3</sup> El contexto parece tomar la palabra "gracia" en el sentido general de benevolencia divina y no en su significado diferenciado de gracia original, como interpreta Montfaucon<sup>4</sup>; apreciación que se ve confirmada por el mismo Antípatro, quien exaltando a María, dice: Χαῖρε λέγων, ἡ πρώτη καὶ μόνη τίκτουσα βρέφος κατάρως ἐλεύθερον.<sup>5</sup> Si bien no creemos que el orador haya querido oponerse explícitamente a la doctrina, común más tarde, de la inmaculada concepción, si es evidente que no la incluye. Diríamos que el problema no cae dentro del panorama mariológico del orador.

- \* Finalmente se presenta el tradicional paralelismo Eva-María, que nos introduce en la actividad de la virgen en el plano salvífico: σὺ δὲ μόνη —nos ha dicho Antípatro— τῆς ἀπάτης τὴν λύσιν ἐκόμισας.<sup>6</sup> Es una misión exclusiva, excepcional, esencialmente redentora: τέξεις υἱὸν καὶ τοῦτον καλέσεις Ἰησοῦν,<sup>7</sup> o como se expresa en otro lugar, ἡ τῷ σῷ προπάτορι Ἀδαμ προστάτην φέρουσα.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1772 C 5-6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1772 C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1773 A 7-8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1773, nota 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1772 C 1-2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1773 A 7-8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1772 C 6-7.

Por eso en la paráfrasis del *Χαῖρε* recurre su título de madre del origen de la vida<sup>1</sup>; y Juan saluda por intermedio de Isabel a la madre del Salvador.<sup>2</sup> Por eso también la paráfrasis del *εὐλογημένη* expresa la misma idea bajo diversas formas: “tu que traes el fin de la maldición y el don de la sabiduría.”<sup>3</sup>

Finalmente, esta misión salvífica constituye a María *ἡ ἀπόνως μεσιτεύουσα τῇ θνητότητι* . . . ,<sup>4</sup> fórmula concisa y vigorosa, en la que cabe subrayar el sentido universal de la palabra *θνητότης* y la posteriormente consagrada expresión *μεσιτεύουσα*.

— Un último detalle lo encontramos en las dudas de María ante la presencia del ángel, cuya aparición singular, cuando ella está sola en la casa y en ausencia de su esposo José, la llenan de turbación.<sup>5</sup>

*N.B.*: La concepción mariológica del autor del exordio, en el que se intercala la exultación mariana,<sup>6</sup> presenta algunas características especiales: ante todo, encontramos en él ideas familiares a los oradores de nuestra época, tales como la ponderación del seno virginal que encierra en sus estrechos límites al Infinito, el paralelismo Eva-María con las alegrías del nacimiento contrapuestas a los dolores decretados en el paraíso, la clásica contraposición prociana *τίς ἄρα πρεσβευσάμενος ἐκ τῶν πατρικῶν κόλπων ἤγειρε τὸν ἀμήτορα*; la excelencia de la Virgen sobre las Potestades angélicas.

En segundo lugar, usa de buen grado la expresión *μεσιτεύουσα* empleada por Antípatro, si bien con menos fuerza y precisión. Por último señalemos la fórmula—calificada por Montfaucon común en los Padres<sup>7</sup>—de que la virgen atrajo al Verbo a manifestarse viviente entre nosotros, idea que aparece por primera vez en las homilias que estudiamos: *τίς ἄρα μήτηρ τὸν Θεὸν Λόγον πέπεικεν, ἐμφανῶς πρὸς ἡμᾶς ἐπιδημῆσαι*.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1773 D 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1776 A.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1772 C 8-9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1772 D.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1764 C-1765 B.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1763, nota 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1764 C 5-6.

**HOMILIA II: In sanctissimae Deiparae annuntiationem.**

— Texto: PG LXXXV, 1776-1792<sup>1</sup>

— Incipit: Προέδραμεν ἐν τῇ προτέρᾳ κυριακῇ

**A. Esquema**

*Exordio:* La exégesis sobre el Bautista en la dominica precedente, ha sido la introducción de Cristo; la natividad del Precursor es el prelude del nacimiento del Salvador (1777 A).

*Cuerpo:*

1. Anunciación a María, exégesis de Lc. 1, 28-38.

Se inicia contraponiéndola con la anunciación a Zacarías, señalando la excelencia de María, templo virgen. Ave, contraposición gozo-dolor, dentro del paralelismo antitético Eva-María. Turbación de María ante la presencia y saludo del ángel. Anuncio angélico de la gracia especial en la concepción virginal necesaria para el nacimiento del Verbo.

Duda de María: cómo? No incredulidad como Zacarías que pidió una señal, sino perplejidad ante la encarnación realizada sin intermedio de las relaciones matrimoniales normales con José! El ángel, excusando la lógica dificultad de la virgen, explica que no es la obra de varón, sino de la virtud y voluntad divinas. El Espíritu Santo la santificará para hacerla más digna y el Verbo la cubrirá con su sombra, concurriendo así todo ser racional—hombre, ángel y la Trinidad entera—a la realización de tan gran misterio de restauración.

Aceptación de María (1777 A-1784 B).

2. Visitación a Isabel, exégesis de Lc. 1, 39-55.

María va a Isabel como Cristo viene a los hombres. Reconocimiento por parte del Precursor, por lo cual Isabel, inspirada, exalta a la madre-virgen del Salvador profetizando el misterio, precursora de la Virgen como Juan del Salvador. María confirmada por estas palabras, iluminada igualmente por el Espíritu Santo, entona el Magnificat: reconocimiento de la maravilla

<sup>1</sup> El único texto disponible es el ofrecido por Migne y editado según el códice Monac. 393, único que hasta el momento la contiene (cfr C. VONA, *op. cit.*, p. 13). No parece posible compulsar críticamente el texto con las múltiples citaciones de las cadenas exegéticas, dadas las precisiones críticas que haremos más adelante.

obrada en su cuerpo y en su alma por Dios, el Salvador, en ella humilde creatura; la llamarán bienaventurada todas las generaciones porque grandes cosas ha hecho en ella el Todopoderoso, a saber, la maternidad virginal del Salvador, quien ha permanecido santo, sin mancha, al nacer de ella, pues ella, santa, había sido santificada por el Espíritu Santo en la concepción y lo sería en el parto. Así la misericordia de Dios, Cristo, vendrá para quienes se muestren dignos de ella; ruina para los soberbios judíos que le resistirán, para los hombres soberbios que se hacen indignos de que el Señor les llame; humillación de los escribas y fariseos que ambicionaban el poder contra Jesús. Exaltación de los que creyeron en Cristo, quien colmará de bienes a todo el género humano hambriento de verdad; en tanto que a los judíos, enriquecidos por la ley y los Profetas, los excluirá de su Jerusalén terrestre y de su gloria eterna, privados de fe, conocimiento y esperanza de los bienes eternos; acogerá al verdadero Israel, heredero de las promesas proféticas (1784 B-1792 C).

*Final:* Que la Iglesia, a semejanza de María, alabe al Esposo presente y glorifique a Cristo, su Salvador (1792 C).

## B. Observaciones generales

- \* El exordio de la presente homilía afirma explícitamente la continuación de los dos textos: *προέδραμεν ἐν τῇ προτέρᾳ κυριακῇ ἡ ἐξήγησις ἡ περὶ τοῦ Προδρόμου· ἄγει δὲ νῦν ἡμᾶς ὁ Πρόδρομος εἰς τὸν κηρυττόμενον*<sup>1</sup> lo que viene corroborado a continuación por la contraposición de las dos anunciaciones<sup>2</sup> y por el contraste de actitudes entre la incredulidad de Zacarías y la docilidad de María.<sup>3</sup>

En armonía con estos datos el editor mismo de la homilía señalaba la semejanza estilística entre los dos textos<sup>4</sup> que se podría concretar en el desarrollo progresivo de la idea en base a la repetición temática, a la continua interrogación y a la acentuada contraposición.<sup>5</sup>

La continuidad ideológica resalta ya en una simple lectura: la escena de la anunciación a Zacarías que ilumina la realidad del nacimien-

<sup>1</sup> PG LXXXV, 1776 A 0-1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1777 AB.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1780 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1775, nota a.

<sup>5</sup> Cfr *ibid.*, 1777 CD; 1780 BC; 1780 D-1781 B; 1784 D-1785 A; 1788 AB; 1788 D-1789 B.

to del Precursor prepara para comprender mejor la escena de la anunciación a María en la que se verifica el misterio de la encarnación del Verbo que se manifiesta después en su nacimiento.

Ciertas expresiones dogmáticas cooperan en centrar nuestra homilía en la época que estudiamos: la doble generación del Verbo,<sup>1</sup> la figura de María como *τὴν τίκτουσαν τὸν οὐράνιον ἀρχιερέα*,<sup>2</sup> nacimiento de una Virgen que no implica contaminación de la santidad del Verbo de Dios,<sup>3</sup> y por tanto naturalidad en concederle el título de *Θεοτόκος*.<sup>4</sup>

No es extraño, pues, que la crítica haya aceptado la atribución a Antípatro en fe al manuscrito Monac. 393<sup>5</sup> y en base a esta identificación se hayan elaborado hipótesis críticas<sup>6</sup> y litúrgicas.<sup>7</sup>

Y con todo, surge en este punto una seria dificultad: admitido que Antípatro sea el autor de las dos homilías exegéticas, predicadas en domingos sucesivos, cómo explicar el duplicado de la exégesis de Lc. 1,28 y ss.? Recordemos, en efecto, que la segunda sección exegética de la primera homilía,<sup>8</sup> cuya autenticidad está garantizada por la citación explícita de Nicetas de Heraclea,<sup>9</sup> corresponde exactamente a la primera parte de la homilía segunda.

Más aún, cómo explicar que las dos exégesis sobre el mismo tema, en tan breve espacio de tiempo, ofrezcan una formulación tan diferente? En efecto, si las comparamos, sorprende el observar que un pensamiento diverso guía el comentario. Así, v. gr. mientras en la primera el *Χαῖρε* da pie a una calurosa alabanza de la madre del Salvador,<sup>10</sup> en

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1781 C 15 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1777 B 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1789 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1785 B 12; D 2.

<sup>5</sup> Cfr p. 228 notas 1-7. Recordemos que S. Vailhé y R. A. Fletcher conceden más probabilidad de autenticidad a la segunda homilía que a la primera. Cfr D. DEL FABBRO, *op. cit.* pp. 221-225. R. Laurentin tiene una equivocación en este punto al atribuir a S. Vailhé dudas sobre la autenticidad de esta homilía; cfr BULLETIN, p. 547. Nosotros mismos en el trabajo original (cfr nota 66 del capítulo tercero de la primera parte) habíamos sido claros al respecto.

<sup>6</sup> C. Vona, en la obra citada estudia las dependencias de las cadenas exegéticas a partir del axioma de que la homilía pertenece sin duda alguna a Antípatro.

<sup>7</sup> M. Jugie propone la hipótesis del adviento mariano en oriente en base a estas dos homilías consideradas auténticas de Antípatro; cfr PO XIX, pp. 303 ss.

<sup>8</sup> PG LXXXV, 1772 B-1776 B.

<sup>9</sup> cfr p. 228 nota 10.

<sup>10</sup> PG *Ibid.*, 1772 C.



la segunda sugiere un sobria alusión a la superación de los dolores pre-nunciados en el paraíso<sup>1</sup>; el "invenisti gratiam" sugiere en la primera la pérdida de la benevolencia divina en el Edén,<sup>2</sup> mientras en la segunda inspira la exaltación de la concepción virginal<sup>3</sup>; cuando la primera calla reverente sobre el modo como se efectúa el misterio,<sup>4</sup> la segunda expone detalladamente la obra del Espíritu Santo y de la Virtud del Altísimo en ella<sup>5</sup>; la primera se apresura a viajar con María a la casa de Isabel,<sup>6</sup> en tanto que la segunda se detiene a considerar la sublime respuesta de María<sup>7</sup>; el *εὐλογημένη* σὺ de Isabel corresponde a la misión salvífica de la maternidad de la virgen en el primer orador,<sup>8</sup> al privilegio personal de su concepción virginal en el segundo<sup>9</sup>; la actitud del ángel respecto a Zacarías es severa en la primera, mientras en la segunda vemos a Zacarías escuchando "las suaves palabras del ángel".<sup>10</sup>

Cómo entender, además, que las dos exégesis revelen un estilo literario diferente? Prescindiendo, en efecto, de los apartes oratorios en que la diferencia es evidente aun para una sencilla lectura,<sup>11</sup> fijémonos en las secciones estrictamente exegéticas: en la primera encontramos como notas características las dos aclamaciones marianas en labios del ángel<sup>12</sup> y de Isabel<sup>13</sup> y el empleo continuo del diálogo dramático, amplificando ingeniosamente los sobrios datos del texto evangélico a base de interrogaciones anafóricas; así, v. gr., las consideraciones de Zacarías a la vista del ángel,<sup>14</sup> las paralelas expresiones de María,<sup>15</sup> las explicaciones doctrinales del ángel en uno y otro caso,<sup>16</sup> el duro reproche que

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1777 C.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1773 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1780 AB.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1773 B.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1780 C-1781 D.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1773 C.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1784 AB.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1776 A.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1785 A.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1769 B 6-1772 A 11 + 1777 B 2-4.

<sup>11</sup> Compárense simplemente los dos exordios: 1774 A-1765 C + 1776 D-1777 C.

<sup>12</sup> PG, 1772 BC.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1773 D-1776 A.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1768 BCD.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1772 D.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1769 A; 1773 A.

dirige a Zacarías<sup>1</sup> y la suave respuesta que da a la virgen<sup>2</sup>; en la presente homilía no encontramos ninguna de estas características: el orador va explicando sencillamente los versículos evangélicos, haciendo referencia a las palabras de los personajes sagrados y si alguna vez les hace hablar directamente no pasa de unas pocas frases, tras las cuales cambia nuevamente al estilo indirecto; así, v. gr., cuando comenta el "cómo será ésto" de la virgen y la respuesta del ángel,<sup>3</sup> la aceptación de María,<sup>4</sup> el saludo inspirado de Isabel,<sup>5</sup> el canto del Magnificat.<sup>6</sup> Compárense para mayor abundancia algunas escenas paralelas como el anuncio del ángel, la turbación de María y la respuesta de aquel. Es lógico pensar que el mismo orador cambie tan radicalmente de estilo en dos homilías pronunciadas con ocho días de intervalo? Más aún, en aquellos mismos puntos de semejanza señalados arriba podríamos ver un recurso oratorio común de la época pero empleado muy diversamente: las interrogaciones expresan en aquella los sentimientos de los personajes bíblicos, en ésta guían las reflexiones del orador; en aquella las repeticiones temáticas surgen del ritmo mismo de la frase, mientras en ésta vienen estructuradas artificialmente sobre las frases bíblicas; las contraposiciones en la primera son concisas, vigorosas, mientras en la segunda son difusas. Señalemos, de paso, que ninguna de las expresiones que señalamos en aquella como peculiares<sup>7</sup> se encuentran en la presente; por lo demás el pensamiento mariológico—como analizaremos más adelante—es también diferente.

\* Qué nos dice la crítica externa?

Observemos ante todo una extraña diferencia en la tradición manuscrita: mientras la primera homilía se encuentra en numerosos códices y algunos de temprana data, ésta solo se encuentra en un códice del s. xi.

Mayor extrañeza si examinamos la tradición indirecta: aquella se encuentra confirmada por cuatro citaciones explícitas de la cadena de Nicetas de Heraclea, mientras que la actual—prolijamente citada en

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1769 B-1772 A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1773 BC.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1780 CD.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1784 A.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1785 A.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1788 BC; 1789 A; 1789 C.

<sup>7</sup> Cfr p. 236 nota 8.

diversas cadenas exegeticas<sup>1</sup>—no tiene una sola cita que sufrague su autenticidad. De un análisis en la serie de homilias de Orígenes sobre Lucas editada por M. Rauer<sup>2</sup> y en otra paralela de Tito de Bostra editada por J. Sickenberger,<sup>3</sup> enriquecido por los datos que proporciona C. Vona sobre las cadenas exegeticas de Cramer, Nicetas de Heraclea, *Scholia vetera*, cod. Vatic. gr. 1933 y *Catena Aurea* de Sto. Tomás<sup>4</sup> podríamos construir el siguiente cuadro comparativo<sup>5</sup>:

capitulo	Tema	Citaciones				
I-II	Exordio					
III	El saludo del ángel	Vona	C	R		V
IV	Turbación de María	Vona				
V	Respuesta del ángel		C	R		
VI	Interrogación de María		C		S Sc	V
VII	Respuesta del ángel		C			Sc V
VIII-IX	Acción del Espíritu Santo		C N			Sc V
X	Obra del ser espiritual					
XI	Consentimiento de María		C	R		
XII	Viaje de María	Vona				
XIII-XIV	Encuentro de María-Isabel	Vona		R		
XV	Actitud de Isabel		C	R		V
XVI-XVII	Actitud de María				S	V
XVIII	Magnificat 1		C	R		A
XIX	Magnificat 2 <sup>a</sup>	Vona	C	R		
	Magnificat 2 <sup>b</sup>		C N	R		V
XX	Magnificat 3		C N	R		V
XXI	Magnificat 4		C		S	V A
XXII	Magnificat 5		C N		S	V A
XXIII	Magnificat 6			R		
XXIII-XXV	Magnificat 6-7					
XXV	Peroración					

<sup>1</sup> DEL FABBRO llega a decir: "si può affermare che non v'è frase dell'omelia che non vi si trovi riportata, e non solo a senso, ma più o meno testualmente"; cfr *op. cit.*, p. 222.

<sup>2</sup> M. RAUER, *Die Homilien zu Lukas*, Origenes Werke, IX.

<sup>3</sup> J. SICKENBERGER, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, TU 21 (n.F. 6) 1, pp. 143-245.

<sup>4</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 61-110.

<sup>5</sup> Siglas: cfr. p. 247.

Consideremos en detalle los fragmentos atribuidos a Orígenes, Tito de Bostra y Víctor Presbítero.

En la serie de homilías sobre S. Lucas de Orígenes, encontramos:

#### Homilía VI

1. p. 40, 1-3 = PG 1777 C 6-7. *ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ὁ Θεὸς τῇ Εὔα· ἐν λόποις τέξῃ τέκνα λύεται ἡ λύπη τῆς Εὔας*. Se encuentra también con variantes en el cód. Vaticano y en Cramer sin especificación especial de lema (toda esta sección en Cramer viene bajo el encabezamiento general de Orígenes, cfr pp. 10 ss.). Vagaggini la juzga cita auténtica de Orígenes.<sup>1</sup>
2. p. 40, 13-18 = PG 1780 A 6-10. Se encuentra parcialmente en Cramer. Vagaggini la juzga auténtica de Orígenes.<sup>2</sup>
3. p. 44, 14-17 = PG 1784 A 9-12. Se encuentra igualmente en Cramer. Vona hace alguna aproximación a las líneas finales (1784 B 4-6) que no parece segura. Vagaggini observa que este corto pasaje se encuentra atribuido a Eusebio de Cesarea,<sup>3</sup> y a Atanasio.<sup>4</sup> La idea misma aparece en Gregorio de Nissa.<sup>5</sup>

#### Homilía VII

4. p. 45, 25-26 = PG 1784 C 11-12. *ἤκουσεν ὁ πρόδρομος . . . τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ πνεύματος*. Las aproximaciones propuestas por Vona a los

\*Siglas:

— Vona: aproximaciones de C. Vona que parecen muy dudosas.

— C = CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in NT*, vol. II

— N = NICETAS DE HERACLEA, *Catenae exegeticae*

— R = RAUER, *Origenes. Die Homilien zu Lukas*

— S = SICKENBERGER, *Titus von Bostra. Lukashomilien*

— Sc = Scholia Vetera

— V = códice Vaticano griego 1933

— A = Catena Aurea de Sto. Tomás

<sup>1</sup> VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene*, p. 111, nota 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66, nota 20.

<sup>3</sup> PG xxiv, 532 C 9-10.

<sup>4</sup> PG xxvii, 1391 C.

<sup>5</sup> PG xlvi, 210 C. VAGAGGINI, *op. cit.*, p. 23.

- otros fragmentos exegeticos<sup>1</sup> son muy dudosas. Vagaggini la juzga positivamente auténtica de Orígenes.<sup>2</sup>
5. p. 48, 16-17 = PG 1784 D 5-6. Vona hace alguna aproximación muy dudosa.<sup>3</sup> Vagaggini no opone dificultad a su autenticidad, aunque no la considera positivamente.
  6. p. 52, 4-6 = PG 1785 A 14-B 1. *μητέρα δὲ καλεῖ τὴν ἐπὶ παρθένον... φθάνουσα προφητικῶ λόγῳ τὴν ἑκβασιν.* El texto se encuentra con ligeras variantes en el cód. Vaticano y en Cramer.<sup>4</sup> Vagaggini la considera positivamente auténtica de Orígenes.<sup>5</sup>
  7. p. 54, 3-16 = PG 1785 D 9 - 1788 A 1 (menos las líneas 1788 A 3-9). Sin otras referencias en las cadenas. Vagaggini observa: "non si può dire che questo testo sia abbastanza accertato per poterne fare uso pratico nella ricostruzione della dottrina."<sup>6</sup>

### Homilia VIII

8. p. 58, 15-17 = PG 1788 C 2.6 *σωτὴρ γὰρ μου ἐστὶν ὁ Θεὸς σωτηρίαν ἐξ ἐμοῦ χαριζόμενος τῷ κόσμῳ.* A continuación de este texto alguna aproximación en Cramer y en la *Calena Aurea* con el lema "Graecus" que en las cadenas griegas corresponde a Atanasio.<sup>7</sup> Vagaggini no opone dificultad a su autenticidad.
9. p. 59,19-60,2 = PG 1788 C 8-14. Alguna aproximación en Cramer.<sup>8</sup> Otras aproximaciones de Vona son inaceptables.<sup>9</sup> Vagaggini observa que los manuscritos la atribuyen indistintamente a Orígenes, Eudoxio el arriano, Isidoro el Pelusiot, o anónimo.<sup>10</sup> El texto completo se encuentra con algunas variantes en el cód. Vaticano, Niceas y Cramer que coinciden en omitir el inciso *οὐδὲν . . . ἅγιον* (1788 C 11-13) por obvias razones doctrinales.
10. p. 60,10-11 = PG 1788 D 9 s. *ποία γὰρ γένεα ἐξ ἐκείνου τὴν Μαρίαν οὐ μακαρίζει.* El texto completo se encuentra igualmente en

<sup>1</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>2</sup> VAGAGGINI, *op. cit.*, p. 110, nota 47.

<sup>3</sup> C. VONA, *op. cit.*, p. 88.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 143, nota 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>8</sup> CRAMER, *op. cit.*, p. 14.

<sup>9</sup> C. VONA, *op. cit.*, p. 95.

<sup>10</sup> VAGAGGINI, *op. cit.*, p. 26.

el cód. Vaticano, Nicetas y Cramer quienes coinciden de nuevo en una lectura diferente de la de Antípatro.<sup>1</sup> Vagaggini dice: "è anche difficile sostenere con qualche probabilità l'autenticità."<sup>2</sup>

11. p. 61,4-5 = PG 1789 C 12. *ἐπειδὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χειρός, οὐκ ἀνθρώπου τὸ ἔργον*. Se encuentra también en Cramer.<sup>3</sup> Vagaggini no opone dificultad a su autenticidad.

En la serie de homilías de Tito de Bostra encontramos tres largos fragmentos:

A. Un primer fragmento, comentario de Lc. 1,34, consta de doce líneas y está conservado en la cadena de Makarios Chrysokephalos según los códices Vaticano 1437 y 1610 y en la cadena de Nicetas de Heraclea según los códices Vaticano 1611 y 1642. Redacciones más cortas en los comentarios a Lucas atribuidos falsamente a Tito de Bostra y Pedro de Laodicea.<sup>4</sup> En recensión más larga se encuentra en el códice Vaticano gr. 1933 a nombre de Tito de Bostra y sin lema en Cramer y los Scholia vetera.<sup>5</sup> Este fragmento concuerda con un aparte del párrafo VI de la homilía:

1. Líneas 4-6 = PG 1780 B 9-11
2. Líneas 8-10 = PG 1780 B 11-13
3. De las restantes líneas, 1-4, 7-8, 11-12 se conservan una palabra aquí y otra allá dentro del mismo párrafo de la homilía.

B. Un segundo fragmento, comentario de Lc. 1,46, consta de quince líneas y está conservado en las mismas cadenas anteriores según los mismos códices, además del cód. Vindibon. 71.<sup>6</sup> El texto se encuentra así mismo en el cód. Vaticano gr. 1933 con bastantes abreviaciones.<sup>7</sup> El fragmento concuerda exactamente con apartes de los párrafos XV-XVII de la homilía<sup>8</sup>:

1. Líneas 1-2 = PG 1785 B 13-15.
2. Líneas 2-6 = PG 1785 C 1-5. Además del cambio de *λεχθέντων* por *συμβασιμένων* en la línea 3 del fragmento se lee *ἀναμένει* en tanto que la homilía dice *ἐνδέχεται*.

<sup>1</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 98-99.

<sup>2</sup> VAGAGGINI, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3</sup> CRAMER, *op. cit.*, p. 15.

<sup>4</sup> J. SICKENBERGER, *op. cit.*, p. 144.

<sup>5</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 72-76.

<sup>6</sup> J. SICKENBERGER, *op. cit.*, p. 145.

<sup>7</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>8</sup> PG 1785 BCD.

3. Líneas 6-11 = PG 1785 C 14 - D 4. En el texto de la homilía se añade *ἐπαλβετο* en la segunda línea.

4. Líneas 14-15 = PG 1785 D 7-8.

C. Un tercer fragmento, comentario de Lc. 1,49, consta de doce líneas y está conservado en la cadena de Nicetas de Heraclea, códices Vaticano 1611 y 1642, Vindib. theol. 71, en la cadena Palatina 20, en la cadena amplia de Pedro de Laodicea según los códices Vaticano 757, Marc. 28 y Bonon. bibl. comm. A I 3.<sup>1</sup> Se encuentra también tanto en el código Vaticano 1933 como en la Catena Aurea bajo el nombre de Tito de Bostra. Cramer lo aduce sin lema específico. Es de los textos mejor reproducidos en las cadenas.<sup>2</sup> Corresponde a apartes del párrafo XXI de la homilía.<sup>3</sup>

1. Líneas 1-6 = PG 1789 A 7-15.

2. Líneas 6-7 = PG 1789 B 1-2.

3. Líneas 7-10 = PG 1789 B 7-12.

4. Líneas 10-12 = PG 1789 B 13-15.

Finalmente C. Vona reseña dos amplios fragmentos atribuidos a Víctor Presbítero.

1. El primero se encuentra parcialmente en el código Vaticano gr. 1933 y en Nicetas de Heraclea a nombre de Víctor. En Cramer sin lema específico, lo mismo que en los Scholia vetera que aducen el texto más completo; corresponde casi exactamente a los párrafos VIII-IX de la homilía, PG 1780 D 8-1781 B 3.<sup>4</sup>

2. El segundo corresponde al párrafo XXII de la homilía, PG 1789 C 2-9, y se encuentra en el código Vaticano gr. 1933 atribuido a Víctor y a Tito, ambigüedad que decidió a Sickenberg a prescindir de él en su edición<sup>5</sup>; en la cadena de Nicetas de Heraclea se encuentra a nombre de Víctor. Cramer presenta un texto abreviado sin lema específico. La *Catena Aurea* lo transcribe bajo el lema "Graecus" con su probable correspondencia a Atanasio.<sup>6</sup>

\* Estas observaciones no permiten ciertamente atribuir la homilía a ninguno de los escritores citados, pero sí sugieren dos conclusiones bastante claras:

<sup>1</sup> J. SICKENBERGER, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 99-102.

<sup>3</sup> PG 1789 AB.

<sup>4</sup> C. VONA, *op. cit.*, pp. 78-83.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 103-104.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 104.

1. No parece lógico sostener que Antípatro sea el autor original de un texto citado en forma tan diversa pero siempre prescindiendo de su nombre.<sup>1</sup> C. Vona, queriendo conservar su autenticidad, dice: "Questo stato di cose ci permette di concludere che i nomi che accompagnano i testi non sempre devono indicare i rispettivi autori ma semplicemente le fonti, che non necessariamente si identificano con gli autori dalle quali sono desunti i testi stessi. Da altre parte anche la citazione di testi nelle catene è andata spesso soggetta sia ad alterazioni dovute all'adattamento sia al compilatore, che fa dell'aggiunte o variamente rielabora il testo utilizzato."<sup>2</sup> Estas líneas llevarían o a la curiosa deducción de que las cadenas conocieron el texto de Antípatro a través de autores anteriores a él (!), o bien a la extraña afirmación de que los compiladores falsearon arbitrariamente todas (!) las citaciones de la homilía.

2. El texto actual de la homilía parece ser una elaboración a base de exégesis alejandrinas de influjo en la región de Arabia. C. Vona se preguntaba en algunos textos de las cadenas que ofrecían una lectura más correcta que la de la homilía, sobre la posibilidad de elaboración de textos precedentes,<sup>3</sup> rechazándola empero de una manera apriorista.<sup>4</sup> Y sin embargo, él mismo reconoce y analiza el hecho de que

<sup>1</sup> Cómo explicar el hecho de que un mismo autor, Antípatro de Bostra, haya redactado dos homilías estrictamente paralelas, con ocho días de intervalo, y en una de ellas haya transcrito literalmente largos apartes de su predecesor Tito y breves comentarios de Orígenes y quizás otros exegetas anteriores; mientras en la otra no hay una sola línea que revele tal dependencia literaria? Cómo explicar que la misma cadena de Niceas de Heraclea que sufragó la autenticidad de la primera homilía en favor de Antípatro, cite exclusivamente a Orígenes y a Tito como fuentes de la segunda? Cómo explicar que en toda la tradición manuscrita de las cadenas no haya ni una sola citación en favor de Antípatro? Del Fabbro opina: "crediamo quindi che la nostra omelia sia un argomento decisivo: la sua autenticità, come pure la sua omogeneità, ci sembra fuori di questione. Essa, è vero, non è suffragata che da un unico codice del sec. XI, ma si ricolle alla precedente sul Battista sicuramente autentica" (p. 224). Admitiendo la autenticidad de la primera, hemos visto que no existe tal continuidad entre las dos homilías como parece afirmarlo a primera vista el exordio, y ciertamente no proceden de la misma pluma; nos parece, por consiguiente, que la argumentación del crítico no concluye.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>4</sup> Vona dice: "Tuttavia non ci sembra di poter avanzare questa ipotesi, poichè anche altrove, dove non esistono dubbi, notiamo il graduale procedere espositivo del pensiero di A. e perche non sempre si conserva la concordanza dei frammenti contro il testo di A.," p. 101.



los capítulos XXIII-XXV de la homilía, que explican los últimos versículos del Magnificat, son elaboración sobre el comentario de Cirilo de Alejandría a Lc. 1,51-55.<sup>1</sup> Preguntaríamos: por qué se admite la elaboración en este caso y se rechaza su posibilidad en los otros?

Por lo demás, no faltan otros indicios de reelaboración del texto: el exordio nos parece excesivamente explícito! En todo el recorrido homilético, incluyendo las series de homilías exegéticas, no encontramos nada semejante. La pieza que más se le aproximaría, el Ps. Crisóstomo 9<sup>o</sup> hace resaltar aún más el carácter artificial de nuestro exordio. En contraposición con él, el carácter estrictamente exegético de la homilía resalta de manera especial: su estructura misma refleja un comentario seguido del primer capítulo de Lucas, explicando en detalle cada versículo y relevando en él su contenido teológico y espiritual, sin preocupación litúrgica o panegírica alguna. El estilo es claro y sencillo como corresponde a la hermenéutica sacra. El exordio insiste por dos veces en la expresión ἐξήγησις.<sup>2</sup> El final es típico de las homilías exegéticas, iniciado por un texto sagrado que da lugar a una breve parenesis que a su vez conduce a la doxología final.<sup>4</sup> La ampliación del párrafo X sobre la obra de la encarnación,<sup>5</sup> diferente en estilo y mentalidad del resto de la homilía, es el único trozo central totalmente ausente de las cadenas exegéticas.

Sin pretender haber dicho la última palabra sobre el punto, más aún, sugiriendo la conveniencia de un estudio crítico sobre las fuentes de las cadenas exegéticas señaladas, nos parece muy probable la conclusión de que estamos ante una elaboración de textos exegéticos de la edad de oro de la Patrística cuyo autor no puede ser Antípatro de Bostra.

\* En qué circunstancias se realiza esta adaptación o reelaboración?

La velada referencia del exordio<sup>6</sup> parece orientar hacia una festividad litúrgica y fundamentar la hipótesis propuesta por M. Jugie<sup>7</sup> y

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 105-110.

<sup>2</sup> PG LXII, 763.

<sup>3</sup> PG LXXV, 1776 D 5; 1777 A 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1792 BC.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1780 BCD.

<sup>6</sup> Anotamos, en efecto, cómo el mismo exordio relievaa una orientación exegética de la pieza. Sin embargo tiene unas breves frases en que contraponen el júbilo ante el nacimiento del Precursor y el que proviene del nacimiento de Cristo; cfr PG 1777 A 1 ss.

<sup>7</sup> M. JUGIE, *L'assomption de la Sainte Vierge*, ST, n. 114, p. 102, nota 1.

acogida ampliamente por los historiadores del culto mariano<sup>1</sup> de que ha sido redactada para la festividad de la anunciación a María la cual en relación con una festividad previa del nacimiento del Bautista sería el testimonio homilético del adviento mariano oriental.<sup>2</sup>

Esta hipótesis necesita precisiones. En primer lugar advertimos la diferencia total que existe entre la estructura y temática de esta homilía y las homilías marianas que se suponen paralelas en nuestro siglo v: mientras la homilética mariana de la época se centra doctrinalmente en el misterio de la encarnación y a su luz evoca la escena de la anunciación y la del nacimiento, nuestra homilía se reduce a un comentario exegético centrado principalmente en la escena de la visitación, sin ninguna referencia al misterio del nacimiento (si se exceptúan las pocas palabras del exordio de adaptación). No creemos que se pueda hablar con Jugie de la festividad mariana primitiva.<sup>3</sup>

En segundo lugar, este hipotético testimonio se habría de limitar regionalmente. Como vimos en el análisis de la homilía precedente, la liturgia byzantina no conoce sino tardíamente la festividad del nacimiento del Bautista y nunca dentro del ámbito navideño.<sup>4</sup> No creemos que las homilías citadas por Jugie en apoyo de su afirmación correspondan a la realidad histórica. Estaríamos ante el único testimonio hoy día existente de dicho adviento nestoriano-jacobita.

Cuándo se efectúa esta adaptación litúrgica de la homilía? La respuesta es extremadamente difícil. Parece claro que el autor conoce y se refiere a una homilía sobre el nacimiento del Bautista que podría ser la de Antipatro, o quizás la del Ps. Crisóstomo, y fija el límite post-quem a finales del s. v. Los calendarios nestoriano y jacobita, únicos que podrían situar el término ante-quem,<sup>5</sup> son de muy difícil datación.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cfr v. gr. en sus recientes estudios E. M. ELLERO, *Il culto alla Theotokos nella liturgia byzantina*, en "La Madonna nel culto della Chiesa", pp. 149-151; F. M. JELLY, *Mary in the Eucharistic Liturgy*, en "De primordiis cultus mariani", vol. II, p. 422.

<sup>2</sup> M. JUGIE, en PO XIX, pp. 303 ss. C. VONA, *op. cit.*, p. 25.

<sup>3</sup> M. JUGIE, *ST loc. cit.*

<sup>4</sup> Cfr pp. 232-234. Señalemos como dato interesante que la homilía atribuida a Teodosio de Alejandría sobre el Bautista, tal vez la pieza más cercana a la que consideramos, es el panegírico en su muerte (no en su nacimiento) y viene asignada para el 30 de agosto en la Iglesia Copta. Cfr J. H. KUHN, *LeMus* 76 (1963) 55 ss. así como las notas previas a la edición del texto en Louvain, 1966.

<sup>5</sup> Tales calendarios son los únicos conocidos que presentan las escenas de las anunciaciones como preparación a la festividad del nacimiento; cfr PO XIX, pp. 303-304.

<sup>6</sup> M. Jugie prescinde del calendario nestoriano, situándolo en el s. VII. Y sin embar-

Debemos reconocer, al final de este largo análisis, que muchos problemas esperan aún solución. Diríamos que la frase de Laurentin es hoy más que nunca cierta: "el estudio está por hacer." Consideramos que la utilidad de estas páginas puede ser el destruir una equívoca seguridad crítica, crear una inquietud y aportar datos para un estudio científico a fondo.

### C. Pensamiento mariológico

\* Indiquemos sumariamente los datos mariológicos que nos proporciona la homilía: María es verdaderamente madre,<sup>1</sup> madre del Verbo de Dios,<sup>2</sup> a quien denomina Θεοτόκος,<sup>3</sup> madre del Salvador,<sup>4</sup> insistiendo así en su proyección salvífica.<sup>5</sup>

Pero de una manera principal es madre virgen, a quien turba la presencia y el saludo de un joven,<sup>6</sup> en quien se realiza la concepción en el momento mismo del saludo angélico,<sup>7</sup> concepción virginal única en la historia de la humanidad,<sup>8</sup> cuyo parto consiguiente se omite con discreción<sup>9</sup> o se le califica sobriamente de santo.<sup>10</sup>

Maternidad por la cual María es un templo animado, viviente,<sup>11</sup> y repara la caída de la primera virgen,<sup>12</sup> y es constituída ἡ διακονουμένη τῇ τελειοτάτῃ οἰκονομίᾳ.<sup>13</sup>

Si este rápido recuento señala algunas características comunes con el pensamiento mariano de Antípatro,<sup>14</sup> pone de manifiesto también no-

go el calendario jacobita que él considera representa claramente un desarrollo ulterior de las cuatro semanas de adviento testimoniadas por aquel.

<sup>1</sup> PG 1777 B; 1780 ABC; 1788 AB.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1781 A; B; D; 1784 B.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1785 B 12; D 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1784 D 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1788 C 5-7; 1789 A.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1777 D.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1777 C; 1780 C.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1780 A; C; 1785 A.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1785 A; 1789 A.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1789 B 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1777 B (dos veces).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1781 C.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1792 C 3.

<sup>14</sup> Cfr pp. 238-240.

tables diferencias: énfasis peculiar en la maternidad divina y en la santidad de la virgen; empleo de los dos títulos *Θεοτόκος* y *Θεοφόρος*, extraño después de Efeso; especificación de la obra santificadora del Espíritu Santo<sup>1</sup> y ausencia casi completa de la idea de mediación y del término *μεσιτεύουσα*.

- \* M. Jugie había creído ver en el breve comentario al texto “quia respexit humilitatem ancillae suae”<sup>2</sup> una alusión a la doctrina de la asunción<sup>3</sup>; pero más tarde corrigió prudentemente tal apreciación reduciéndola al justo término de una expresión laudatoria de la maternidad divina.<sup>4</sup>

**HOMILIA III: Sermo sancti Antipatris patris nostri ad matutinum in adsumption sanctae Mariae.<sup>5</sup>**

— Texto: POr 1 (1970) 102-117<sup>6</sup>

— Incipit: Iterum nos sancta et superlaudabilis

**A. Esquema**

*Exordio*: La celebración de la memoria de la Deípara los congrega de nuevo y ofrece al pobre predicador el tema abundantísimo de su predicación, precedido por las estrofas del salmista y los vaticinios profé-

<sup>1</sup> PG 1781 A.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1788 C 8 ss.

<sup>3</sup> M. JUGIE, *L'assomption avant le VI<sup>e</sup> siècle*, EO, 25 (1926) 12 ss.

<sup>4</sup> M. JUGIE, *L'assomption de la Sainte Vierge*, ST, n° 114, loc. cit.

<sup>5</sup> El título corresponde evidentemente a una disposición litúrgica monacal, como se comprueba en el hecho de que el texto está dividido en seis lecciones: I, 1; II, 42; III, 84; IV, 117; V, 160; VI, 195. El manuscrito O dice simplemente: “incipit homilia sancti antipatri episcopi bostris”; cfr R. GRÉGOIRE, *L'homélie d'Antipater de Bostra pour l'Assomption de la Mère de Dieu*, POr 1 (1970) 102.

<sup>6</sup> El texto fue editado originalmente en 1750 en Venezia por J. Chr. Trombelli según el códice Vaticano latino 3836; y en el Florilegium Casinense II, pp. 190-194 de acuerdo con el manuscrito Monte Cassino 109. De esta edición refiere Migne en la nota a su edición de las dos primeras homilias. R. Grégoire nos ofrece el texto crítico latino en base a tres manuscritos: el Vaticano latino 3836, homiliario de Agimond del s. VIII-IX; el monte Cassino 109, del s. XI; y el códice de la Biblioteca Vallicelliana de Roma A 6, del s. XII. Compara con la lectura del códice Vaticano latino 6076 del s. XVII; cfr R. GRÉGOIRE, *op. cit.*, p. 101.

ticos sobre el misterio de la dispensación divina que comienza en la encarnación en el seno de una virgen (1-25).

Ilustración del tema del "monte" con textos de Isaías, David, Habacuc, Daniel y Miqueas que expresan la idea de María como digna morada para el "ministerio de la dispensación" que repara la humanidad caída (25-61).

Escena central de la visitación:

— Encarnación al anuncio del ángel (62-65).

— Viaje de María a donde su parienta impulsada por el anuncio del ángel (65-89).

— Encuentro de María e Isabel (89-105).

— Elogio de María (105-194).

— Ponderación del plan salvífico reseñado por las primeras palabras del magnificat (195-213).

Aclamación encomiástica de María, la Madre del Redentor (213-234).

Doxología trinitaria (234-236).

## **B. Consideraciones generales**

\* Ante todo debemos plantearnos una pregunta: se justifica el análisis de este texto latino en nuestro estudio de la homilética griega?

Creemos que la atribución del antiguo manuscrito a Antípato de Bostra es un indicio de valor si se tiene en cuenta que para la misma festividad de la asunción propone otras tres homilías, dos de Proclo y una de Agustín, confirmando el conocimiento e influjo de la homilética griega en el oficio litúrgico latino.<sup>1</sup> Este indicio nos parece corresponder a un notorio acento de traducción del texto latino que poseemos, con frases duras, oscuras, incoherentes, a veces inconclusas.<sup>2</sup> Confirmaría esta apreciación la comparación con el texto de una homilía anónima para la anunciación, editada según el mismo manuscrito, y que por su construcción gramatical no deja duda de que se trata de un texto original latino.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>2</sup> Cfr las líneas del texto: 13, 24-27, 54-55, 58-60, 63-65, 72-76, 90-93, 100-102, 173-175.

<sup>3</sup> Cfr PO 1 (1970) 118 ss.

Juzgamos, pues, que la homilía original es griega y ha llegado a nosotros en su texto latino a través probablemente de una versión siríaca.<sup>1</sup>

\* Un segundo problema que se ha de considerar en este tipo de textos es el de su homogeneidad. En nuestra homilía resaltan algunos elementos que se deben analizar de cerca.

El primero, una alabanza mariana<sup>2</sup> que viene estructurada en una forma retórica perfectamente regular: se cita un texto bíblico y sobre una de sus palabras se desarrolla temáticamente una serie de tres a cinco ponderaciones encomiásticas:

104-111	Benedicta tu	Lc. 1,28
118-124	Quae est ista	Cant. 3,6
124-129	Unde ad	Lc. 1,43
133-136	Cognovit	Lc. 1,44
137-140	Veni ingredere	Lc. 1,42
142-149	Reverteré	Cant. 6,12
151-158	Beata	Lc. 1,45
161-164	Quae	Lc. 1,45

El estilo de este trozo oratorio es característico: frases cortas, rítmicas; interrogaciones retóricas abundantes; contraposiciones marcadas que ayudan al ritmo antitético.

La sección comienza en forma ciertamente curiosa: una citación bíblica que confunde en uno los textos de Judith 13,23-24 y Lc. 1,28. El final se diluye en una ponderación de transfondo bíblico sobre la fe de María, ponderación que comienza con una pobre imitación del recurso empleado anteriormente con elegancia<sup>3</sup> y se amplía en largos términos comparativos de confusa expresión.<sup>4</sup>

Dentro de este marco preciso se advierten dos ampliaciones: una sobre Lc. 1,42 ponderando el nacimiento virginal<sup>5</sup> y otra que parece

<sup>1</sup> I. Ortiz de Urbina opina que normalmente las versiones latinas de textos griegos primitivos han llegado a nosotros a través de una primera versión del griego al siríaco.

<sup>2</sup> POr 105-165/170.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 165-170. Obsérvese en efecto la diferencia en la estructura de la frase y en su estilo dentro del mismo recurso literario.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 165-185.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 111-117. Adviértase que en esta ampliación se pasa del tema mariano al tema cristológico.

ser una breve *captatio benevolentiae*<sup>1</sup> que interrumpe la secuencia lógica de Lc. 1,43+44.

Encontramos una segunda alabanza mariana hacia el final de la homilía<sup>2</sup> de tipo muy diverso y con características dignas de consideración: a pesar de ser uno de los *Χαιρετισμοί* clásicos de la homilética contemporánea, omite la repetición temática del *Χαῖρε* peculiar en ellos, omisión más curiosa cuando la alabanza primera se ha estructurado precisamente sobre este recurso oratorio y cuando pocas líneas más arriba se había enunciado el tema acostumbrado: Ave, gratia plena.<sup>3</sup> Así viene a ser una larga serie de veintiocho epítetos laudatorios, serie pesada y monótona, en la que solamente unos cinco términos corresponden a los usuales en nuestra época.<sup>4</sup>

Dejando a un lado estos dos apartados, casi la tercera parte de la homilía, nos encontramos con un texto literariamente homogéneo y diferente de los anteriores: estilo descriptivo y expositivo, con periodos extensos y frases generalmente coordinadas, ilustrado con frecuencia por medio de variadas alusiones bíblicas.

La sección se centra inicialmente en el misterio de la encarnación anunciado por los profetas y propuesto bajo la imagen bíblica del monte en el que habita Dios. En la línea 60 se cierra bruscamente la exposición con el texto del salmo 79,1 introducido por la frase hecha "nunc autem tuente spirituali laudatione clamemus."<sup>5</sup> A continuación, y relacionado con un enigmático "quoniam", se nos refiere la santificación de María al anuncio angélico y la encarnación del Verbo descrita en forma incomprensible a pesar de las diferentes lecturas de los manuscritos: "et susceperunt intus animatum et sanctum virginitatis thalamum naturam et non arbitrium castitatis Dominum et gloria Domini repletum est sanctum tabernaculum."<sup>6</sup> Inmediatamente, sin introducción alguna, leemos: "Velociter in Iudaeam carpebat iter . . ."<sup>7</sup>

Si examinamos de cerca la descripción de la escena de la anunciación, aumenta la extrañeza: después de una presentación poética de

<sup>1</sup> *Ibid.*, 129-133.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 217-233.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>4</sup> Cfr *ibid.*, 217 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 60-61.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 63-65.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 65-66.

la virgen que camina hacia Judea<sup>1</sup> se exalta en forma difusa y casi incomprensible la providencia que guía esos pasos<sup>2</sup> y se refiere al texto bíblico que había originado dicho viaje<sup>3</sup>; entonces en una formulación incomprensible desde el punto de vista gramatical<sup>4</sup> vuelve a presentar a María en camino y cita finalmente el texto bíblico de Lucas 1,38-40 que narra la escena.<sup>5</sup> Sigue la presentación retórica de Isabel que sale al encuentro de María, en uno de los pasajes donde se acentúa más el carácter de traducción que ofrece el texto<sup>6</sup> y que introduce en la primera alabanza mariana.

Terminada dicha alabanza, según el análisis que hicimos más arriba, el texto de la homilía vuelve sobre el tema del monte, que había sido cortado en la línea 60,<sup>7</sup> que concluye armoniosamente en el misterio de la encarnación ilustrado por dicha imagen bíblica<sup>8</sup> y da lugar a las referencias navideñas usuales en este tipo de panegíricos.<sup>9</sup> Viene entonces la segunda alabanza mariana y la doxología final.

Confirmando las observaciones hechas, advertimos que precisamente en esta sección se encuentran las expresiones peculiares que podemos señalar en nuestro texto y analizaremos más adelante.

Imposible, nos parece, pretender que el texto actual nos transmita fielmente el original. Es muy probable que estemos ante una elaboración posterior semejante a tantas que encontramos en la homilética estudiada. Conscientes de la dificultad que encierra el análisis de una doble traducción, insinuamos como hipótesis de trabajo la posibilidad de que el *texto actual* se estructurara homogéneamente, tanto por estilo como por pensamiento, en la siguiente forma:

- a. Alabanza mariana primera en forma temática: 105-165/170.
- b. Alabanza mariana final a manera de *Χαιρετισμοί*: 217-233.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 65-67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 67-76.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 81-83.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 84-87: Propter hoc vero sicut ad aequalem quia in ea miraculum quae erga sterilem filium creationis edocens, velociter transmigravit in montem sicut passer, quatenus aliquid consideret quae non speravit suscipere id quod esset super spem.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 87-89. La impresión es la de una acumulación de textos y frases sin una idea clara de lo que se quiere expresar. Indicio de improvisación del momento?

<sup>6</sup> *Ibid.*, 89-97.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 185-194.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 195-213.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 213-217.



c. Núcleo panegírico sobre la encarnación: 1-62 + 185-217.

d. Amplificaciones:

— sobre la escena de la visitación: 62-105.

— sobre la fe de María: 170-185.

- \* Afrontemos ya el difícil problema de la autenticidad. Problema especialmente difícil en la presente homilía por cuatro razones del todo peculiares: tener que aproximarse a un orador griego a través de una doble versión siríaca y latina; tratar de hacerlo en un texto que presenta claros indicios de reelaboración posterior; basados en una tradición manuscrita indecisa—V y O la atribuyen a Antípatro, M la atribuye al Crisóstomo—; y con referencia a un autor como Antípatro cuya obra literaria es apenas conocida y cuyas homilías marianas paralelas hemos analizado tan desfavorablemente en páginas anteriores.

Es evidente que el resultado no puede pasar de un primer tanteo que abra caminos . . . Quizás lo único seguro sea el rechazo de una posible autenticidad crisostomiana.

Consideremos en primer lugar la posibilidad de que Antípatro sea su autor. En su favor podríamos señalar tres puntos: características de pensamiento y estilo comunes en el s. v, conveniencia de los datos litúrgicos, algunas expresiones semejantes encontradas en la I homilía atribuida a Antípatro. Detallemos.

El pensamiento cristológico es característico de esta época: la doble generación del Verbo,<sup>1</sup> una alusión al problema de la unión de las naturalezas,<sup>2</sup> el adjetivo "animatum" en el contexto cristológico.<sup>3</sup> El pensamiento mariológico un tanto extraño no tiene, sin embargo, nada que impida la datación de la homilía en esta época. El estilo, en las secciones más homogéneas, se aproxima mucho al estudiado en Proclo y Basilio de Seleucia. La estructuración homilética es familiar: tema central de la encarnación, con su alabanza mariana y sus alusiones navideñas.

Esta peculiar estructura nos está diciendo que la festividad litúrgica que se celebra es la "memoria" de la Theotokos<sup>4</sup> y no la ascensión

<sup>1</sup> *Ibid.*, 200-203.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 43-44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 63. Notemos que aunque la frase es indescifrable, el adjetivo "animatum" sea que se aplique a *thalamum* o a *Dominum* en último término dice referencia al misterio de la encarnación del Verbo.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 2: "iterum perfectam eius *memoriam* sicut abundantissimam mensam proponit."

como propone el título del manuscrito,<sup>1</sup> festividad bien característica de nuestro siglo v antes de la evolución litúrgica que se inicia pujante en el s. vi, festividad que establecería, junto con las dos homilias de Migne atribuidas a Antípatrio, la triple festividad del adviento oriental ideada por M. Jugie: festividad del Precursor, festividad de la Anunciación, festividad de la Theotokos, a la que seguiría la Navidad. El "iterum" repetido en el exordio<sup>2</sup> tendría entonces un significado preciso. Las repetidas contraposiciones a Zacarías<sup>3</sup> alcanzarían todo su sentido.

Dentro de esta ambientación cobran mayor relieve cuatro expresiones peculiares que se aproximan al Antípatrio de la I homilia: en ella Antípatrio había considerado a Cristo como esposo de la Iglesia,<sup>4</sup> en ésta se exalta a María tálamo del esposo de la Iglesia<sup>5</sup>; en aquella leíamos la curiosa expresión admirativa *βάβαι τῆς τιμῆς*,<sup>6</sup> en ésta encontramos una traducción similar: "papae mirabilis"<sup>7</sup>; la especial aclamación al "Dios de los cristianos" que terminaba dicha homilia<sup>8</sup> viene expresada en el "Dominus Deus Patrum nostrorum"<sup>9</sup> de la nuestra; pero evidentemente la más significativa es la interpretación de la exultación del niño en el seno de Isabel.<sup>10</sup>

Como se ve, el valor de estas aproximaciones es bastante relativo: las primeras indican más una época que una persona; las últimas se podrían explicar por una dependencia, sin argüir necesariamente una identificación.

Más aún, los mismos datos litúrgicos constituyen una primera dificultad para tal atribución: cómo explicar, dentro del marco de la festividad mariana primitiva, que la homilia se centre en la escena de la visitación? Cómo explicar que la misma escena venga propuesta en forma tan diversa y aun opuesta en las tres homilias?<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Cfr p. 255 nota 5.

<sup>2</sup> POr 1.2.3.4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 72-76; 127-128; 175.

<sup>4</sup> PG LXXXV, 1776 C 2-3.

<sup>5</sup> POr 219-220.

<sup>6</sup> PG LXXXV, 1765 A 14.

<sup>7</sup> POr, 113.

<sup>8</sup> PG LXXXV, 1776 C 11-12.

<sup>9</sup> POr 125.

<sup>10</sup> PG LXXXV, 1773 CD + POr, 133.

<sup>11</sup> Cfr PG LXXXV, 1773 CD + 1784 B-1785 D + POr, 62-105.

Hay, por lo demás, una serie de indicios que hacen muy improbable tal atribución. En contraposición con la homilía I, la *captatio benevolentiae* breve y sencilla<sup>1</sup> indica otra mano, mientras en la homilía II está ausente. La aproximación bíblica es totalmente diferente: la homilía II es un comentario exegético clásico, la homilía I se *inspira* en el texto bíblico de base para idear el diálogo dramático de los personajes, nuestra homilía *trae* el texto para ilustrar su pensamiento y construir sobre él la alabanza temática.

Las dificultades enumeradas al principio aconsejan dejar de lado por el momento la comparación de la terminología.

Si bien no parece probable señalar a Antipatro como el autor de la homilía, conviene conservar el recuerdo de las aproximaciones que hicimos anteriormente. Sobre esta misma línea señalemos aproximaciones con otras homilías de la época.

El primero, Proclo de Constantinopla. La *captatio benevolentiae* contraria a Antipatro se aproxima a la discreta forma procliana<sup>2</sup>; el empleo de la Escritura se asemeja mucho: frecuentes textos citados brevemente, con la finalidad de ilustrar su pensamiento. La primera alabanza mariana con sus especiales características de estructuración y estilo nos recuerda el recurso oratorio grato a Proclo; el desfile de Patriarcas que concluye dicha sección, aunque algo diverso estilísticamente, es empleado frecuentemente por Proclo.

Sin embargo hay otros datos que parecen inconciliables con el Proclo que conocemos e impiden una eventual identificación: la segunda serie de alabanzas marianas con su curiosa omisión del lema y la no menos extraña serie de aclamaciones de las que solamente dos evocan los títulos proclianos<sup>3</sup>; el empleo de la corta sección parenética<sup>4</sup>; la ampliación de las alusiones navideñas a la escena de la presentación<sup>5</sup>; la presencia de cierta terminología peculiar; el empleo del apócrifo Protoevangelio.<sup>6</sup> Con todo, el punto más decisivo, a nuestro jui-

<sup>1</sup> POr 5.

<sup>2</sup> Cfr capítulo IV, parágrafo 3º.

<sup>3</sup> *Imperialis purpura divinae incarnationis, gloria virginitatis*; quizás se aproxime también "*exultatio matrum*" y "*totius mundi laetitia*," si bien la inspiración de éstos puede ser ciriliana.

<sup>4</sup> POr 206-213.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 216-217.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 144.

cio, es la gran diferencia en el pensamiento mariológico tan característico en Proclo.

La consideración de algunas expresiones peculiares—dentro de los límites que impone la doble traducción del texto y el carácter de elaboración posterior—ponen de relieve algunas interesantes aproximaciones:

La segunda alabanza mariana con todas sus peculiaridades se aproxima a un grupo bien específico de homilías que presentan esta misma estructura retórica: el Ps. Taumaturgo 1º, Ps. Taumaturgo 3º y Ps. Proclo.<sup>1</sup>

La densa frase que encontramos en la línea 122: "incompactam suscepit," que evoca la formulación doctrinal del canon tercero lateranense, reaparece muy semejante en el Ps. Crisóstomo 5º y más aún en el Ps. Crisóstomo 3º.<sup>2</sup>

El empleo concreto del Protoevangelio para la idea de la educación de María en el templo nos orienta hacia el Ps. Atanasio 2º,<sup>3</sup> mientras la especialísima expresión "renovata sicut aquila senex"<sup>4</sup> demuestra evidentemente una dependencia de la tradición literaria Anfiloquio-Ps. Atanasio 3º (texto gemelo del anterior<sup>5</sup>) en donde exactamente en el mismo contexto encontramos casi a la letra la misma expresión: ὡς ἀετός ἀνακαινεσθεῖσα.<sup>6</sup>

Es característica en el redactor de la sección central el empleo del adjetivo "divinus" aplicado no solamente en sentido propio,<sup>7</sup> sino muy curiosamente en sentido ponderativo: "divina quaternitas,<sup>8</sup> divinus mons,<sup>9</sup> divina susceptio,<sup>10</sup> divinum os,<sup>11</sup> descripsit divinitus,<sup>12</sup> divinus spiritus".<sup>13</sup>

<sup>1</sup> AS IV, 406 ss.; PG x, 1156 ss.; cfr capítulo IV, parágrafo 3º.

<sup>2</sup> PG lxi, 765,16-17; LIX, 711,40.

<sup>3</sup> PG xxviii, 944-957.

<sup>4</sup> POr 97.

<sup>5</sup> Cfr en nuestro estudio Parte segunda, capítulo 1, parágrafo 11 y capítulo 2 parágrafo 6.

<sup>6</sup> PG xxviii, 908 A 6.

<sup>7</sup> Divinum misterium, 18; divina caritas, 37; divina sapientia, 91 y 220; divina inspiratio, 102; divina promissio, 168; divina electio, 181; divina incarnatio, 223; divina apparitio, 226.

<sup>8</sup> POr 46-47.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 52,59.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 93.

Idéntica característica encontramos ya en el compilador de la homilía IV atribuida a Teodoto de Ancira.<sup>1</sup>

\* Las conclusiones de este largo análisis pueden parecer decepcionantes, pero son las únicas que se pueden deducir honestamente en este momento:

1. Tanto por su pensamiento y estilo como por sus relaciones literarias con textos contemporáneos, la homilía *puede* pertenecer a la segunda mitad del s. v.
2. Su autor parece estar bien familiarizado con la homilética mariana proveniente de la escuela de Antioquía, de manera especial con el pensamiento y estilo de Proclo.
3. Redactada originalmente para la festividad mariana primitiva, en un ambiente alejado de las controversias cristológicas, parece que fue elaborada posteriormente para centrarla sobre la escena de la visitación. Indicios de una adaptación para el 5º domingo del adviento jacobita?<sup>2</sup> O más bien para la tardía festividad mariana de la visitación?

#### E. Pensamiento mariológico

La mariología de la homilía se polariza de un modo bien interesante sobre los diversos estratos redaccionales:

La sección central oratoria, a pesar de lo que podría prometer el exordio, presenta un pensamiento mariológico bien sobrio y sencillo: la maternidad divina y la virginidad de María expresadas sencillamente en los títulos con que se refiere a ella (Dei Genitrix, Dei suscepatrix, Dei habitaculum, Deipara, virgo)<sup>3</sup>; el carácter salvífico de dicha maternidad en dos brevísimas alusiones del mismo tipo: *ergasterium ad dispensationis misterium*,<sup>4</sup> *mater salutaris Dei nostri*.<sup>5</sup>

Característica de las amplificaciones oratorias la alusión a la santificación de María en el momento de la anunciación<sup>6</sup> y la amplificación oratorio-bíblica sobre la fe de María.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cfr p. 180, nota 1.

<sup>2</sup> M. Jugie reseña el formulario de esta liturgia jacobita sin precisar, sin embargo, su datación. Cfr PO XIX, pp. 303-304.

<sup>3</sup> POr 1. 26-27. 39. 70.; 27.39.46.66.70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 62-63.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 165-185.

La alabanza mariana se construye sobre dos polos ideológicos: ponderación de la maternidad salvífica<sup>1</sup> y exaltación de las virtudes de María, especialmente su fe<sup>2</sup>. Una rápida alusión a la maternidad virginal: "incorrúpte incorruptam suscepit."<sup>3</sup>

La alabanza mariana final es mucho más rica englobando los tres motivos del culto a María: la maternidad divina,<sup>4</sup> la hermosura de sus virtudes,<sup>5</sup> y sobre todo su maternidad salvífica<sup>6</sup> que le lleva a recurrir con confianza a su protección poderosa.<sup>7</sup> Es la primera vez que en nuestro recorrido homilético encontramos el completo desarrollo del tema de la mediación implícito en la clásica contraposición Eva-María y que va explicitándose a través de la maternidad salvífica a lo largo del s. v. Desafortunadamente el carácter interpretado de esta sección hace difícil valorar el significado de este documento para la historia del dogma.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 104 ss.; 122 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 152-165.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>4</sup> Coelum regale Dei, sanctum aedificatum templum, splendens thronus regis gloriae, habitaculum divinae sapientiae, diversorium iustitiae, sanctus et manifestus mons divinae apparitionis, imperialis purpura divinae incarnationis.

<sup>5</sup> Lucidissimus thalamus, paradísus quae non perit voluptatis, illustratus thalamus sponsi Ecclesiae, gloria virginitatis, exsultatio matrum, cubiculum sine ruina bonorum, totius mundi laetitia.

<sup>6</sup> Thesaurus indefinitae vitae, susceptorium indestructi gaudii, antrum ineffabile pietatis, tabernaculum innumerabilis misericordiae, ergasterium omnium medicinae, applicatorium sine turbine tranquillitatis, firmamentum fidelium, sanctum initium immaculae nostrae fidei, indeficiens fons, adiutorium indigentibus.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 228-233. Ianua salutis nostrae, refugium tribulantium, spes desperantium, salus desperantium.