

1972

La Homiletica Mariana Griega en El Siglo V: II: Parte Primera: Homilias de Dudosa Autenticidad

Roberto Caro

Follow this and additional works at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies

Recommended Citation

Caro, Roberto (1972) "La Homiletica Mariana Griega en El Siglo V: II: Parte Primera: Homilias de Dudosa Autenticidad," *Marian Library Studies*: Vol. 4, Article 4, Pages 269-344.

Available at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol4/iss1/4

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.

CAPITULO IV

HOMILIAS DE DUDOSA AUTENTICIDAD

PARAGRAFO 1º: CIRILO DE ALEJANDRIA¹.

HOMILIA IV: Cyrilli Alexandrini Ephesi in Nestorium habita, quando septem ad sanctam Mariam descendunt².

— Texto: PG LXXVII, 992-996

— Texto crítico: ACO I, 1, 2, 102 ss.

— Incipit: Φαίδρον ὁρῶ τὸ σύστημα, τῶν ἁγίων

A. Esquema.

Exordio: Saludo regocijado a los Padres congregados por invitación de la Θεοτόκος en la iglesia de la santa Virgen (992 A).

Cuerpo: (presenta dos secciones bien diferenciadas)

1. *Exaltación de María*

a. Saludo laudatorio (992 B)

b. Ponderación de su misión soteriológica: glorificación de la Trinidad, de la cruz; exultación del cielo y de los ángeles; terror del demonio, restauración de la creatura en el conocimiento de la verdad por la recepción del bautismo, el óleo de la alegría; fundamento de las i-

¹ El estudio que proponemos a continuación es fundamentalmente el mismo que fue publicado en MARIANUM 29 (1967) 22-35. Su inclusión en esta edición viene justificada como elemento integrante de toda la perspectiva homilética de la época.

² El título de la edición crítica es algo diferente: τοῦ αὐτοῦ πρὸς Νεστόριον ἡνίκα κατήλθον οἱ ἑπτὰ εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν . . . (ACO I, 1, 2, 102).

- glesias; impulso a la penitencia; en una palabra, por el nacimiento del Redentor; por ella anunciaron los profetas y los apóstoles predicaron, resucitaron los muertos y reinan los príncipes (992 BC).
- c. Ponderación de su maternidad virginal en la que sin menoscabo de su dignidad el arquitecto habita en su propia construcción y el Señor elige por madre a su sierva, en cuyo obsequio el mar y los caminos terrestres se tornan seguros (992 D-993 A).

2. *Polémica contra Nestorio*

- a. Introducción: objeciones que contra Cristo, hijo de María, han o-
puesto los judíos, Arrio, los gentiles; objeciones éstas que se expli-
can de alguna manera, en contraposición a la ceguedad vanidosa
de quien, conociendo las Escrituras, renunció a su sede, a la comu-
nión eclesiástica, oponiéndose a la voz de Pablo, a la profecía de I-
saías, al testimonio de los mismos demonios (993 A-C).
- b. Diatriba contra Nestorio, quien traicionó a Dios, ignoró la tradición,
olvidó al Altísimo, desconoció al Creador; propuso un dogma sutil
e impío queriendo dividir el hijo de la Virgen María e injuriando así
aquel templo de Dios; trató de engañar al Emperador, de perder al
pueblo de Dios, de divulgar sus blasfemias por toda la tierra. Quien
expulsó de la Iglesia al clero que se le oponía (993 C-996 A).
- c. Apología propia: actitud de benevolencia y conmiseración atesti-
guada por las cartas exhortatorias del Papa Celestino y por sus pro-
pias epístolas conciliadoras; actitud que sin embargo se estrelló con-
tra la contumacia insensata de Nestorio (996 AB).

Exhortación final: a reverenciar la unión (de las naturalezas de Cristo),
a obedecer al emperador y demás autoridades; a venerar la Trini-
dad indivisa; a alabar a la siempre virgen María y a su hijo y espo-
so, Cristo (996 BC).

B. Observaciones generales.

- * Esta homilía es ciertamente singular dentro del conjunto de predica-
ciones marianas. Una primera característica consistiría en ser una ho-
milía de ocasión, más que un panegírico litúrgico. La lectura, siquiera
rápida, del exordio y del final nos convence de que circunstancias his-
tóricas muy precisas la ocasionaron; la ponderación del tema mismo
nos indica que si habla de la virgen es principalmente por exigirlo así

el interés focal del orador, a saber, la acusación de Nestorio, tema éste que ocupa las dos terceras partes de la homilía.

El estudio de esta segunda parte es de gran interés por ser un dibujo fiel de las vicisitudes históricas de la contienda Cirilo-Nestorio. Comienza presentando una trilogía de adversarios doctrinales—judíos, gentiles, Arrio¹—que corresponde a la temática de los escritos cirilianos del primer período, 414-425,² a la que contrapone la figura de su nuevo adversario que en cierta manera los supera en malicia y responsabilidad; la diatriba siguiente contra Nestorio³ traduce la historia de la polémica del 429/430, basada en la diversa interpretación de las Escrituras con sus consecuencias primordialmente cristológicas, donde se desenmascaran los esfuerzos por ganarse el favor imperial, la voluntad del pueblo y de los Obispos sufragáneos, y por reprimir y castigar al clero que se le oponía; todo lo cual le ha llevado a la deposición y excomunión eclesiástica lanzada por el concilio. Termina proclamando todos los esfuerzos que Celestino y él mismo hicieron durante el 430 por reducirlo a la verdad, esfuerzos inútiles ante su contumacia; por lo cual descarga toda la responsabilidad en el mismo heresiarca.⁴

Dejando para más adelante el estudio propiamente mariológico, cabe señalar en la primera parte del sermón un impresionante paralelismo con la primera homilía de Proclo. La estructuración del trozo es característica: alabanza general después del exordio,⁵ exaltación de su misión soteriológica,⁶ ponderación y defensa de la maternidad virginal.⁷ Algunas expresiones son particularmente familiares: ἡ μήτρα ἡ παρθενική · ὡ τοῦ θαύματος!,⁸ aquellas de que el Señor escogió a su esclava como madre⁹ y de que no hay ignominia en que el arquitecto habite la casa que ha construido,¹⁰ cuya correspondencia es casi literal.¹¹ Con todo, donde más se marca dicho paralelismo hasta el pun-

¹ PG LXXVII, 993 A.

² G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de S. Cyrille en Mélanges E. Podechard*, pp. 164-166.

³ PG 993 B-996 B.

⁴ *Ibid.*, 996 B.

⁵ *Ibid.*, 992 B.

⁶ *Ibid.*, 992 BC.

⁷ *Ibid.*, 992 D-993 A.

⁸ *Ibid.*, 992 C 13.

⁹ *Ibid.*, 992 D 1-2.

¹⁰ *Ibid.*, 992 C 14-15.

¹¹ PG LXV, 680 C 6-7; 684 A 15 s.; 685 A 3-4.

to de sugerir una influencia directa, es en la alusión al tributo que rinden mar y tierra a la causa de la Θεοτόκος. Dice Cirilo ἰδοὺ τοῖνυν χαίρει τὰ σύμπαντα θάλαττά τε ὑπετάγη τοῖς ἰδίοις συνδούλοις ἐπιγνοῦσα, καὶ σκιρτώντων κυμάτων ἀγρίων ἢ τῶν ἀγίων ἐπίβασις εἰς γαλήνην μετέβαλεν · ἐμέμνητο γὰρ τοῦ σωτῆρος τῆς φωνῆς ἢ δούλη ἐπανισταμένη λέγοντος σιώπα, πεφίμωσο · γαῖαν δὲ τήν ποτε ὑπὸ ληστῶν διοδευομένην ἢ τῶν πατέρων ὁδοιπορία εἰς εἰρήνην μετέβαλεν.¹ Había dicho Proclo: ἰδοὺ γὰρ γῆ καὶ θάλαττα δωροφορεῖ τῇ παρθένῳ · ἡ μὲν τὰ νῶτα αὐτῆς, ταῖς ὀκτάσι γαληνῶς ὑφαπλώσασα · ἡ δὲ τὰ ἔχνη τῶν βαδιζόντων ἀκωλύτως παραπέμπουσα.² Es evidente que Cirilo amplifica la expresión procliana; su contenido es el mismo; su fuerza oratoria parece idéntica.

Conviene finalmente recoger los datos que proporcionan generosamente el exordio y el final. El primero nos describe la multitud reunida bajo los auspicios de la Θεοτόκος en la iglesia dedicada a su nombre; la presencia de los Padres llena de consuelo y alegría el corazón apesadumbrado del orador. El segundo está formado por una exhortación a tributar el acto de adoración a la unión,³ de obediencia al emperador y a las autoridades.⁴

- * Con los datos señalados podemos entrar en la determinación de la fecha en que esta homilía fue pronunciada y consiguientemente en la importante cuestión de su autenticidad, ya que—observación sorprendente—el único argumento en contra aducido por Schwartz radica en este punto: la homilía—diría él—fue pronunciada en noviembre del 431; es así que Cirilo se encontraba en su sede a fines de octubre; luego Cirilo no pudo pronunciar dicho sermón⁵; silogismo cuya mayor debe ser de valor inconcuso para justificar una conclusión que niega la ve-

¹ ACO I, 1, 2, 103, 7-11.

² PG LXV, 681 A.

³ Qué quiere decir Cirilo con esta expresión ἐνότητος? Los verbos que la introducen, τρέμειν - προσκυνεῖν, excluyen la interpretación "unión," como si Cirilo se refiriese a la unión de los Orientales. Parece, más bien, que quiere designar la sublime unión de las dos naturalezas en Cristo, así como Nestorio la había indicado con la misma expresión en su sermón XXVII (cfr *Nestoriana*, p. 340, 17-18), pero advirtiéndolo en contra al pensamiento del heresiarca que a ella se le debe adoración y no solamente al Dios que habita en El (cfr *Nestoriana*, pp. 260, 6.22; 262, 3-4; 276, 9-10).

⁴ La asimilación al reino pérsico se debe a la división de éste profetizada por Dan. 5, 28. Así interpreta BARDENHEWER, *Marienpredigt aus der Väterzeit*, p. 83.

⁵ E. SCHWARTZ, ACO, I, 1, 14, p. XXV; I, 1, 2, 102 ad lin. 12.

racidad de todos los manuscritos¹ y contradice los indudables datos internos que hemos señalado.

Es absolutamente cierta la fecha fijada por Schwartz? Dos argumentos la repaldan: uno expreso, "cum legati Cyrillianorum post Maximini ordinationem Ephesum rediissent, ex ipsis verbis clare elucet—cfr imprimis p. 103, 7 s.—." Cuáles son dichas palabras tan definitivas? La alusión al mar y a los caminos que, según él, habrían facilitado el regreso de los legados. Argumento definitivo? No lo creemos. Sin negar que se pueden explicar en ese sentido, nos parece que probabilidad semejante se le podría atribuir a la explicación de d'Alès: un buen augurio para la travesía que van a emprender los legados a Calcedonia²; probabilidad semejante se podría atribuir a la explicación de M. Jugie: circunstancias favorables a la llegada de Obispos sufragáneos a Alejandría en diciembre del 431.³ Por otra parte, cómo explicarnos que el mismo Schwartz aduce el mismo argumento para afirmar que la homilía I de Proclo fue pronunciada el 25 de marzo, viéndolo en las frases paralelas una *evidente* alusión al reinicio oficial de la navegación en el equinoccio de primavera?⁴ No dan la impresión de argumentaciones un tanto arbitrarias?

El segundo argumento, implícito, consiste en la identificación de los *siete*, de que habla el encabezamiento, con los siete legados enviados al Emperador Teodosio por el concilio ortodoxo obedeciendo a la citación oficial de fines de agosto,⁵ y cuyo regreso se podría fijar aproximadamente a principios de noviembre después de la elección de Maximiano como Obispo de Constantinopla el 25 de octubre.

Es conclusivo el argumento? M. Jugie los identifica con siete Obispos sufragáneos de Cirilo⁶; Bardenhewer, haciendo eco de la opinión

¹ El peso de la tradición manuscrita viene confirmado recientemente con los estudios de los manuscritos armenios 120 y 121 de París (cfr J. MUYLDERMANS, *LeMus.* 74 (1961) 78 nota 4) y de los homilarios siríacos de la Biblioteca Vaticana (cfr J. SAUGET, *OCP* 27 (1961) 419, nota 28).

² A. D'ALÈS, *St. Cyrille d'Alexandrie et les sept à Sainte-Marie d'Éphèse*, *RechSR* 22 (1932) 62-70. Es extraño que la crítica moderna haya ignorado casi por completo esta brillante defensa de la autenticidad de la homilía de Cirilo. Cfr D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 204.

³ M. JUGIE, *PO* XIX, p. 306.

⁴ Cfr p. 83.

⁵ HC II, pp. 360-361.

⁶ M. JUGIE, *op. cit.*, p. 305.

de Tillemont,¹ opina que son siete Obispos que desertaron de las filas de Nestorio después de su condenación²; d'Alès, de acuerdo con dicha identificación, demuestra claramente la debilidad del argumento de Schwartz, observando que no hay dato histórico que compruebe dicho regreso de los legados a Efeso; que además es muy improbable que regresaran, ya que por una parte los legados pertenecían a diócesis muy apartadas,³ y por otra el concilio estaba disuelto prácticamente en los primeros días de octubre⁴ y oficialmente a mediados del mismo mes,⁵ por decretos imperiales que recibirían ansiosa acogida por parte de los Padres congregados en fatigosa e inútil ausencia de sus diócesis por más de cinco meses⁶; por lo tanto en Efeso no habría reunión importante de Padres para el mes de Noviembre.

No podemos, pues, menos de concluir que la argumentación de Schwartz no es tan clara como él cree, que la fecha de noviembre del 431 tiene muy escasa probabilidad y que por tanto se justifica el replanteamiento de la pregunta: cuándo fue pronunciada esta homilía?

La opinión de M. Jugie⁷ de que fue pronunciada en la festividad anual de la Virgen en diciembre del 431, se opone francamente a casi todos los datos señalados: tradición efesina, ambiente polémico nestoriano, carácter ocasional, identificación de los siete vaga y muy improbable. No creemos, por tanto, que se pueda tomar seriamente en cuenta.

Qué decir de la fecha propuesta por d'Alès, primeros días de septiembre del 431? Sin duda tiene mucha más probabilidad que las anteriores y la explicación de los datos que propone es muy plausible. Con todo, presenta una grave dificultad: la prisión de Cirilo en tal fecha. El autor mismo prevee la dificultad y explica: "Cyrille a pu être dans cette circonstance unique, autorisé par le représentant de l'empereur à sortir de sa prison pour se joindre à l'assemblée dont il était l'âme."⁸

¹ TILLEMONT, *op. cit.*, XIV, p. 404.

² O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 63.

³ HC, *loc. cit.*

⁴ *Ibid.*, pp. 371-372; MANSI IV, p. 798; ACO I, 1, 4, 68-69.

⁵ *Ibid.*, p. 373; MANSI IV, p. 1465; V, p. 805; ACO I, 4, 122.

⁶ A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 68. Recuérdese, a modo de ejemplo, el triste cuadro que describe Cirilo en su carta de mediados de agosto (HC p. 353) corroborado por la carta del concilio mismo al clero y Obispos residentes en Constantinopla (HC p. 354).

⁷ M. JUGIE, *op. cit.*, pp. 305-307.

⁸ A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 69.

Concedemos que no hay imposibilidad absoluta de esta única excepción, pero advertimos que no existe indicio histórico de ella, nos parece improbable en el conjunto de los acontecimientos y poco de acuerdo con la hostilidad declarada de los legados imperiales.¹ Por otra parte, la explicación que hace de la alusión a los viajes marítimos y terrestres como buen augurio de la travesía, nos parece algo artificial, ya que no es lógico que los siete legados en su ruta a Calcedonia se dividieran en dos grupos, uno que tomase la vía terrestre, otro que embarcase, justificando así la doble alusión de la homilía. Finalmente confesamos nuestra extrañeza ante el presupuesto que está a la base de estas hipótesis, a saber, la identificación de los *ἐπρά* del título con los legados enviados por el concilio ortodoxo al Emperador. Extrañeza en primer lugar por el singular valor que se atribuye al epígrafe de esta homilía, cuando ordinariamente los críticos se muestran muy escépticos a este respecto. Extrañeza en segundo lugar, porque en realidad los legados ante el Emperador no fueron siete sino *ocho*, tanto por parte del concilio ortodoxo, cuanto por parte del sínodo antioqueno²; el hecho de que uno de ellos fuera simple presbítero—Felipe, legado del Papa—no creemos que influya en el ambiente de la época, constando de la singular dignidad de que gozó en el Concilio, encontrándose frecuentemente el primero en los documentos oficiales y firmando el primero, antes de los demás Obispos.³ En todo caso el número que hará historia en las actas conciliares será el de *ocho* legados y los *ocho* estarían presentes en la poéticamente imaginada despedida en la iglesia de Santa María.⁴

Qué fecha, entonces, correspondería más probablemente a la realidad? Señalemos ante todo, los siguientes datos históricos ofrecidos por el texto mismo en orden de importancia: 1. Pronunciada después de la deposición y excomunión de Nestorio; 2. Dirigida contra Nestorio directa y exclusivamente⁵; 3. En presencia de los Padres reunidos para el Concilio; 4. En circunstancias que han sido especialmente do-

¹ HC pp. 297-298; 313; 315. M. JUGIE, DThC V, 143; MANSI IV, 1131 ss., 1227-1235; 1263; V, 772; ACO I, 4, 32-33.

² HC p. 360.

³ *Ibidem*, nota 3.

⁴ No obtendría mayor probabilidad la opinión que pusiera la fecha a mediados de agosto con ocasión de la carta consoladora enviada por los siete Obispos residentes en Constantinopla (MANSI IV, 1443).

⁵ No hay mención alguna al arduo problema del concilio cismático.

lorosas para el orador; 5. Cuando las disposiciones imperiales se mostraban favorables al concilio ortodoxo; 6. En relación con viajes marítimos y terrestres especialmente penosos; 7. Con ocasión de la presencia de siete personajes particularmente conocidos.¹

A la luz de estos puntos de referencia, analicemos la siguiente posibilidad: 28-30 junio del 431. Estamos en el período de exultación que ha seguido a la jornada del 22, en la que se depuso y separó de la comunidad eclesiástica a Nestorio, período en que varios Obispos predicaban en contra de los errores de Nestorio para conservar el temple de espíritu de los partidarios de Cirilo,² circunstancias éstas que explican además el exordio y el tono de la homilía—punto 1—. Son los días que siguen inmediatamente la llegada de los Orientales, cuando la cuestión de Nestorio ocupaba el centro de interés y no se había agudizado

¹ Una interesante investigación podría precisar una posible relación del epígrafe *ἡνίκα κατῆλθον οἱ ἑπτὰ εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν* . . . con el culto litúrgico de los siete santos durmientes de Efeso, originado en el s. v y atestiguado por la construcción de una Basílica en su honor por esa misma época y en la misma ciudad de Efeso. Recientemente dos autores, E. Honigmann e Y. Moubarac, han resumido los resultados de numerosas investigaciones sobre esta célebre leyenda; de sus conclusiones cabe señalar a nuestro propósito los siguientes puntos:

- a. La leyenda tuvo su origen en Efeso y tiene su fundamento histórico en la basílica encontrada recientemente, dedicada a honrar el martirio y manifestación de estos siete jóvenes efesinos; la construcción es de la primera mitad del s. v, contemporánea del emperador Teodosio (Cfr F. MILTNER, *Forschungen in Ephesos* (1937), IV, 2 [boletín del instituto arqueológico austríaco]), y está localizada en la pendiente Este del monte Panayir Dagh.
- b. El origen de dicha leyenda, de acuerdo con los mss. griegos y sirios más antiguos, se remonta probablemente al 428-430, siendo obispo de la ciudad un tal Maris [= Maron-Marinus] cuya historicidad no se puede comprobar por falta de listas episcopales correspondientes al período 405-430.
- c. En dicha leyenda se encuentran datos y nombres históricos de singular precisión: Decio y Teodosio relacionados por una cronología muy aproximada, herejía que surge por aquel tiempo, gran reunión de Obispos . . .
- d. El hallazgo de la caverna con siete cadáveres incorruptos dió origen a una conmemoración anual, testimoniada por los menologios byzantinos, y a una peregrinación nutrida comprobada por las numerosas lámparas votivas encontradas en las recientes excavaciones.

En esta hipótesis *οἱ ἑπτὰ* podrían referirse a esta festividad muy popular y la expresión *εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν* al contenido principal de la homilía, como hemos encontrado en otras piezas de la época. (Cfr E. HONIGMANN, ST CLXXIII, 125-168; Y. MOUBARAC, *Studia Missionalia—Islam—*(1961) 136-192).

² HC II, p. 314; MANSI, IV, 1246 ss.

el antagonismo en los dos bandos por las intrigas ante la corte - punto 2—. ¹ En aquellos días un grupo de unos *siete* Obispos había pasado de las filas antioqueñas a las cirilianas, como consta por la carta del 1 de julio al Emperador, en la que se señala el hecho y se fija el número de los partidarios de Nestorio en unos treinta y siete, ² contra los cuarenta y tres que firmaron las actas del conciliábulo del 27 de junio³— punto 7—. Esta conquista no podría menos de representar un triunfo en aquellos agitados momentos y llenaría de gozo el corazón de Cirilo en medio de la amargura que lógicamente le ocasionaría la actitud cismática de los Orientales a su arribo a Efeso pocos días antes⁴— punto 4—. En este ambiente de bienvenida suenan más naturales las exclamaciones al mar y a los caminos que finalmente hicieron posible el término del fatigoso y largo viaje de los Obispos de las Provincias de Oriente⁵ y Palestina⁶— punto 6—. Consta, finalmente, que pocos días antes había recibido Cirilo las cartas de Dalmacio por una parte, y del clero y monjes de Constantinopla por otra, en que se anunciaba el favor con que el Emperador y pueblo habían recibido la primera relación de la sesión del 22 de junio⁷ enviada por el concilio ortodoxo y que da-

¹ En efecto, la homilía no se encuentra en el ambiente del antagonismo enconado contra Juan de Antioquía que será característico de las homilías de agosto-septiembre (cfr v. gr. ACO I, 1, 2, 98-100).

² HC pp. 320-321; MANSI IV, 1422; ACO I, 3, 84.

³ HC p. 328; MANSI IV, 1318; adviértase que en la versión latina de Rusticus hay cincuenta y tres firmas; ACO I, 1, 5, 123 s.

⁴ Encuádrese en este contexto la cita del salmo 132: "qué podrá haber más bello y agradable que el habitar de los hermanos en la unidad?" (ACO I, 1, 2, 102,17-18).

⁵ TH. CAMELOT, HCO II, p. 48; ACO I, 1, 2, 119.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷ HC pp. 318-319: "On admet ordinairement que Candidien se serait présenté avec son rapport avant que celui du concile légitime fût arrivé à destination . . . il n'en fut cependant pas ainsi, car une lettre de Dalmatius et une autre lettre adressée au concile par des moines et clercs de Constantinople nous font voir que l'empereur leur avait communiqué les lettres à lui envoyées aussitôt après la déposition de Nestorius, ce qui prouve qu'il avait reçu la relation rédigée par le concile. Dalmatius annonce également que tout le peuple avait approuvé la déposition de Nestorius, et que l'empereur s'était exprimé d'une façon très favorable au concile. On voit par là qu'il n'avait pas encore reçu le rapport de Candidien, dont l'arrivée déterminait une volte-face complète." En estas circunstancias, y con una formulación muy semejante a la empleada por la homilía, encontramos el texto de la carta dirigida por el concilio el 23 de junio al clero de Constantinopla: "Sancta synodus gratia Dei congregata secundum sanctionem piissimorum et Deo amabilium principum nostrorum Lamprotato et Euchario . . . custodite igitur ecclesiastica omnia tanquam futuri etiam reddere rationem ei qui per volun-

rían motivo para abrigar esperanzas de la protección imperial en el penoso problema suscitado por Juan de Antioquía y sus partidarios— punto 5.—

Creemos haber presentado una explicación coherente de los datos proporcionados por la homilía, lo cual concede una sólida probabilidad a nuestra hipótesis, que no es, en último término, más que una precisión de la línea propuesta antiguamente por Tillemont y Bardenhewer.¹

C. Pensamiento mariológico

* Considerando el tema mariológico de esta homilía, que pasa por una de las más célebres de la antigüedad, sorprende su sencillez y austeridad: los grandes puntos dogmáticos están señalados en breves frases estereotipadas que difícilmente traducen algo de la mentalidad propia del orador.

Así la candente cuestión de la maternidad divina que tan bellos párrafos inspiró a Proclo, viene resumida toda en el título de *Θεοτόκος* repetido tres veces en las once primeras líneas para desaparecer en lo restante de la homilía²; en fugaces alusiones al hecho mismo: “por ella el Unigénito de Dios aparece en el mundo,³ la paz de Jesucristo a quien

tatem Dei et nutum piissimorum et Deo amabilium nostrorum principum ordinandum est Constantinopolitanorum ecclesiae” (Cfr I. RÜCKER, *Ephesinische Konzilsakten in armenischen-georgischer Überlieferung*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930, Heft 3, pp. 84-85).

Después de la llegada de Candidiano, el emperador anulaba por carta del 29 de junio todo lo hecho en la primera sesión y anunciaba el envío de legados para esclarecer el asunto (cfr HC p. 319; MANSI IV, 1378; ACO I, 3, 9-10). Por esto proponemos como única fecha probable el lapso 28-30 de junio, cuando las disposiciones del Emperador eran todavía favorables al concilio ortodoxo.

¹ O. Bardenhewer en su obra *Marienpredigten aus der Väterzeit* avanza tímidamente una fecha poco posterior al 26 de junio, cuando llegó Juan de Antioquía con sus partidarios: “Bald darauf, wie es scheint, als die orthodoxen Konzilsväter sich in der Marienkirche zusammengefunden und sieben bis dahin auf der Gegenseite gestandene Bischöfe sich ihnen angeschlossen hatten, hielt Kyrillus eine Ansprache, um zuvörderst die Gottesgebärerin zu verherrlichen und sodann Nestorius an den Pranger zu stellen” (p. 80). I. Rücker señala el período 23-27 de junio (*op. cit.*, pp. 58 y 82-83).

² ACO I, 1, 2, 102.15.19.20. PG LXXVII, 992 AB.

³ *Ibid.*, 102,30. PG, 992 C.

dió a luz María,¹ se pretende dividir a Aquel que nació de la Virgen María,² alabemos al hijo de la siempre virgen María³; en la defensa clásica de su posibilidad según la típica figura procliana.⁴

El tradicional aspecto de la virginidad de María viene paralelamente expuesto en el título *ἡ ἀει παρθένος*,⁵ en el bello epíteto *ὁ στέφανος τῆς παρθενίας*,⁶ en las brevísimas alusiones al seno virginal que recibió al infinito⁸ y al nacimiento de Jesucristo *ὡς αὐτὸς ἠθέλησε*.⁹

Algo más explícita la alabanza que sigue al exordio, en la que acumula los títulos laudatorios exaltación de su dignidad, su pureza, su maternidad divina, que hace de ella una *λάμπας ἡ ἄσβεστος* y un *σκήπτρον τῆς ὁρθοδοξίας*.¹⁰ Anotemos la expresión *ὁ νόος ἀκατάλυτος* cuya relación a la maternidad es clara, habiéndose hecho clásica esta figura del templo durante la controversia, pero cuyo exacto significado no es fácil determinar: será un testimonio de la inmortalidad de María? Será un testimonio de la creencia en la ascensión? será simplemente una frase retórica sin mayor precisión teológica?

- * Una mayor amplificación encontramos en el tema soteriológico, pero al mismo tiempo una especial dificultad de interpretación. El trozo pertinente forma la segunda sección de la primera parte de la homilía, de considerable longitud si se compara con las secciones primera y tercera.¹¹ La misión peculiar de María viene introducida por la preposición *διὰ* + genitivo, repetida en forma temática en los dieciocho miembros de la enumeración.¹² Su sentido es preciso en algunos de ellos y señala el papel intermediario de María en la venida del Redentor al mundo y en la consiguiente ruina de los demonios y restauración de la creatura¹³; en esta primera serie anotamos dos aspectos importantes: existe una verdadera causalidad instrumental perfectamente ex-

¹ *Ibid.*, 103,12. PG, 993 A.

² *Ibid.*, 104, 1-2; PG, 993 D.

³ *Ibid.*, 104,29. PG, 996 C.

⁴ *Ibid.*, 103, 4-6. PG, 992 D.

⁵ *Ibid.*, 102,15; 104,2.28.

⁶ *Ibid.*, 102,21.

⁷ *Ibid.*, 102,22; 103,4.

⁸ PG 992 B.

⁹ ACO 103,12.

¹⁰ *Ibid.*, 102, 21-24. PG, 992 B.

¹¹ Cfr esquema, pp. 269-270.

¹² ACO, 102,24-103,2. PG, 992 BC.

¹³ Cfr en la enumeración los miembros 1, 6, 7, 8, 9, 13, 14.

presada por la construcción gramatical; esta causalidad está en relación íntima con el hecho fundamental y como resumen,—*τί πολλά λέγω* dice Cirilo—, de la maternidad del Unigénito de Dios que aparece como luz para quienes están sumergidos en las tinieblas de la muerte.¹

Con todo, el testimonio pierde algo de su valor al compararlo con los demás miembros del pasaje, donde, sin poder explicar suficientemente su construcción gramatical, se impone por fuerza una interpretación diferente: María es el *motivo* de que la Trinidad sea glorificada, los cielos exulten y se regocijen los ángeles²; María es el *tema* de las profecías³ y la *inspiración* de los apóstoles y de su obra santificadora a través de los sacramentos del Bautismo y del Crisma⁴; María es la *intercesora* en el providencial reinado de los príncipes, resurrección de los muertos y establecimiento de la Iglesia en todos los confines de la tierra.⁵

Reconocemos que nuestra interpretación es un tanto arbitraria y cabrían otras posibles lecturas. A. Müller adopta el paralelismo occidental Maria-Ecclesia, pero—a nuestro juicio—sin sólido fundamento ni explicación coherente de todos los datos.⁶ Lo que sí nos pa-

¹ ACO, 102,30-103,1.

² Cfr miembros 2, 4, 5.

³ Cfr miembro 15.

⁴ Cfr miembros 10, 11, 16.

⁵ Cfr miembros 12, 17, 18. Para el primero tomamos la lección del cód. Vindebonense, W; si se toma la del Vaticano, *ἐκκλησίαι τεθεμελιώνται*, se podría entender: en honor de María se levantarían iglesias en todo el orbe de la tierra. A. Ehrhard opina que del contexto eminentemente soteriológico se debe entender: "Kirchen auf dem ganzen Erdkreis gegründet werden"; Cirilo—dice—habla de la actividad de María en orden a la salvación de la humanidad, no de lo que los fieles hacen su honor (RQ 3 (1889) 113). La observación es justa, y por eso quizás el autor de la ampliación—homilía XI—reemplaza el *δι' ἧς* de nuestro texto, por *δι' ἣν καὶ ἐν πόλεσιν, καὶ ἐν κόμαις, καὶ ἐν νήσοις ἐκκλησίαι ὀρθοδόξων τεθεμελιώνται* . . . (PG LXXVII, 1033 B 11).

⁶ A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, pp. 153-157. Transcribe la alabanza mariana en cuestión en sus veintisiete términos y encuentra su única explicación posible en la tipología María-Iglesia. Analicemos su argumentación: *ὑμνοῦντας τὴν ἀειπάρθενον Μαρίαν, δηλονότι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν*. Esta frase, que se encuentra al final de la homilía, le da la clave: el orador no hace diferencia entre María y la Iglesia y por tanto puede aplicarles indistintamente invocaciones que se aplican de modo directo a la una o a la otra, "*darum redet er am Schluss von Christus, dem Sohn (Marias und der Kirche) und Brautigam (der Kirche und Marias)*".

La frase en cuestión representa ciertamente un problema de interpretación y creemos que no es correcta la interpretación del texto latino "*sanctum videlicet [Dei] templum*", puesto que orador emplea el término *νάος* para expresar esta idea (cfr miem-

rece objetivo es la diferencia clara entre las dos series, diferencia que impide aplicar a la segunda la causalidad estricta de la primera; y la

bro 6). Advirtamos, en cambio, que la lectura del manuscrito es deficiente justamente después de la palabra *δηλονότι* (cfr MANSI IV, 1257) y que la grafía *Ἐκκλησία* con mayúscula no proviene del manuscrito sino de ediciones posteriores (cfr MANSI, *ibidem*). Por otra parte, en los tres lugares donde Cirilo emplea la palabra *ἐκκλησία* tiene significados diferentes (cfr 992 B 2; C 5; 993 C 5). Por último la explicación de las frases siguientes—*καὶ τὸν ταύτης Υἱὸν, καὶ νυμφίον ἄσπιλον*—propuesta por el autor no tiene ningún fundamento en la mariología griega de la época: de la idea avanzada por Orígenes de que los cristianos engendran espiritualmente a Cristo [idea que no encuentra eco sino en Gregorio de Nissa] a esta identificación absoluta y sin explicación, hay una diferencia demasiado grande para ser lógica; por la misma razón nos parece que no concluye el análisis que hace el autor del pensamiento mariológico de Cirilo: considera la Iglesia como la novia de Cristo, formando una pareja semejante a la de Adán-Eva, "*auf Grund dieser Gedanken dürfen wir annehmen, das Cyrill auch dem Mutternamen der Kirche sein wirkliches Gewicht beimessen konnte.*"

Analizando a esta luz la letanía de invocaciones observa: 1. No se encuentra ninguna que sea exclusiva de María, ni siquiera la primera; 2. La serie 1, 4, 6, 7, 8, 10, 13, 14, 16, 17, 23, es igualmente aplicable a María y a la Iglesia; 3. La serie 2, 3, 5, 11, 12, 15, 18, 19-22, 24-27 se aplica primordialmente a la Iglesia y solo indirectamente a María.

Por lo que hace a la primera afirmación, es absolutamente gratuita e ilógica: justamente la denominación de María como *Θεοτόκος* fue el origen de toda la controversia nestoriana; sería posible que si se hubiera aplicado a la Iglesia, produjera tan vehementemente polémica? Este título encerraba tales implicaciones teológicas que aun la aplicación exclusiva a María despertó recelos en un amplio sector del mundo oriental.

Las invocaciones de la segunda serie se aplican de hecho a María en la homilética griega de la época. El autor nada nos dice de la aplicación a la Iglesia; es necesario para la validez del argumento, que de hecho se aplicaran a la Iglesia en aquella época y regiones.

Por lo que hace a la tercera serie, los términos 2, 3, 5, 15, y 18 se aplican frecuentemente a María en la homilética de la época; los restantes aparecen únicamente en la presente pieza. Hubiéramos deseado que el autor probara con textos precisos la aplicación directa y primordial a la Iglesia. Debemos leer los textos patrísticos del Oriente con la mentalidad griega de los siglos primeros, no con las categorías occidentales o con la estructura ideológica de nuestros tiempos.

La última invocación viene seguida de la extraña expresión *διὰ Τριάδος ἁγίας* en la que el autor ve una confirmación más de su teoría, pues se trataría de una alusión a la Trinidad que "*steht in erster Linie der Kirchenspekulation nahe, wie wir seit Tertullian immer wieder gesehen haben.*" Es preciso recordar la independencia teológica entre el Occidente, al que representa Tertuliano, y el Oriente al que pertenece Cirilo. Además la función trinitaria no es un elemento exclusivo de la especulación eclesial—como parece suponer el autor—antes bien encuentra un lugar relevante en varios de los homilistas griegos de la época. Finalmente la lectura crítica propuesta por Schwartz de las líneas en cuestión (cfr ACO, *loc. cit.*, p. 103, 3) le quita todo valor al argumento propuesto.

interpolación de sus miembros, desconcertante al menos para nuestra mentalidad occidental.¹

Finalmente advirtamos la lección corregida propuesta por Schwartz del final de esta sección: δι' ἧς [Μαρίας] βασιλεῖς βασιλεύουσι. Διὰ Τριάδος ἁγίας (καὶ τίς δυνατός ἀνθρώπων, λέγειν τὴν πολυύμνητον Μαρίαν;) ἡ μήτρα ἡ παρθενική. Ὁ τοῦ θαύματος. Ἐκπλήττει με . . .² Compárese con el texto propuesto por Migne: δι' ἧς βασιλεῖς βασιλεύουσι, διὰ Τριάδος ἁγίας. Καὶ τίς δυνατός ἀνθρώπων, λέγει τὴν πολυύμνητον Μαρίαν. Ἡ μήτρα ἡ παρθενική. Ὁ τοῦ θαύματος. Ἐκπλήττει με . . .³ No podemos menos de reconocer que Cirilo no se preocupa mucho de la expresión de su pensamiento que parece se pueda resumir así: María es el instrumento de la obra redentora en sus múltiples as-

En la invocación 24, se contrapone—según el autor—la realidad concreta de la Iglesia, personificada en María, a las iglesias establecidas por todo el mundo. Sea que se interprete la palabra "iglesia" en su sentido material, sea que se la entienda en su sentido moral [iglesias particulares], es mucho más sencilla y obvia la lectura tradicional (cfr p. 280 nota 5).

Vemos, pues, que los argumentos aducidos por Müller para justificar su interpretación están lejos de tener el valor apodíctico que parece atribuirles y dan la razón de nuestra afirmación en el texto. Si quisiéramos analizar un poco más la cuestión, diríamos que hay varios elementos que desaconsejan tal interpretación:

- a. La ampliación oratoria que en el s. vi se hizo sobre la presente homilía, incluida en el cuerpo de Migne como la homilía XI (cfr PG LXXVII, 1028 ss.), aplica a María exclusivamente la mayoría de las invocaciones (cfr 1032 C-1033 C), diferencia con un preciso uso de *δια* + genitivo y *δια* + acusativo las dos series de invocaciones señaladas en el texto (cfr p. 282, nota 1), omite la famosa y decisiva identificación del final de la homilía (cfr PG, 1040 C). Debemos decir que el supuesto tema "María = Iglesia" pasó desapercibido a los contemporáneos de Cirilo . . .
- b. El contexto inmediato ni sugiere ni admite dicha tipología eclesial (cfr 992 C 14-D 2; 993 A 1; C 10; 996 C 1-2).
- c. El contexto próximo en que con la misma formulación δι' ἧς se alude a la acción santificadora de la Trinidad, no exige la interpretación rigurosa de tal tipo de ampliaciones oratorias (cfr 993 D 1-5).
- d. El contexto remoto, la controversia mariano-cristológica, no favorece una tipología eclesial ajena a la mentalidad griega de la época y muy distante—si no divergente—de la cuestión discutida.

¹ El autor de la ampliación conserva la forma δι' ἧς para aquellos miembros que indican una eficiencia directa de María, y emplea δι' ἧν para aquellos que sugieren una indirecta (*Ibid.*, 1032 D-1033 C).

² ACO, *loc. cit.*, 103,3.

³ PG LXXVII, 992 C 11-13.

pectos y la Trinidad es el origen de la maternidad virginal de María cuya alabanza sobrepasa toda elocuencia humana.¹

PARAGRAFO 2º: BASILIO DE SELEUCIA

Los pocos datos históricos que poseemos nos presentan la importante y discutida personalidad de Basilio, obispo de Seleucia en Isauria, dentro del marco del concilio calcedonense, en un corto período de doce años.

Aparece por primera vez en la carta que en el 447 le dirige Teodoreto de Ciro para pedirle su intercesión en la ciudad imperial contra los ataques e intrigas de Dióscoro de Alejandría.² Le encontramos enseguida como uno de los integrantes del *σύνοδος ἐνδήμονσα* que en noviembre del 448 juzga y falla el caso de Eutiques, siendo uno de sus miembros más activos.³ Cuando en abril del 449, a petición de Teodosio II, se revisan las actas del sínodo anterior para comprobar su fidelidad, la posición de Basilio y sus aclaraciones juegan un papel importante en la satisfactoria solución del problema.⁴

A pesar de esta su decidida participación en el sínodo constantinopolitano, aparece como uno de los cinco obispos de confianza del Emperador en el sínodo de Efeso del 449, reunido con el fin específico de reivindicar a Eutiques⁵; en el curso de sus sesiones desvirtúa el voto de Constantinopla y se declara en favor del monje depuesto,⁶ intercediendo empero por Flaviano cuando Dióscoro pretende su condena,⁷ si bien cede finalmente y firma en contra suya⁸ como lo hará en las sesiones siguientes en contra de su amigo Teodoreto de Ciro⁹ y de Ibas de Edessa.¹⁰

Pasada la ofuscación de esos días y restablecido el orden religioso con el nuevo emperador Marciano, el concilio de Calcedonia hace deplo-

¹ La homilía XI [ampliación ulterior] elude el espinoso problema.

² TEODORETO DE CIRO, PG LXXXIII, 1276-1277.

³ HC II, p. 524, nota; pp. 535-536; 538; 545.

⁴ *Ibid.*, pp. 546; 552.

⁵ *Ibid.*, p. 586, nota 1.

⁶ *Ibid.*, p. 596; 598.

⁷ *Ibid.*, p. 601, nota. Según el historiador, Basilio "supplia et conjura en vain le président (Dióscoro) de revenir à la modération et de ne pas se rendre, par sa sentence, l'opprobre de toute la terre"—cita HARDOUIN, II, 213—.

⁸ *Ibid.*, p. 603.

⁹ *Ibid.*, p. 607, nota.

¹⁰ *Ibid.*, p. 618, nota.

rar a Basilio su debilidad efesina¹ y obtenido el perdón de la asamblea,² vuelve a tomar un puesto importante en las deliberaciones del Concilio, proclamando una precisa fe ortodoxa.³

El último dato cierto sobre su vida nos lo proporciona la carta del emperador León I del 458, pidiendo su parecer sobre el valor del pasado concilio y sobre la situación del monofisita patriarca de Alejandría Timoteo Eluro.⁴ Su nombre desaparece de la historia. En la carta sinodal de Genadio, del 459, se hace mención de un tal Geroncio de Seleucia, lo que ha conducido a sus biógrafos a fijar la fecha de su muerte para fines del 458 o principios del 459.⁵ Con todo, E. Honigmann ha comprobado que la alusión se refiere a la Seleucia de Siria de la que Geroncio era obispo ya desde el 444; por tanto cree probable el testimonio del obispo monofisita siro Juan Rufo, según el cual en el 468 vivía aún Basilio.⁶ En el comienzo de su sermón 38º nos informa el mismo Basilio de su edad avanzada,⁷ lo cual parece confirmar esta última suposición.

Su obra literaria participa del claro-oscuro que caracteriza la personalidad histórica de Basilio. Focio nos lo presenta como versado en literatura clásica y bien formado en retórica, hasta el punto de colocar quince de sus sermones en los bancos de las escuelas; pero al mismo tiempo le tacha su falta de simplicidad y el uso excesivo de tropos y figuras.⁸

Por otra parte la autenticidad de sus obras, editadas por Migne,⁹ ha estado sujeta a las más variadas críticas. Tillemont, el primero, rechaza las homilias XXXVIII y XLI a causa de su estilo, y la XXXIX por hacer referencia a la festividad de la Anunciación introducida posteriormente en la Iglesia.¹⁰ A principios de siglo P. Batiffol analiza ciertas expresiones de sabor nestoriano que se encuentran en algunas de las homilias que forman el homogéneo grupo de explicaciones vétero y neotestamentarias, y atribuye la paternidad de las treinta y siete primeras a Nestorio.¹¹ Loofs, conocedor profundo de Nestorio y de su obra, rebate satis-

¹ *Ibid.*, pp. 609-610; 683.

² *Ibid.*, p. 702.

³ *Ibid.*, p. 677.

⁴ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 301.

⁵ G. GODET, *Basile de Séleucie*, DThC II, 459-460.

⁶ E. HONIGMANN, ST n° 173, pp. 181-183. ALTANER-CHIRAT, *op. cit.*, p. 448.

⁷ PG LXXXV, 388 D.

⁸ J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 551.

⁹ PG LXXXV, 28-617.

¹⁰ M. TILLEMONT, *op. cit.*, XV, pp. 344-347.

¹¹ P. BATIFFOL, RB 9 (1900) 344-349.

factoriamente este juicio extremista,¹ en tanto que Bardenhewer reivindica la autenticidad de la XXXIX² y F. Fenner se inclina a la autenticidad de la XLI.³ B. Marx pasa adelante atribuyendo a Basilio varias de las espurias de Atanasio y Crisóstomo, y señalando tres inéditas⁴; solamente rechaza como inauténticas la XXXVIII y la XXXIX que atribuye a Proclo de Constantinopla.⁵ Los articulistas modernos se atienen a este juicio.⁶

A nuestro propósito hace únicamente la discutida homilía XXXIX, sobre la Anunciación de la Santísima Deípara.

ANALISIS DE LA HOMILIA⁷

"In sanctissimae Deiparae annuntiationem"

— Texto: PG LXXXV, 425-452⁸

— Incipit: Μεγάλας τῶν ἐγκωμίων

A. Esquema

Exordio: Indignidad del orador para ensalzar a la madre de Dios; si el mismo Moisés, elegido de Dios, revestido de poder maravilloso tuvo

¹ F. LOOFS, *Nestoriana*, p. 150, nota.

² O. BARDENHEWER dice: "Gegen Homilie XXXIX... sind wohl mit Unrecht Bedenken erhoben worden," *op. cit.*, p. 302.

³ F. FENNER, *De Basilio Seleucensi quaestiones selectae*, p. 10.

⁴ B. MARX, OCP, 7 (1941) 329-369.

⁵ B. MARX, *Procliana*, p. 85.

⁶ J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 551; G. GODET, *loc. cit.*; A. KREUZ, LThK II, 36-37; R. LAURENTIN, *Table*, p. 167; D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 212 ofrece algunas restricciones. F. DIEKAMP, es enfático: "übrigens ist die angebliche 39. Homilie des Basilios von Seleukeia, eine Lobrede auf Mariä Verkündigung, im vorigen Jahre durch B. Marx mit besten Gründen als ein Werk des Bischofs Proklus von Konstantinopel erwiesen worden" (*Theologische Revue*, 41 (1942) 63).

⁷ Ningún nuevo dato proporciona la literatura de estos últimos años que obligue a una reconsideración de nuestro estudio de la homilía propuesto en *MARIANUM* 29 (1967) 60-86. Señalemos únicamente que R. A. Fletcher, a partir de una consideración himnológica, viene a corroborar nuestras apreciaciones (cfr BZ 51 (1958) 64-65). En esta misma línea señalaríamos también la edición y estudio de un kontakion byzantino anónimo (Cfr C. TRYPANIS, BZ 58 (1965) 327-333).

⁸ La edición se toma de Combefis quien se basó en el códice Mazarino para completar y corregir el texto latino propuesto anteriormente por T. Peltan. Se señala otro manuscrito, el códice 166 del fondo griego de Turín (cfr PG LXXXV, p. 14 ad 39).

temor a la presencia del Señor, no ha de temer el orador, al alabar a la Madre de Dios, de errar en la verdad o pecar de imprudente? Comenzará las alabanzas partiendo no de las cosas visibles, ni de los coros angélicos, sino del resplandor mismo de la divinidad, de donde obtiene María su pleno significado. Dignidad de la *Θεοτόκος*, medio entre lo humano y lo divino, que supera todo razonamiento y alabanza. Ruego del auxilio divino para conocer el asunto sin error, proponerlo piadosamente, aceptarlo seguramente (425-429 C).

Cuerpo: Misterio de la Maternidad divina de María

1. Fundamento teológico

- a. Los designios divinos: La existencia de Dios, Trino y Uno, se debe creer, no investigar curiosamente. El hombre había sido hecho a imagen de su gloria, pero el pecado lo degradó a la condición de los animales, según las palabras del salmista y del profeta Isaías. Dios empero no abandona al hombre en su miseria, mas se compadece amorosamente y envía al restaurador que tomando la forma de siervo remodela la imagen divina, haciendo al hombre hijo de Dios (429 C-432 C).
- b. La encarnación del Verbo: de un modo libérrimo Dios se hace hombre perfecto para rescatar y redimir perfectamente al hombre. Nuevo Adán perfectísimo que repara la obra del primero, que santifica y fortalece la naturaleza humana, según las expresiones de S. Pablo, que conserva la obra que El mismo había creado, que se manifiesta más plenamente a los hombres superando las revelaciones hechas en la antigua ley: testimonio de la creación, ley natural, ley escrita a través de los jueces, reyes, profetas y sacerdotes (432 C-433 D).

2. Panegírico

- a. Ponderación del misterio de la Encarnación: impotencia para hablar de él. Petición del auxilio de la *Θεοτόκος*, de su misericordia, de su luz, para tratar del parto virginal, no del modo maravilloso como se efectuó que es la señal clara de que el que nace es Dios y hombre. El mismo Dios creó a Adán sin enseñarle el modo de la unión del alma y del cuerpo, para que el hombre no preguntase curiosamente cómo Dios y la carne se unieron en uno; creación primera que es argumento para la posibilidad de la concepción Virginal; creación que

es argumento de la nobleza de todo el hombre, de todo el cuerpo instrumento del alma, libre para obrar el bien o el mal; por esto sin oprobio alguno el Creador nace de la Virgen (433 D-437 B).

- b. Exaltación de María, Madre de Dios, en quien se efectúa el misterio de la Redención, en quien habita Dios sin abandonar el cielo—a semejanza del verbo mental a un mismo tiempo en el entendimiento y en el papel—sin sufrir cambio alguno; impasible en cuerpo pasible. El Verbo de Dios toma cuerpo de la pura Virgen según lo habían pronunciado Isaías, Jeremías, Zacarías, Miqueas, Daniel, Sofonías y David.

Dignidad de María que sobrepasa la gloria de los mártires, cuya virginidad es reverenciada por los ángeles (437 C-444 A).

3. Comentario de Lucas 1,28

- a. Ave gratia plena: exaltación de María de la cual viene el Salvador.

— Dominus tecum: templo de aquel Pontífice sin padre y sin madre según Melquisedec.

— Anuncio angélico: diálogo María-Angel, en el que María expresa la contradicción que implican los dos términos virginidad y maternidad; en el que el ángel le explica la acción maravillosa del poder de Dios, paralelo al demostrado en la creación primera de las cosas.

— Aceptación de María y concepción subsiguiente, milagro inenarrable.

- b. Ponderación del misterio: cómo pudo efectuarse la unión de las dos naturalezas? Misterio hoy y siempre insondable. Dios y hombre, con la misma naturaleza nuestra para salvarnos, admirable conjunción de cielo y tierra.

Todo lo cual ponderaba la Virgen en su corazón. Coloquio con el Niño reclinado en el pesebre. Exaltación de María, cuya maternidad divina le debe conceder un poder mayor que el de los santos y una gloria más pura que la de los mismos apóstoles (444 A-449 B).

Final: Exhortación a los presentes para alcanzar, por la intercesión de la Madre de Dios, la gracia de la caridad mutua, de la unidad, de la deposición de los odios, de la defensa sincera de la fe. Invocación a la madre de Dios (449 B-452 B).

B. Autenticidad

La primera razón aducida en contra de su autenticidad se deriva del título de la homilía: *εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς παναγίας Θεοτόκου* . . . Estamos de acuerdo con Tillemont: en el siglo v no hay testimonio claro de la existencia de esta festividad religiosa; pero observamos con Marx,¹ que el título es una evidente acomodación posterior, ya que el tema de la homilía es la maternidad divina,² para cuya ilustración se recurre al comentario de Lc. 1, 28-58,³ pasaje evangélico familiar en esta época; a lo cual se añade que no hay ninguna alusión a dicha festividad en el texto mismo. M. Jugie anota que el texto de la homilía en los mejores manuscritos sería: *εἰς τὴν ὑπεράγλειαν Θεοτόκου Μαρίας καὶ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*.⁴ El tono general de la homilía y su estilo característico inclinan a los críticos modernos⁵ a situarla en el siglo v, superando así definitivamente la posición de Tillemont.

La débil tradición manuscrita en favor de Basilio de Seleucia, la falta de testimonios históricos que confirmen esta atribución y la probable confusión en señalar a Atanasio como el autor de obras que pertenecen respectivamente a Proclo de Constantinopla y a Basilio de Seleucia, ha conducido a B. Marx a la conclusión de que se han de buscar los elementos de juicio únicamente en los criterios internos.⁶ Después de un somero estudio de la homilía, concluye: "Als wertvollster Gewinn ist ohne Zweifel die Rückerstattung der Homelie XXXIX aus der Erbmasse des Basilios von Seleukeia an Proklos anzusehen."⁷

¹ B. MARX, *Procliana*, p. 85.

² Léase atentamente el esquema y se comprobará la correspondencia exacta con el desarrollo del mismo tema en las otras homilias de la época.

³ PG LXXXV, 444 A-445 B. Obsérvese además la extraordinaria brevedad de esta escena en el conjunto de la homilía.

⁴ M. JUGIE, PO XIX, p. 305. Lo encuentra en Combefis, *Novum Auctuarium*, I, 569. Personalmente cree que el título original sería *εἰς τὴν ἀγίαν Θεοτόκον Μαρίαν*.

⁵ MARX, *Procliana*, pp. 85-89; P. MAAS, BZ 19 (1910) 286, nota 1; R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 167.

⁶ B. Marx, observa equivocadamente que solamente se encuentra el mss. 116 de Turín. Recordemos que Fabricius aludía a dicho códice 166 (no 116), pero reseñaba el códice Mazarino, perteneciente por tanto al fondo griego de París, como fuente de la edición (cfr PG LXXXV, p. 14 ad 39).

⁷ MARX, *op. cit.*, p. 95.

Cuáles son los argumentos que determinan una tan definitiva atribución?

1. Las circunstancias en que esta homilía debió ser pronunciada le proporcionan un primer argumento: a) La especial invitación a un orador extraño para predicar sobre las excelencias de María en un día que no es el de la festividad litúrgica, supone que se trata de un personaje bien conocido por su piedad mariana; por tanto no pudo ser Basilio de Seleucia. El nombre de Proclo de Constantinopla se ofrece lógicamente a la consideración.¹ b) La peroración a su vez traza un cuadro nítido de las turbulencias doctrinales que dividieron la Iglesia de Oriente en la primera parte del siglo v; en ella la repetición constante de la expresión *Θεοτόκος* centra la atención en la controversia nestoriana y las especiales circunstancias que reúnen a un grupo de Obispos alrededor del orador demuestran que la homilía fue predicada “an eine das Konzil vorbereitende Synode in Ephesos”²; por tanto su autor no pudo ser otro que Proclo. Examinemos en detalle los puntos de la argumentación.

a. Aunque las razones aducidas por Marx no poseen mayor fuerza,³ estamos de acuerdo en que el orador se dirige a un auditorio extraño, tanto por la alusión a su renuencia a hablar, queriendo ceder el compromiso a oradores más perspicaces—*θεωρικωτατοί*—,⁴ como por la solicitud excesiva con que procura captarse la benevolencia del auditorio.⁵ Enumeremos a modo de inventario y con reservas su conclusión de que no se trataba de la solemnidad litúrgica de la Virgen por la carencia de alusiones explícitas del texto a dicha festividad.⁶ Pero nos preguntamos por qué *no pudo* ser Basilio el orador escogido en esta ocasión?

¹ *Ibid.*, pp. 85-86.

² *Ibid.*, p. 87.

³ Marx arguye del hecho de que el autor de la homilía emplea el impersonal *ὁμείς* y de que no se dirige al auditorio con los cordiales *ἀδελφοί*, *ἀγαπητοί*, *φιλοτατοί*, además del introductorio “alguno dirá . . .” Para que el argumento tuviera fuerza debería constar del uso que haga Basilio de Seleucia en sus otros sermones de dichas expresiones, cosa que omite Marx. Indiquemos solamente que en el sermón XXXVII, pronunciado ciertamente en una comunidad extraña, se dirige al auditorio en términos muy familiares y cordiales (cfr PG LXXXV, 389 A). A su vez Proclo, en sermones predicados en Constantinopla cuando era obispo de Cízico emplea el término *ἀγαπητοί* (PG LXV, 841 A).

⁴ PG 425 C 12.

⁵ Cfr p. 294 nota 7.

⁶ Todas las homilías estudiadas hasta el momento hacen referencia a este factor.

Su continua presencia en Constantinopla¹ y su probable viaje a la región del Eufrates² nos lo presentan como un Prelado poco residencial y hacen probable el que haya podido declamar ante un auditorio extraño. Será un impedimento su carácter de desconocido? No creemos que fuera ignorado un personaje tan influyente en la corte imperial, Metropolitano de una de las Provincias del Asia, de tanto ascendiente personal como lo demuestran las Actas de los sínodos del 448 y 449 y del Concilio del 451. Será a causa de su poca piedad mariana? Y esto por el hecho de no poseer en su favor sino la presente homilía en contra de las tres de Proclo? Pero qué sabemos del resto de su obra literaria, refundida quizás entre las pseudo-epigráficas de otros Padres,³ o ignorada entre los manuscritos inéditos?⁴ Por qué, pues, repetimos, *no pudo* ser Basilio de Seleucia el orador en esta ocasión?

b. Por lo que hace a la segunda parte de su argumentación, anotemos:

Estamos plenamente de acuerdo en que la peroración caracteriza una de las controversias doctrinales que agitaron la Iglesia de Oriente en el siglo v, pero advertimos que el mismo escenario—identificado por Marx con el de la controversia nestoriana—se reproduce por los años 447-451 con la cuestión eutiquiana y, si se quiere, aun en los mismos años post-calcedonenses en la reacción del monofisismo condenado en Calcedonia, con sus mismas características de odios y venganzas personales, temores e intereses materiales, disturbios y cismas, bajo apariencia de defender la doctrina ortodoxa.

Será suficiente el empleo del término *Θεοτόκος* para centrar al asunto en la controversia nestoriana? Pasando por alto el hecho de que dicha expresión no es patrimonio exclusivo de Efeso, recordemos que al iniciarse la contienda del 447, Teodoreto de Ciro hace explícita profesión de la *Θεοτόκος* en su carta dirigida al alejandrino Dióscoro⁵; recordemos que en la quinta sesión del Calcedonense los Padres exigen la inclusión de esta expresión en la fórmula doctrinal⁶; recordemos,

¹ Cfr las notas biográficas reseñadas al principio.

² Cfr homilía XXXVII, PG, 389 A. J. Dölger alude al carácter simbólico del río en la Iglesia primitiva (OCP, 7 (1941) 335, nota 3).

³ El mismo Marx le ha atribuido seis pseudo-atanasianas y una del pseudo-Crisóstomo (OCP, *vol. cit.*, pp. 343-363).

⁴ Cfr J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 551.

⁵ TEODORETO DE CIRO, PG LXXXIII, 1273 C 8.

⁶ HC, II, p. 717.

finalmente, que en ella se canoniza solemnemente el término *Θεοτόκος*¹, término que no había sido incluido explícitamente en la formulación de Efeso.² Estos datos nos demuestran que en las contiendas del 447-451 el título de la *Θεοτόκος* encontró también un puesto relevante.

Por lo que hace a la identificación con Proclo bajo este respecto conviene anotar lo siguiente: en tanto que nuestro orador emplea más de dieciseis veces la expresión *Θεοτόκος*,³ Proclo se muestra extremadamente sobrio en su uso: solamente ocho veces emplea esta expresión en todas las siete homilías estudiadas en otro lugar; en dos de ellas, segunda y tercera, no se la menciona; en la famosa homilía primera pronunciada en presencia de Nestorio ocurre en dos ocasiones; la cuarta, dos veces; la quinta, específicamente mariana, tres veces; el sermón tercero, una vez; no se encuentra en el sermón cuarto.⁴ Para Proclo, María es fundamentalmente la Virgen-Madre; para el autor de nuestra homilía, la Deípara. Es pues evidente que coincidiendo en la doctrina contenida en la expresión *Θεοτόκος*, su empleo parece indicar dos temperamentos y mentalidades diferentes.

Qué pensar finalmente de la presencia de Proclo en Efeso y del discurso pronunciado ante la congregación de los Obispos en un sínodo preparatorio del gran Concilio? Observemos que no hay ningún dato histórico que compruebe la presencia de Proclo en Efeso. De igual manera calla la historia sobre la existencia de sínodos preparatorios del concilio de Efeso. Se referirá B. Marx a las reuniones privadas que los dos bandos rivales tuvieron en los días de espera de Efeso, 7-21 junio del 431, y que enfrentaron ásperamente sus puntos de vista?⁵ Cómo entender, empero, en esta hipótesis, las exhortaciones de la peroración, cuando la historia señala precisamente a la fracción a la cual pertenecía Proclo como la autora de las presiones inconsideradas y de los obsequios halagadores?⁶ Por qué, en esta hipótesis, no se incluyó la homilía en las Actas del Concilio, como se incluyó su primera homilía pronunciada en Constantinopla y como se incluyeron las homilías de Cirilo de Alejandría y Teodoto de Ancira pronunciadas en Efeso?

¹ *Ibid.*, pp. 721. 724.

² TH. CAMELOT, HCO II, pp. 68-70.

³ PG LXXXV, 425 C 5; D 1; 428 C 13; 429 B 1.2.6.8.; 436 A 8; 437 C 7; 437 D 5; 441 C 3.12.; 448 A 5; 448 B 14; 449 B 3; 452 A 6.

⁴ PG LXV, 681 A 9; 692 B 2; 845 A; 712 B 13; 713 C 13; 717 B 7; 717 C 7.10.

⁵ TH. CAMELOT, *op. cit.*, p. 48.

⁶ *Ibid.*, p. 58. HC II, p. 293, nota 2.

Ponderadas las razones, nos parece que el primer argumento de Marx es muy poco convincente. Pasemos al segundo.

2. El segundo argumento considera el pensamiento cristológico del autor: "Die christologische Anschauungen der antiochenischen Schule die noch wenig diskutiert wurden," corresponden al pensamiento pre-efesino de Proclo.¹

En el estudio sobre Proclo hicimos notar el origen antioqueno de su pensamiento, que se manifiesta de manera especial en el énfasis sobre la dualidad de las dos naturalezas de Cristo—doctrina por lo demás plenamente ortodoxa—y en cierta predilección por considerar la naturaleza humana de Cristo como un templo en el que habita la divinidad o una túnica inconsútil que se viste el Verbo. Estas características reaparecen ciertamente en nuestra homilía, pero junto con ellas se puede encontrar nítidamente la corrección aportada por la cristología alejandrina. Así tenemos, v. gr. la frecuente expresión Θεός σαρκωθείς² y su correlativa σαρκώσις.³ Cristo Pontífice,⁴ ἄνθρωπος ἀψευδῆς καὶ Θεός ἀληθῶς,⁵ οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ τεχθεὶς,⁶ οὐ γὰρ μερίζει Θεός,⁷ ὁμοονσίος ἐμοί,⁸ Dios impasible en cuerpo pasible,⁹ la precisión con que emplea ἔνωσις en contraposición a σύνθεσις,¹⁰ la diferenciación de οὐσία - φύσις.¹¹

Ciertamente nos encontramos con un pensamiento cristológico depurado en la controversia nestoriana. Por lo demás, nos extraña que Marx no haya hecho referencia a este aspecto, en el que el paralelismo con Proclo es ciertamente notable. Por qué este silencio? Será quizás para obviar la grave dificultad que representan ciertas expresiones de la homilía?

Así, v.gr., la imprecisión y casi diría miedo con que el orador aborda el tema de la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo,¹² doctrina tan clara y seguramente expuesta por Proclo en sus ho-

¹ B. MARX, *op. cit.*, p. 87.

² PG LXXXV, 429 B 8; 436 B 1; 437 D 7; 440 A 13; 445 C 6.

³ *Ibid.*, 433 A 1; 437 A 4; 448 A 15.

⁴ *Ibid.*, 444 B 3-4.

⁵ *Ibid.*, 436 B 5.

⁶ *Ibid.*, 445 C 4.

⁷ *Ibid.*, 437 D 2.4.

⁸ *Ibid.*, 445 C 6.

⁹ *Ibid.*, 440 A.

¹⁰ *Ibid.*, 436 B 13-14.

¹¹ *Ibid.*, 445 B 10-14.

¹² *Ibid.*, 436 C ss.; 445 B 10-C 7.

milias del 430-431.¹ Así la timidez con que avanza la posibilidad de una compasión en Dios² en tan fuerte contraste con la vigorosa apología de los sufrimientos de un Dios que encontramos en las páginas de Proclo.³ Así la frecuencia con que emplea la expresión *Λόγος σάρκα περιβαλλόμενος*,⁴ expresión que no aparece ni una sola vez en todas las homilias de Proclo. Así el uso de la expresión *Θεοδόκος*⁵ de que se había servido el mismo Nestorio en su sermón X del año 428/429.⁶

Nos parece encontrarnos ante una cristología no insuficientemente discutida, como supone Marx, sino insuficientemente integrada, que no corresponde ciertamente al pensamiento teológico de Proclo expresado en homilias que según la opinión del mismo Marx deberían ser anteriores a la que estudiamos.

3. El tercer argumento en favor de una atribución de la homilía a Proclo lo encuentra Marx en el estilo mismo que *sólo* puede corresponder a la innata elocuencia del constantinopolitano.⁷ Al efecto aduce numerosas citas.⁸

Lo primero que extraña es el hecho de que las correspondencias indicadas se refieren en su gran mayoría a homilias atribuidas por él mismo a Proclo dentro de los espurios de Atanasio y Crisóstomo! De los diecisiete lugares citados, solamente cinco encuentran paralelo en las tradicionalmente auténticas editadas por Migne, y de ellas solamente tres pertenecen a la primera, cuya autenticidad está garantizada por las Actas de Efeso.⁹

¹ PG LXV, 681 A 11-12; 681 B 6; 684 A 6-7; 689 B 8-9; 708 A 1-4; 708 B 4.

² PG LXXXV, 432 B 10-11; 440 A 11 ss.

³ PG LXV, 684 C 12 ss.; 685 C 11 ss.; 688 A; 689 B 12 ss.

⁴ PG LXXXV, 432 C 13; 433 B 5-6; 437 A 15-16; C 8-9; 440 B 1; 445 C 6; 448 A 15.

⁵ *Ibid.*, 437 C 12.

⁶ *Nestoriana*, pp. 263,12; 276,4 ss.

⁷ B. MARX, *op. cit.*, p. 87.

⁸ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁹ He aquí la lista de las citaciones con sus correspondencias:

PG LXXXV, 445 C; 448 BC = PG LXI, 737 ss.

432 C	(no cita paralelo)
445 C	xxviii, 973 C.
448 B	xxviii, 976 A; L, 793; LXI, 761.
425 C	xxviii, 912 C.
444 B; 437 D	(Passim)
444 D	LXV, 708 A; 709 B; 804 B.
445 A	LXV, 681 B; 709 B; 804 D.
428-429 A	LXV, 717 C.
436 D	xxviii, 976 D.

Si observamos más en detalle en qué consista dicho paralelismo, sorprende el encontrar que se reduce a la repetición de palabras o expresiones aisladas, por lo demás comunes a la terminología teológica de la época. Así, v. gr., *ψιλὸς ἄνθρωπος, ὥς οἶδεν, τοπικὴ κατάβης, θεϊκὴ συγκατάβασις, θεολογεῖν, τῶν ὑπερόγκων πραγμάτων, ἀμήτωρ . . . ἀπάτωρ, γαστήρ οὐρανοῦ πλατύτερα, χωρεῖν τὸν ἀχώρητον*.¹ Fuera del verbo *θεολογεῖν* del cual afirma que no se encuentra nunca en Basilio — y que sin embargo descubrimos al azar en la homilía XLI,² — nada nos dice Marx sobre el uso que de dichas expresiones pueda hacer Basilio en sus otros sermones!

Más sustancioso parece el análisis del célebre coloquio de la Virgen,³ que juzga una reconstrucción de rompecabezas a base de palabras y expresiones familiares a Proclo. Y con todo, encontramos aquí las mismas fallas: paralelos a las homilias atribuidas por él mismo a Proclo,⁴ una a la dudosa homilía VI de Proclo,⁵ y una a tres diferentes auténticas en el cual el paralelismo consiste en un estilo interrogatorio corto y antitético.⁶

Un último sostén de su posición lo encuentra en la *captatio benevolentiae*, que ocupa un lugar tan extenso y temático en nuestra homilía.⁷ Concede que no es una propiedad exclusiva de Proclo, “*aber hat er in seinen Homilien, zumal der Frühzeit, einleitend oft seine δειλία—LXV, 805—, πτωχεία—LVI, 387—, πενία LII, 809—, ἀμαθία—LIX, 709—, und auch seine Sündhaftigkeit—LIX, 719—geltend gemacht*.”⁸

¹ Correspond.: 433 D = xxviii, 952; L, 794; LXV, 681 A.

² PG LXXXV, 464 C 2.

³ *Ibid.*, 448 AB.

⁴ Encontramos las siguientes referencias:

— φόβοις καὶ πόθοις	= PG, LII, 835
— ὥς οἶμαι	(Característica !)
— τοιαῦτα μόνῃ διελέγετο μόνῳ	LVI, 686.
— ἐπιδώσω γάλα	xxviii, 913 A
— γαλακτοτροφήσω	<i>ibid.</i> , y LXI, 737.
— μάζον ἐπιδώσω	<i>ibid.</i> , 957 C.
— κόλπος βασιτάζει	<i>ibid.</i> , 908 C.

⁵ *ὅλος τοῖς κάτω ἐπέστης, καὶ οὐδ' ὅλος τῶν ἄνω ἀπέστης* (PG LXV, 748 C y xxviii, 989). Confesamos que no vemos la correspondencia.

⁶ *πολλὰν ἐπὶ σοὶ, παιδίον* = PG, LXV, 717 B; 784 C; 801 C.

⁷ PG LXXXV, 425 CD; 428 ABC; 429 BC; 436 A; 441 C; 445 B.

⁸ B. MARX, *op. cit.*, p. 86.

Es curiosa la costumbre de Marx de confirmar su tesis con paralelos tomados de las homilías atribuidas por él mismo a Proclo. En efecto, solamente la primera corresponde a la serie primitiva. Sin querer prejuzgar el valor de dichas atribuciones, es obvio la inconsistencia crítica de dicha argumentación. El punto es tanto más extraño, cuanto en la serie primitiva no faltan paralelos que hubiera podido igualmente citar.¹ Estudiemos en detalle estas formulaciones.

En la homilía II, dice: "las obras de Cristo Señor . . . sobrepasan la elocuencia más amplia, puesto que manifiestan la omnipotencia del Creador,"² En la oración III, dice: "Os ruego escuchéis con indulgencia, pues son labios terrenos los que se atreven a tratar de explicar los misterios divinos."³ En la homilía XI sobre la Pasión, dice: "Qué elocuencia será capaz de tratar dignamente estos misterios? Con qué labios se podrá ponderar este conflicto terrible?"⁴ La homilía XIII para la santa Pascua, comienza con estas palabras: "El sublime milagro de la solemnidad salvífica venza a la más abundante elocuencia; ceda el grandilocuente discurso y reconózcase inadecuado para exaltar dignamente la benevolencia del Crucificado."⁵ En la homilía XVI—no en la XV como cita Marx—pronunciada en la solemnidad de Pentecostés, leemos: "la misma gracia que hoy desciende del cielo sacudirá la pereza y timidez de mi débil voluntad y pobre entendimiento."⁶ En el sermón II sobre la circuncisión de Cristo, encontramos la siguiente expresión: "nosotros sin embargo nos consideramos bienaventurados, a pesar de llevar el tesoro celeste en frágiles vasos, es decir, en la simplicidad y sencillez de nuestra elocuencia."⁷ Finalmente en el sermón V sobre Clemente mártir, oímos: "considero muy difícil tratar dignamente el doble aspecto (sacerdocio y martirio), puesto que cada uno sobrepasa con mucho los límites de las palabras. Los santos emperadores nos piden solamente una voluntad empeñosa, no que seamos aptos pa-

¹ Recorriendo las veinticinco piezas editadas por Migne y los nueve textos que edita por primera vez Leroy (cfr *op. cit.*, pp. 174-256), encontramos las ocho veces que Proclo emplea esta figura retórica y que analizamos a continuación.

² PG LXV, 693 A 14-15.

³ *Ibid.*, 705 C 11 ss.

⁴ *Ibid.*, 784 A 8-9.

⁵ *Ibid.*, 789 C 6-9.

⁶ *Ibid.*, 805 B 14-15.

⁷ *Ibid.*, 837 D 1-4.

ra celebrar adecuadamente sus méritos, ya que sin el apoyo de mi elocuencia, por sus propios méritos, alcanzaron la corona.”⁸

Este rápido recorrido por las homilias tradicionales de Proclo nos demuestra la sobriedad y mesura con que emplea este recurso oratorio y sus características propias: brevedad, sencillez, dignidad—haciendo referencia a la limitación de la elocuencia humana inepta para elevarse dignamente a los misterios divinos—. Si contraponemos a este cuadro el texto de la homilia que nos ocupa, salta a la vista un fuerte contraste: en siete lugares diferentes recurre esta figura literaria, reforzada en el inicio con una descripción poética² y con largos párrafos comparativos,³ solícita en ponderar los peligros de errar o pecar de imprudente al tratar de la Deípara,⁴ cuidadosa en precaver contra las dificultades que presenta un sermón fructuoso,⁵ modesta en ceder el empeño a oradores más capaces,⁶ humilde en proclamar públicamente la muchedumbre de sus propios pecados!⁷

No podemos menos de concluir que lejos de sustentar la paternidad prociana, este argumento pone de relieve dos temperamentos oratorios radicalmente diferentes, que trabajan a su modo un mismo recurso literario.

Si a estas consideraciones añadimos algunas características de la homilia, nuestra conclusión se presenta con mayor seguridad. Ante todo, señalemos la sentida impetración de auxilio dirigida directamente a la Deípara con su carácter de coloquio final⁸; elemento absolutamente extraño a Proclo quien únicamente se dirige a Dios en busca del auxilio divino, en tanto que a la Virgen y a los santos lo hace en tono panegírico exclusivamente,⁹ concluyendo siempre sus homilias de un modo muy característico: corta citación escriturística que introduce a la doxología final.

Es así mismo ajeno al estilo de Proclo la rectificación en la línea de su discurso, como lo hace nuestro orador en la primera parte,¹⁰ dan-

¹ *Ibid.*, 845 C 7-13.

² PG LXXXV, 425 CD.

³ *Ibid.*, 425 D; 428 ABC.

⁴ *Ibid.*, 428 C; 429 C.

⁵ *Ibid.*, 429 C.

⁶ *Ibid.*, 425 C.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibid.*, 452 A.

⁹ Cfr v. gr. PG LXV, 817 BC; 820 D ss; 821 CD.

¹⁰ PG LXXXV, 432 C 6 ss.

do la impresión de un mero recurso oratorio de circunstancias, ya que de hecho continúa tratando el tema que venía exponiendo.

El diálogo entre el ángel y María,¹ así como el monólogo ponderativo de la Virgen ante el Niño del pesebre,²—cuya forma poética puso a P. Maas sobre la pista de la influencia de Basilio de Seleucia sobre Romanos el Melodo,³ y cuya inspiración pudo muy bien provenir de un antiguo poema sirio⁴—no encuentran paralelo en las piezas ciertamente auténticas de Proclo.

Digamos una palabra sobre la citación de la Escritura: en tanto que Proclo suele introducir cortas citas, muchas veces haciéndolas parte de la frase propia y de ordinario en número considerable,⁵ nuestro orador es muy sobrio en tal tipo de citaciones⁶ mientras cita por extenso pasajes que son el fundamento escriturístico adecuado de su exposición.⁷ A este respecto, si comparamos las dos enumeraciones paralelas de profecías mesiánicas, la de la homilía primera de Proclo⁸ y la de nuestra homilía⁹—homilías que en la hipótesis de Marx serían casi contemporáneas—sorprende que no coinciden ni en un solo texto! Hablando de Proclo observamos una tendencia a la interpretación alegórica alejandrina; en nuestra homilía encontramos un rigor literal propio de la escuela antioqueña.

Observamos en nuestra homilía la ausencia absoluta de entonación polémica, característica que Marx expresa con la frase "eine ire-

¹ *Ibid.*, 444 CD.

² *Ibid.*, 448 AB.

³ P. MAAS, *Das Kontakion*, BZ 19 (1910) 285 ss.

⁴ A. Baumstark ha estudiado y dado la traducción latina de dos himnos siríacos de la época pre-nestoriana, uno de los cuales está señalado para el viernes después de la Navidad, en la memoria de la Santísima Virgen. En éste, las estrofas 4, 5, 6 y 11 ofrecen un extraordinario paralelismo con el monólogo que comentamos en el texto; compárese: "Fili mi, quomodo appellem te? Magister mi, quomodo nominem te? Domine mi, quomodo canam tibi? . . . Si Dominum appello te, ut hominem video te; amplector et deosculor te . . . Et si hominem nomino te, coetus superni adorant te . . . Et si senem appello te, (neo) natum video te, lacto (te), educo te . . . (OC 1 (1911) 199-203).

⁵ Así, por ejemplo, encontramos 47 citaciones en las seis columnas de la oración primera; 36 en las siete de la segunda; 7 en la cortísima homilía tercera, etc.

⁶ Solo encontramos nueve citaciones con estas características en los catorce columnas que ocupa la homilía en la edición Migne.

⁷ PG, 433 A; 440 C-441 C; 444 BC; 445 A; 449 C.

⁸ PG LXV, 688 BC.

⁹ PG LXXXV, 440 C-441 C.

nische Natur"¹ y que le hace pensar que el orador aún podía obtener ventajas de la amistad con Nestorio, característica opuesta completamente a la oratoria procliana, donde la enemiga contra los judíos reaparece en todas las páginas y donde encuentra lugar la execración de los herejes de su época, no excluido el mismo Nestorio.² Aun en la misma homilía primera pronunciada en presencia de Nestorio cuando éste gozaba aún de la general estimación del pueblo, no faltan vigorosas invectivas anónimas contra el secuaz de Arrio.³ A manera de complemento llamemos la atención sobre la longitud de la homilía, insólita al estilo de Proclo.⁴

Para terminar, añadamos—sin pretender ser exhaustivos—algunas expresiones extrañas al vocabulario y terminología proclianas. Ya indicamos arriba la fórmula *Λόγος σάρκα περιβαλλόμενος*.⁵ La encarnación viene expresada por las palabras *σαρκώσις*,⁶ *γέννησις*,⁷ *ἐνανθρωπήσις*,⁸ en vez de la voz empleada casi siempre por Proclo: *οἰκονομία*.⁹ El parto virginal, temático en Proclo, viene expresado por *τόκος*¹⁰ o *ᾠδιν*,¹¹ en tanto que nuestro orador emplea la fórmula *κνοφορία*.¹² Encontramos en dos ocasiones la voz *θεωρικός*¹³ ajena a Proclo, la expresión *Θεοδόκος*¹⁴ inconcebible en él; la comparación del Verbo mental¹⁵ familiar a las orientales y desconocida en Proclo; el adjetivo *θεῖος* aplicado pro-

¹ B. MARK, *op. cit.*, p. 87.

² PG LXV, 684 A; 688 D; 689 A; 693 A; 697 CD; 713 A; 780 C; 784 C; 788 D; 793 A; 797 CD; 805 A; 816 B; 843 ABC; 848 BCD...

³ *Ibid.*, 684 A; 685 A; 689 A.

⁴ Anotamos ya las catorce columnas que ocupa el texto.

⁵ Cfr p. 293 nota 4.

⁶ PG LXXXV, 433 A 1; 437 A 4; 448 A 15.

⁷ *Ibid.*, 437 C 15; 440 A 13.

⁸ *Ibid.*, 433 B 4. Una sola vez aparece la voz *οἰκονομία* (448 B 10).

⁹ PG LXV 681 B 5; 685 B 3 (dos veces); D 7; 689 A 8; 697 B 8; 708 A 12; 717 B 10; 842 C 9; 843 D 8; 845 A 3. La voz *γέννησις* aparece una sola vez (708 B 5). La palabra *σαρκώσις* aparece una sola vez (705 D 1).

¹⁰ *Ibid.*, 684 A 3 (dos veces); 693 B 12; 696 B 1.7; 700 B 11; 708 A 1.13; 708 B 1; 709 A 3; 712 C 15; 713 C 2; 717 C 1.2.

¹¹ *Ibid.*, 681 A 15; 684 A 10; 696 A 10; B 3; 705 D 1; 708 A 14; 721 A 4.

¹² PG LXXXV, 436 A 12; 437 C 14.

¹³ *Ibid.*, 425 C 12; 445 B 7.

¹⁴ *Ibid.*, 437 C 12.

¹⁵ *Ibid.*, 437 D.

fusamente a los más variados objetos¹ y que no aparece sino una que otra vez en toda la obra literaria de Proclo.²

Después de este largo recorrido sobre el estilo de la homilía y su comparación con el estilo de Proclo, podemos preguntar: es tan claro—como supone Marx—que el estilo sólo puede corresponder a la innata elocuencia de Proclo?

En el estudio que años más tarde realiza el mismo autor sobre el patrimonio literario de Basilio de Seleucia, afirma paladinamente que los estilos de Proclo y de Basilio, formados en las escuelas retóricas, se asemejan hasta el punto de hacer muy difícil la atribución al uno o al otro, semejanza que explica la falsa atribución de algunas proclianas a Basilio!³ Preguntamos: los argumentos que hemos analizado en las páginas precedentes son tan definitivos para inclinar la balanza en favor de Proclo?

Resumiendo brevemente lo dicho, nos parece que las circunstancias en que fue predicada la homilía no excluyen en absoluto la posibilidad de que Basilio sea su autor; más aún, ciertas precisiones del texto no se explicarían sino construyendo hipótesis sin ningún fundamento histórico, en caso de que su autor fuera Proclo. En segundo lugar el pensamiento cristológico del autor supone la depuración realizada por la controversia nestoriana y da indicios de un pensamiento antioqueno de tales características que le hacen incompatible con la mentalidad teológica de Proclo; en las páginas siguientes haremos un comentario sobre las diferencias en el pensamiento mariológico. En tercer lugar, el estilo de la homilía no solo no es exclusivo de Proclo, sino que presenta tales características que hacen muy improbable, por no decir imposible, su identificación con el estilo de Proclo.

Podrá ser el balance suficiente para sobrepasar el “federleicht” peso que representa la tradición manuscrita en nuestro caso? Esta, según su expresión, “hat neben den sachlichen und stilistischen Merkmalen nur accessorische Beweiskraft”⁴; podremos considerarlo superado?

Nos parece sinceramente que no, y que podemos adherir plena-

¹ En el corto párrafo 425 CD encontramos: *θελος ἀνθραξ, θεία χάρις, θεατής Ἡσαΐας, Μωϋσῆς ὁ θεοπέσιος* En el 428 A: *θεόθεν προσκεκλημένον, σημεῖον θεῖον*. En el 432 A: *θεοειδής μαρμαρυγή*. En 445 B 8: *θεία ἐπιπνοία*. En 448 A 14: *θεική σύλληψις*. En 448 B 8: *θεική συγκατάβασις*.

² Cfr v. gr. PG LXV, 681 A 15.

³ B. MARX, OCP, *vol. cit.*, pp. 330-331.

⁴ *Ibid.*, p. 360.

mente al antiguo pronunciamiento de Bardenhewer: "Gegen Homelie XXXIX... sind wohl mit Unrecht Bedenken erhoben worden."¹

Encontramos elementos positivos en pro de su autenticidad? El hecho de ser la única homilía mariana dentro de la obra literaria conocida de Basilio,² hace muy difícil establecer una científica comparación analítica. Con todo, podríamos hacer algunas observaciones en este sentido.

En primer término su pensamiento cristológico, radicalmente antioqueno, corresponde bastante a la cristología encontrada en las homilias generalmente reconocidas como auténticas,³ característica ésta que determina el juicio de Batiffol,⁴ reafirmado por B. Marx en su estudio sobre nuestro autor.⁵ Por otra parte las dos breves alusiones a María⁶ encuadran dentro de la mariología del sermón que nos ocupa.

De los rasgos característicos del estilo encontramos vestigios más o menos acentuados en las otras homilias. Así observamos el uso muy frecuente del dramatismo retórico, presentando al Señor y a los personajes bíblicos en soliloquios o diálogos sugeridos por el texto sagrado.⁷ Es digna de mención la forma parenética final de casi todas sus homilias,⁸ combinada a veces con expresiones panegíricas,⁹ y en algunas ocasiones—señaladamente en el otro panegírico que poseemos—con la impetración del santo.¹⁰ La *captatio benevolentiae* aparece así mis-

¹ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 302.

² Dentro de las 42 piezas editadas por Migne, las 17 primeras forman un grupo homogéneo sobre personajes del Antiguo Testamento; la XVIII y la XXXIV versan sobre la persona del Bautista, la XL sobre la transfiguración de Cristo, las demás son exposiciones de temas neotestamentarios. Solamente la XLI, panegírico de S. Esteban, presenta algún paralelo.

³ PG LXXXV, 112 B 2-3; 137 A 8-9; 173 C 9-10; 180 C; 237 C 11-12; 245 C 7-10; 265 AB; 280 C; 289 B 3-5; 293 B; 296 B 12-15; 297 BC; 372 D.

⁴ P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 335.

⁵ B. MARX, OCP, *vol. cit.*, p. 366: observa que la cristología es antioquena, en el fondo nestoriana, pero no anti-efesina.

⁶ PG LXXXV, 173 CD; 281 D.

⁷ *Ibid.*, 53 ABC; 56 ABC; 60 AB; 80 C; 105 C-108 B; 108 C-109 A; 121 BC; 144 BC; 157 A; 161 AB; 168 BC; 224 B; 240 BC; 253 A; 305 AB; 324 CD; 328 C; 329 AB; 333 CD; 336 B; 345 BC; 380 CD; 392 BC; 393 AB; 397 A.

⁸ *Ibid.*, 48 C-49 B; 61 BC; 73 C-76 A; 101 AB; 125 CD; 169 BC; 204 AB; 216 A; 225 BC; 236 BC; 245 B; 253 BC; 264 AB; 277 BC; 325 A; 332 C; 388 C; 461 AB.

⁹ *Ibid.*, 84 BC; 101 A; 332 B; 473 AB.

¹⁰ *Ibid.*, 148 B; 472 CD; 473 AB.

mo, si bien presenta en tono mucho más moderado y discreto,¹ haciendo solo una ligerísima alusión a los pecados propios.² Especial atención merece el modo de emplear la Sagrada Escritura que corresponde de manera sorprendente a la característica señalada más arriba³: con excepción del texto sagrado que sirve de base a su exposición, citado preferentemente en recensión completa y reasumido posteriormente en pequeñas frases, las citas paralelas y complementarias son escasas y tomadas principalmente del Nuevo Testamento.⁴

Sin entrar en pormenores de construcción y vocabulario, advertimos que en el estudio estilístico de Fenner encuentra su lugar propio la homilía XXXIX dentro del conjunto de la obra literaria de Basilio de Seleucia⁵ y que P. Maas ha puesto de relieve los paralelismos literarios con los *kontakion* de Romanos, uno de los cuales es el coloquio de la Virgen con el Niño,⁶ y, más importante aún, paralelos con el famoso himno *Akathistos*.⁷

Qué nos dicen las probables circunstancias en que fue pronunciada la homilía? La peroración y el exordio nos proporcionan los elementos necesarios. Aquella nos insinúa la presencia de algunos oyentes particulares, a quienes se dirige el orador brevemente antes de terminar, exhortándolos a implorar de la Deípara la caridad mutua y concluyendo: "Ante todo conservemos sin escisiones el cuerpo de la Iglesia, custodiando inviolable el tesoro de la concordia. No pretendamos, saciando los odios mutuos, defender la recta fe, obrando el mal bajo apariencia de piedad; no abandonemos la doctrina ortodoxa a causa de la insolente arrogancia, obteniendo ganancias sobre los castigos y comerciando la verdad; mas a una con la recta doctrina procuremos

¹ *Ibid.*, 49 BC; 61 C; 84 CD; 236 C; 337 D; 360 BC; 389 A; 461 C.

² *Ibid.*, 473 AB.

³ Cfr p. 297 notas 6 y 7.

⁴ Si se exceptúan las homilías X y XXXII, y el curioso grupo de las XXIV, XXV y XXVI—dignas de un estudio crítico—, en todas las demás se puede observar la característica señalada.

⁵ F. FENNER, *op. cit.*, p. 6; p. 48, nota; p. 54; p. 57 y nota; p. 71, nota.

⁶ P. MAAS, *op. cit.*, p. 299. En las páginas siguientes analiza tres paralelismos: Or. XXIII, 273 A-276 A = Predicación y *Kontakion* sobre el poseso, Mc. 5,2-13; Or. XI, 149 A.C; 156 D = Predicación y *Kontakion* sobre Elías; Or. XXXIX, 448 A = Predicación sobre la Deípara y *Kontakion* sobre el Hypapante y la Anunciación.

⁷ P. MAAS, *ibidem*, pp. 305-306.

ser ciudadanos útiles, ya que lo uno sin lo otro no es suficiente para una perfecta reputación.”¹

El exordio por su parte nos dice que se trata de un panegírico de la Virgen; que el orador se rehusó en principio a este empeño, ya que conocía bien su propia debilidad y la grandeza del tema, y juzgando que otros, más perspicaces y mejor dotados, podrían hacerlo mejor.² La figura de Moisés, el interlocutor de Dios, justifica el temor del orador a errar o pecar de imprudente al pronunciar las alabanzas de la Theotokos.³ Por qué? Porque para hacerlo debidamente debe remontarse a la consideración de Dios, cuyo Hijo ella ha dado a luz, y al hablar de Dios (*ὁ περὶ τοῦ Θεοῦ λέγειν*) se corre un triple peligro: error en el entendimiento, falta de vigor en la expresión, carencia de fruto en el auditorio.⁴

Sin pretender una definitiva, clara y exclusiva identificación de las circunstancias, nos parece probable fijar el diciembre del 449 como fecha aproximada de la predicación que nos ocupa, y Constantinopla como el lugar de su declamación.

Las fuentes históricas nos hablan del “latrocinio de Efeso,” agosto del 449, como una luctuosa jornada en la que so color de defender la ortodoxia se desencadenaron los peores rencores y las más violentas pasiones.⁵ En la carta del Papa León reprobando lo efectuado entonces, se hace alusión a los odios seculares que determinaron su desarrollo.⁶ Ya se había dolido Teodoreto de Ciro de que bajo la apariencia de piedad se pretendía arruinar el misterio de salvación,⁷ mientras en carta dirigida a Flaviano en el tardo 447 denunciaba las intrigas de Dióscoro de Alejandría⁸ y en otra a los monjes de Constantinopla de fines del 449, se queja de que para obtener su condena sus enemigos han dispensado mucho dinero.⁹

¹ PG LXXV, 449 B 11-452 A 3.

² *Ibid.*, 425 C. La traducción latina presentada por Migne no es exacta, como tampoco lo es en el trozo precedente, por lo cual propusimos una versión propia.

³ *Ibid.*, 428 C.

⁴ *Ibid.*, 429 BC.

⁵ TH. CAMELOT, HCO II, p. 111.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸ TEODORETO DE CIRO, PG LXXXIII, 1277-1280.

⁹ HC II, pp. 612-613.

Por su parte Eusebio de Dorilea, en una memoria leída en Calcedonia, afirma que en Efeso Dióscoro había oprimido la verdadera fe a precio de oro y por la fuerza,¹ testimonio que corresponde a la actitud del alejandrino según las afirmaciones explícitas de Basilio de Seleucia, Onesiforo de Iconio, Mariniano de Síande y Diógenes de Cízico.² En las sesiones que siguen a la deposición de Flaviano, Dióscoro trata de saciar venganzas personales³ y de hecho numerosos Obispos fueron condenados y depuestos.⁴

Terminado el sínodo a fines de agosto, nos encontramos, pues, con numerosas sedes vacantes y un ambiente de odios y discordias, presiones políticas e indecisiones doctrinales. En este momento viene el decreto imperial aprobando lo realizado en Efeso, prohibiendo elevar al episcopado a los partidarios de Nestorio y *de Flaviano*, anunciando la deposición de quienes lo fueran y permitiendo la confiscación de sus bienes y el destierro.⁵ Con este decreto, nos dice la historia, se acentúa el cisma en la Iglesia: Egipto, Tracia y Palestina se muestran favorables a Dióscoro, mientras Siria, Ponto y *Asia* se declaran favorables a Flaviano.⁶ Constantinopla en su mayoría, clero, grandes y pueblo, permanecen fieles a la fe ortodoxa y reclaman la ayuda y el sostén del Papa León.⁷ En la primera mitad del 450 se efectúa la elección de Anatolio como sucesor de Flaviano.⁸

Este es el cuadro que encontramos en diciembre del 449 y que puede corresponder muy bien a las indicaciones de la peroración; el grupo de personajes a quienes se dirige el orador podrá estar formado por Obispos o altos personajes que pretendían las sedes vacantes, en particular la de Constantinopla.

Por qué hemos escogido el mes de diciembre? Si admitimos como probable la fijación del año, nos parece que la ocasión en que fue predicada la homilía debe identificarse con la festividad mariana anual, celebrada en Constantinopla en el ciclo de la Navidad, única oportuni-

¹ *Ibid.*, pp. 608-609.

² *Ibid.*, pp. 610. 683.

³ *Ibid.*, p. 604, nota 2.

⁴ *Ibid.*, p. 615.

⁵ *Ibid.*, pp. 623-624.

⁶ *Ibid.*, p. 624.

⁷ *Ibid.*, p. 627.

⁸ *Ibid.*, p. 629.

dad atestiguada por los documentos en que se predicaba expresamente de la Virgen.¹

En este punto se ofrece una dificultad real a nuestra hipótesis: Es posible que Basilio, quien condenó a Flaviano y representó un papel tan triste en el sínodo del 449, fuese el elegido para tener el panegírico mariano en la ciudad imperial? Concuerdan las exhortaciones finales con su posición de Efeso?

Sin ignorar la dificultad, señalemos un camino de solución: Basilio era figura bien conocida en Constantinopla y su actuación en el sínodo del 448 en contra de Eutiques, allí en la ciudad imperial, debió ganarle muchas voluntades; su actuación en las encuestas imperiales del temprano 449 fue igualmente decidida. Meses más tarde viajará a Efeso y allí, bajo la presión moral y física del omnipotente Dióscoro, desvirtúa su posición precedente; pero cuando se trata de la deposición y condena de Flaviano, sale decidido a su defensa,² y si firma posteriormente en contra suya lo hará intimidado por las huestes de satélites apostados alrededor de la Iglesia, según reza el testimonio de su humilde confesión de Calcedonia.³ Pasada la ofuscación y caos de aquellos días, posiblemente de regreso en Constantinopla, cuál sería su actitud?

Libre de las presiones externas, no volvería a lo que es su pensamiento peculiar, y aleccionado por la experiencia no trataría de reparar en algún modo el mal paso dado, uniéndose de nuevo el partido ortodoxo de Constantinopla y al propio bloque oriental opuesto a Dióscoro? En estas muy plausibles circunstancias qué cosa más lógica que el rehusar porfiadamente la invitación a expresarse en público? Que repetir una y otra vez su indignidad, sus pecados e ineptitud para granjearse la benevolencia del auditorio? que señalar a otros como más dignos del cometido? que prever la posibilidad de errores e imprudencias al tener que tratar un tema que tocaba tan de cerca la cuestión cristológica candente? No se explicaría así el empeño en repetir un título tan caro a los constantinopolitanos como el de Theotokos, sin entrar empero en su explicación doctrinal? en rehuir pronunciamientos definidos sobre la unión de las dos naturalezas en Cristo?

¹ La única homilía mariana que poseemos pronunciada en día diferente de festividad litúrgica es la de Cirilo de Alejandría; a ella dieron origen circunstancias históricas bien precisas.

² HC II, p. 601, nota.

³ *Ibid.*, p. 683.

Todo bien considerado, creemos que la homilía presenta suficientes criterios internos, positivos y negativos, en apoyo de la atribución del manuscrito a Basilio de Seleucia. Solamente testimonios externos, críticamente establecidos, podrán argumentar en favor de una paternidad literaria diferente.

C. Pensamiento mariológico

* El misterio insondable de la maternidad divina es el tema central de la homilía, más aún por el desarrollo de las ideas que por la frecuente apelación a la Theotokos. Bajo este aspecto su dependencia de Proclo es notable: pensamiento y plan reflejan sus características. La primera sección nos recuerda sus homilías sobre la encarnación y la justificación del nacimiento de la virgen es clásica¹; su ponderación del seno portador del fruto de salvación² y la presencia de Dios en las entrañas virginales sin abandonar el cielo son inconfundibles.³ *Ὁ πάντων ποιητῆς καὶ δεσπότης, ἐκ τῆς παρθένου καὶ Θεοτόκου τεχθεὶς τῆς μὲν φύσεως τῶν ἀνθρώπων ἐκοινώμησε.*⁴ No es un simple hombre el que ha nacido, dirá más adelante, *ἀλλὰ θεὸς Λόγος ἐκ παρθένου σαρκωθεὶς, τὴν ὁμοούσιον ἐμοὶ σάρκα περιβαλλόμενος, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον ἀνασώσῃται.*⁵

Su formulación es perfectamente ortodoxa y con todo se ofrece en este punto una peculiaridad: cómo se realiza—dice—la unión de la substancia del Verbo con la naturaleza humana? Es y será siempre un misterio inescrutable,⁶ misterio en algún modo prenunciado por la obra de Dios en la creación del primer hombre sin manifestar cómo se realizaba la unión del alma y del cuerpo.⁷

La presencia real del Verbo en el seno materno y su manifestación en el pesebre, sugieren las admirables contraposiciones del Hombre-

¹ PG LXXXV, 437 C.

² *Ibid.*, 444 CD.

³ *Ibid.*, 437 C.

⁴ *Ibid.*, 437 C 7-8.

⁵ *Ibid.*, 445 C 5-7.

⁶ *Ibid.*, 445 B.

⁷ *Ibid.*, 436 BC.

Dios,¹ en tanto que María considera perpleja si habrá de ejercer sus oficios naturales de madre con el recién nacido.²

- * Maternidad virginal, aspecto predilecto de la mariología procliana, que Basilio iluminará a su vez con matices propios. Es generoso en el empleo del título de *παρθένος* ya sea solo,³ ya unido al de *Theotokos*,⁴ expresiones de la profunda realidad enunciada en la escena de la Anunciación, donde a ella *τῆς τοιαύτης καθαρευούσης πείρας* . . . se le hace imposible la concepción de un niño: *πῶς ἢ ἄσπορος βλαστήσω καρπὸν; πῶς δὲ ἡ ἄγαμος γεννήσω υἱόν;*⁵ El ángel la tranquiliza: no es obra de varón sino acción del Espíritu Santo y virtud del Altísimo; por esto el orador le dice a la virgen: *καὶ μήτηρ γέγονας, καὶ παρθένος ἔμεινας* . . . , paradoja admirable que introduce la siguiente: *ὥσπερ ὁ τεχθεὶς ἐκ σοῦ ἄνθρωπος γέγονεν ἀψευδῆς καὶ Θεὸς ἔμεινεν ἀληθῶς*⁶; misterio incomprensible, tercer miembro de los designios admirables divinos: unión del alma y del cuerpo en el hombre, unión de las dos naturalezas en Cristo, unión de maternidad y virginidad en María!⁷

En este aspecto encontramos así mismo una peculiaridad: el orador considera la virginidad en la concepción. En ningún sitio aparece la doctrina predilecta de Proclo del parto virginal. En los dos únicos lugares en donde se hace referencia en este punto, la respuesta es evasiva: *ὕπὲρ τὸ πῶς γάρ ἐστι ὁ τοῦ τόκου σου τρόπος*⁸ . . . *τῷ μὲν τόκῳ προσμαρτυρῶν, τῷ δὲ τρόπῳ παραχωρῶν*.⁹

A la luz de la virginidad se mira la santidad de María: "el sol de justicia resplandeciendo en la virgen inmaculada (*καθάραν παρθένον*) y tomando de ella un cuerpo santo . . ."¹⁰; y poco más adelante ve en María un templo verdaderamente digno de Dios *τοῖς τῆς ἀγνείας ὁρώμασι*.¹¹

¹ *Ibid.*, 445 C 11 ss.

² *Ibid.*, 448 AB.

³ *Ibid.*, 437 A 15; 440 B 6; 445 C 5; 452 A 7.

⁴ *Ibid.*, 425 C 5; 437 C 7; 437 D 5.

⁵ *Ibid.*, 444 C 7-8; 10-11.

⁶ *Ibid.*, 436 B 3-6.

⁷ *Ibid.*, 437 A ss.

⁸ *Ibid.*, 436 B 2-3.

⁹ *Ibid.*, 444 C 13-14.

¹⁰ *Ibid.*, 440 B.

¹¹ *Ibid.*, 444 B 2-3.

* La maternidad divina de María introduce el tema característico y peculiar de Basilio: el oficio que desempeña María en el plan salvífico. Fundamentalmente ella es el Paraíso en el cual está plantado el árbol de la vida y del cual fluyen los cuatro ríos evangélicos¹; ella es el arca que encierra en sí, no el maná del desierto, sino el pan celeste de vida otorgado a los creyentes²; en ella se ha destruido τὸ τῆς ἀμαρτίας χειρόγραφον³; δι' αὐτῆς se ha realizado el misterio de salvación.⁴ Estamos dentro del pensamiento oriental analizado en homilías anteriores.

Pero Basilio da un paso adelante: Pedro ha sido llamado bienaventurado por haber confesado a Cristo; cuánto más gloriosa María que lo llevó en su seno! A Pablo se le denomina vaso de elección por haber portado el nombre de Cristo a las naciones; πηλίκον ἂν εἴη σκεῦος ἡ Θεοτόκος.⁵ La continuación es obvia: si Pedro y Pablo, si las tumbas de los mártires obran tantos prodigios por la virtud divina, τίνα χρὴ νομίζειν τῇ μητρὶ τὴν ἰσχύν⁶; . . . τίς οὖν οὐκ ἂν θαυμάσειε τὴν μεγάλην τῆς θεοτόκου δύναμιν.⁷

Tenemos por primera vez en nuestro recorrido la formulación de uno de los principios marianos más fecundos: el estrecho vínculo de la maternidad del Verbo determina un cúmulo de gracias de excelencia sobre el resto de las creaturas, que le concede un poder salvífico singular.

La convicción de este vasto poder de María sugiere la expresión μεσιτεύουσα Θεῷ καὶ ἀνθρώποις, ἵνα τὸ μεσότοιχον ἀναιρεθῇ τῆς ἔχθρας, καὶ τοῖς ἐπουρανίοις ἐνωθῇ τὰ ἐπίγεια . . .⁸; y le lleva confiadamente a pedir la ayuda de la Deípara a fin de pronunciar dignamente sus alabanzas.⁹ Esta convicción le hace recurrir a ella pidiendo la gracia de la caridad mutua, a ella cuya intercesión es más poderosa que cualquier otra.¹⁰ Cierra la homilía en el coloquio final: ἄνωθεν ἡμᾶς ἰλεως, ἐποπτεύουσα, νῦν μὲν διεξάγοις εἰρηνικῶς . . . tras lo cual

¹ *Ibid.*, 444 A.

² *Ibid.*, 449 B.

³ *Ibid.*, 437 C 13.

⁴ *Ibid.*, 448 B 11.

⁵ *Ibid.*, 449 AB.

⁶ *Ibid.*, 449 A 3.

⁷ *Ibid.*, 448 B 13-15.

⁸ *Ibid.*, 444 A 14-B 1.

⁹ *Ibid.*, 436 A.

¹⁰ *Ibid.*, 449 B.

le ruega los coloque a la diestra del Padre para entonar a una con los ángeles un himno de alabanza a la Trinidad Santa.¹

En este punto el pensamiento mariológico de Basilio de Seleucia ha dado un paso definitivo: de una concepción primordialmente instrumental del oficio de María en el plan salvífico, basada en la maternidad del Redentor, se adentra en el campo directo de la intercesión, radicado en su excelencia de Madre de Dios. No son sus méritos personales, no es siquiera su santidad inigualable, es su condición de Theotokos. Dentro de la esfera de Cristo Redentor, en íntima relación y dependencia con su Hijo, María adquiere un lugar de privilegio excepcional.

Unas breves observaciones finales: solamente después de la explicación del ángel responde María: *οἷς ἐπιτρέχουσά φησιν ἡ παρθένος · Ἰδοὺ ἡ δοῦλη Κυρίου . . . γένοιτό μοι,*² y entonces se efectúa el misterio de la concepción virginal; anotemos la sintética expresión: *τοιαῦτα μόνῃ διελέγετο μόνῳ*³ que encontramos en algunas homilias y que presenta un cierto paralelo con la fórmula empleada por el mismo Basilio en su oración X.⁴

PARAGRAFO 3º: PROCLO DE CONSTANTINOPLA

HOMILIA VI: Sancti Procli Constantinopolitani: "Laudatio sanctae Dei Genitricis Mariae"

— Texto: PG LXV, 721-757⁵

— Texto crítico: LEROY, ST, 247, pp. 298-324⁶

— Incipit: *Κλέπτει τοὺς πόνοους*

¹ *Ibid.*, 452 A.

² *Ibid.*, 445 B 3 ss.

³ *Ibid.*, 448 A 12.

⁴ *Ibid.*, 141 B 5 ss.

⁵ Sobre el cód. Vaticano gr. 1633, colección de homilias para diversas festividades litúrgicas, probablemente del s. x, se hizo la primera edición. El texto fue corregido en la siguiente edición de Combefis a base del cód. París gr. 1173. Ambos códices atribuyen la homilía a Proclo, si bien el segundo parece ser una recensión del primero (Cfr LA PIANA, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura byzantina*, pp. 134-135). A principios del siglo G. La Piana realizó una nueva edición compulsando críticamente dos nuevos manuscritos: el *Vatic. Ottob. 85*—probablemente del s. ix-x y el *cód. Vaticano gr. 2048* del siglo x: ambos atribuyen la homilía al Crisóstomo; el primero representa casi la misma edición del códice parisino, en tanto que el segundo propone un texto mucho más abreviado (cfr LA PIANA, *op. cit.*, pp. 135-136).

⁶ F. LEROY presenta el texto crítico de la homilía en la compulsación de doce manus-

A. Esquema

I PARTE: Elogio de la Virginidad.

Exordio: Como los mercaderes ávidos de lucro se arriesgan en el mar, así se han de adentrar los oyentes en el mar virginal en busca de los tesoros espirituales que encierra el alma y el cuerpo de la Virgen, esforzándose continuamente por evitar los peligros que representa esta incursión para los imperitos, como que muy pocos son los que han llegado felizmente al puerto de la voluntad de Dios (I. col. 721 B 7-724 A 12. L, 299-300).

Elogio: Ciertamente es admirable y preciosa la virginidad, pues el Señor se dignó tomar un doble indumento: la túnica de la castidad sacerdotal y la vestidura real, significando así los dos órdenes de príncipes y súbditos, amantes de la verdadera virginidad y de la castidad piadosa, reproduciendo la figura de Melquisedec, rey y sacerdote, y de Aarón vestido de púrpura como rey y de lino como sacerdote (II, col. 724 A 13-C 5. L, 300-301).

La virginidad es un paraíso espiritual de contemplación y doctrina, en el que están plantados el árbol de la vida—el misterio de salvación—y el árbol de la ciencia, doble atractivo de la virginidad. Tierra de promisión manante leche y miel de honestidad a los súbditos, de pureza y castidad para los príncipes y consagrados a Dios, las dos manifestaciones de la Iglesia, los higos y las uvas bíblicas, el pez y el panal evangélicos (III, col. 724 C 6-725 C 12. L, 301-302).

Miel silvestre de una vida irreprochable y de una castidad intacta que llevaron a Juan al bautismo de Cristo, que constituyen la gloria y la recompensa celeste de quienes se acercan más a los ángeles, que hace resaltar la figura de Juan dentro del viñedo de los apóstoles, don celeste e inapreciable que evoca los personajes bíblicos de Abel, Melquisedec, Isaac, Moisés, José, Elías, Jeremías, Daniel, los jóvenes del horno, los hijos del Zebedeo, y como corona de todos, la mujer que por este don es hecha madre del Salvador (IV, V, col. 725 C 13-729 C 7. L, 302-303).

critos. Fuera de los cuatro empleados en las ediciones anteriores—y que son los más antiguos—, hay dos manuscritos del s. x, el *Vaticano gr. 1990* y el *Hierosol. Sabait. I*; dos del siglo xi, el *Bodl. Rawl, auct. G 156* y el *Vaticano Barber. 547*; dos del siglo xii, el *Vatic. 1646* y el *Ambros. C 45*; uno del s. xiv, el *Paris 771*; uno del s. xvi, el *Hiersol. Patriarc. 133*.

II PARTE: Virginitad de María.

Exordio: Con ésto el sermón pasa al segundo tabernáculo, aquel ocupado por Cristo—anatema para quienes niegan la divinidad del que nace, piedra desprendida del monte virginal—, en el cual se debe penetrar despojándose de las ideas y de los sentimientos terrenos, como lo hace el sacerdote de la ley, como lo hizo Moisés ante la zarza ardiente, figura y símbolo de la Virgen que engendra virginalmente al Sol de justicia, salvación del género humano (VI, col. 729 C 8-732 C 4. L, 304).

Desarrollo:

1. Sección polémica: muchos impugnan la pureza de la Virgen basándose en el texto de Mt. 1, 18: “no la conoció hasta que dió a luz a su Hijo Primogénito,” interpretando materialmente las enseñanzas espirituales y entendiendo el “conocer” en su sentido carnal, cuando en realidad se trataba de la ignorancia que José tenía del misterio de la Encarnación Virginal de un Dios (VII, VIII col. 732 C 5-733 C 2. L, 305-306).
2. Diálogo María-José:
 - Ante las señales de la preñez, el corazón de José se llena de angustia y a pesar de haber recibido el mensaje tranquilizador del ángel, espera hasta encontrar en el futuro nacimiento la solución del enigma (VIII, col. 736 A 1-B 8. L, 306).
 - Se desarrolla un diálogo en el que José reprocha a María la traición de la pureza y María se remite a las profecías y señales del próximo nacimiento del Señor (IX, 736 B 9-737 B 13. L, 306-308).
 - Las señales providenciales del nacimiento—coros angélicos, estrella, dones de los magos, alabanzas de Simeón—disiparon sus dudas definitivamente y determinaron un respeto, amor y reverencia respecto de la Virgen (X, 737 B 14-D 1. L, 308-309).
3. Diálogo María-Angel:
 - La conducta de José es disculpable dada la grandeza del misterio, ante el cual la misma Virgen permaneció perpleja (X, 737 D 1-740 A 12. L, 309).
 - Diálogo entre María y el Angel, en que se pondera lo admirable y paradójico de la concepción virginal, de la encarnación de un Dios (XI, col. 740 A 13-741 A 9. L, 309-312).
4. Discurso del Angel: dirigiéndose a la Virgen declara la doble serie de atributos divinos y humanos, exhortándola a dejar toda duda, pues

su mismo nombre, Gabriel, está dando testimonio del Dios y Hombre.

Se lamenta de que no preste fe a su mensaje, como tampoco quiso creer Zacarías a quien castigó con la mudez en tanto que sanaba la esterilidad de Isabel. María e Isabel, tipos de la Iglesia y de la Sinagoga, antitipos de Sara y Rebeca por sus respectivos hijos. Juan prenunciando al Salvador la confirmará, cumpliendo así su oficio de Precursor, después de haberse efectuado el misterio de la fecundación de la estéril; misterios todos que se deben aceptar sencillamente sin curiosas inquisiciones (XI-XII; col. 741 A 10-745 A 12. L, 312-315).

5. Discurso de la Voz de Dios:

- María perpleja ante el anuncio angélico, fluctúa entre el gozo y la pena, la consideración de la divinidad y de la humanidad, de la virginidad y de la maternidad.
- El Espíritu de Dios habla entonces en lo íntimo de su alma para deshacer sus dudas, mostrando la necesidad de la encarnación para la salud del mundo.

Por esto el inmortal viene a un vaso mortal, uniéndose a un cuerpo sin cambio alguno, naciendo de ella el Verbo anunciado por los profetas, haciéndose visible el invisible, pobre el rico, presentándose en el tiempo el eterno.

Si Dios no toma el cuerpo humano, el hombre no recibirá el Espíritu Santo, la inmortalidad, la transformación celeste, el reino de los cielos. No querrá la Virgen participar como madre en la grandiosa obra de la redención? Para ésta, es necesario que Dios se haga hombre, con lo cual no sufre en nada la dignidad divina, como no se mancha el sol al irradiar sobre los sitios inmundos, ni las manos del médico al tratar la infección. Dios y hombre, con la serie de paradójicas cualidades contrapuestas.

- Exhortación a creer en estos misterios, engendrar al Cristo profetizado y conculcar al enemigo insidioso (XIII-XIV; col. 745 C 1-749 A 7. L, 315-318).

6. Alocución del demonio:

- El anuncio angélico llenó al mundo de alegría y al demonio de dolor y tristeza; y mientras el Señor preparaba su misión de paz y de verdad, el demonio arengaba así a sus huestes:
- La concepción virginal significa la ruina del pecado y del desorden. Si no queremos perder nuestro dominio, es preciso oponerle el placer, la gula, la falsía, la impiedad. Corremos gran peligro si no empleamos nuestras

mejores armas: basta echar una mirada a la concepción virginal y a los milagros que encierra, al Hijo que recibe los atributos divinos.

Desistiremos de la lucha por la vigilancia y protección divinas? Debemos someternos de nuevo y armar acechanzas a la segunda Eva, tanto más difíciles cuanto la segunda aventaja en vigilancia, prudencia y humildad a la primera, cuanto Dios tiene su protección vigilante sobre ella?

Ya que no podemos oponernos al misterio, calumniemos por lo menos la concepción virginal ante el tribunal judío para que dé sentencia en su contra, destruyendo la concha con la perla; y si no tenemos éxito, procuremos que Herodes termine con el recién nacido, luchando en favor nuestro contra nuestro enemigo Cristo (XV-XVI; col. 749 A 8-753 B 2. L, 318-321).

Peroración: Exaltación lírico-bíblica de la Virgen, en cuyo seno se ha hecho hombre Dios para la salvación del mundo, sellando así el quinto pacto de alianza con la humanidad. Gloria de las vírgenes y de las madres, sostén de los fieles, diadema de la Iglesia, signo de la ortodoxia y piedad, ápice de las virtudes y habitación de la Trinidad según las palabras evangélicas de Lc. 1, 35 (XVII; col. 753 B 3-757 B 4. L, 321-324).

B. Análisis literario

Ya desde el primer momento llamó la atención de los críticos el carácter poético de esta homilía y muy particularmente de los diálogos acrósticos rimados.¹ Esta particular característica ha enfocado la atención tanto en favor como en contra de su autenticidad procliana. G. La Piana, en su estudio mencionado ya, hace un profundo y detenido estudio del punto, reconstruyendo todo un poema lírico de 570 versos bien estructurados, dentro de estrofas regulares y unidades literarias claras.²

Por la importancia para ulteriores conclusiones, hemos creído oportuno proponer un esquema de dicha reconstrucción, encuadrándola dentro del texto de la homilía, tanto el editado por Migne como el texto crítico de Leroy. Indicaremos con un guión las líneas que forman el poema (-), con un asterisco (*) las líneas que representan la prosa.

¹ PG, LXV, 736 B-737 B; 740 A-741 B.

² G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 234-275—. Parece que F. LEROY ignorara este trabajo al referirse al aspecto poético de la homilía en su relación con los diálogos acrósticos; *cf.* *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, p. 275.

a. Himno a la virginidad

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
- 721 B 8 - C 1	I, 1-2	vv. 1-8 ———	Reconstrucción pobre basada únicamente en la rima.
- 721 C 1 - C 9	I, 3	9-14 1a. Estrofa	Completamente estructurada.
* 721 C 9 - D 2	I, 4	———	amplificación sobre Gen. 2,11.
- 724 A 1 - A 5	I, 5a	15-20 2a. Estr.	cuatro vv. completos mas dos que faltarían para completar la estrofa.
* 724 A 5 - A 12	I, 5b	———	captatio benevolentiae.
* 724 A 12 - C 5	II, 1-3	———	consideración del doble orden de ciudadanos.
- 724 C 5 - 725 A 5	III, 1-2a	21-28 1a. Estr.	bastante completa.
* 725 A 54 - A 8	III, 2b	———	comparación del árbol de la ciencia.
- 725 A 8 - A 12	III, 3a	29-30	versos completos.
* 725 A 12 - C 12	III, 3b-7	———	adición recurrente sobre los dos órdenes de ciudadanos.
- 725 C 13 - 728 A 4	IV, 1	31-36 2a. Estr.	seis vv. completos que con los dos anteriores forman una segunda estrofa igual a la primera; se intercala el texto de Mt. 3, 4.
* 728 A 4 - B 15	IV, 2-6	———	amplificación sobre la miel silvestre.
- 728 C 1 - C 7	V, 1	37-44 3a. Estr.	ocho vv. completos con estructura similar a las dos primeras.
- 728 C 7 - 729 A 4	V, 2	45-52 4a. Estr.	versos completos.
* 729 A 4 - 732 A 10	V, 3-VI, 4	———	elogio a la virginidad y paso a la segunda parte.
- 732 A 10 - A 12	VI, 5a	55-56 ¹	versos introductorios hipotéticos.

¹ La Piana señala los versos 53-54 (= PG, 729 B 1-3) como anti-estrofa incrustada dentro de la sección oratoria. La construcción parece bastante artificial.

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
* 732 A 12 - B 8	VI, 5b-VI, 6	—	se continúa la idea anterior.
- 732 B 8 - B 13	VI, 7a	57-62	versos completos.
* 732 B 13 - C 15	VI, 7b-VII, 3a	—	polémica contra los que niegan la virginidad post partum.
- 732 D 1 - D 2	VII, 3b	63-64	versos completos.
- 732 D 2 - 733 A 15	VII, 4-5	65-70	versos completos. ¹

b. Vacilaciones de José

(1) Dudas de José

- 733 B 3 - B 7	VIII, 1	71-76	1a. Estr.	Completamente estructurada.
- 733 B 7 - B 13	VIII, 2	77-82	2a. Estr.	4 vv. completos y 2 reconstruidos.
- 733 B 13 - 736 A 2	VIII, 3-4a	83-88	3a. Estr.	versos reconstruidos y texto de Ps. 84.
- 736 A 2 - A 6	VIII, 4b	89-94	4a. Estr.	versos completos.
* 736 A 6 - A 11	VIII, 5	—		incredulidad de José.

(2) Monólogo de José

- 736 A 11 - B 2	VIII, 6	95-100	1a. Estr.	versos completos.
- 736 B 2 - B 6	VIII, 7a	101-106	2a. Estr.	regularmente reconstruida.
* 736 B 6 - B 8	VIII, 7b	—		introducción al diálogo.

(3) María y José

* 736 B 9 - 737 B 13	IX	107-154	acróstico	Diálogo acróstico sencillo, rimado.
----------------------	----	---------	-----------	-------------------------------------

(4) La decisión de José.

- 737 B 14 - C 10	X, 1-2	155-164	1a. Estr.	vv. completos. Las tres primeras líneas (C 1-3) son evidente interpolación.
- 737 C 10 - D 1	X, 3	165-174	2a. Estr.	vv. completos.

¹ Hay que advertir que la reconstrucción de este pasaje de la homilía es muy dudoso. Opinamos que estamos bastante lejos del texto original.

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
- 737 D 1 - D 6	X, 4	175-180 3a. Estr.	vv. completos.
- 737 D 6 - 740 A 4	X, 5	181-186 4a. Estr.	Casi completos.

c. Vacilaciones de María

(1) Dificultades.

- 740 A 5 - A 8	X, 6a	187-190 1a. Estr.	versos completos.
- 740 A 8 - A 12	X, 6b	191-194 2a. Estr.	versos regularmente reconstruidos.

(2) Diálogo María y Angel

- 740 A 13 - 741 A 11	XI, 1a	195-253 acróstico	Doble y rimado. Inconcluso en la letra M.
-----------------------	--------	-------------------	---

d. Discurso angélico

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
- 741 A 11 - A 15	XI, 1b-2a	254-261 1a. Estr.	Versos casi completos.
- 741 A 15 - B 7	XI, 2b-3	262-269 2a. Estr.	versos casi completos.
- 741 B 8 - B 10	XI, 4-5a	270-275 3a. Estr.	versos completos.
- 741 B 10 - B 14	XI, 5b ¹	276-281 4a. Estr.	versos completos.
- 741 C 1 - C 5	XII, 1	282-287 1a. Estr.	versos completos.
- 741 C 5 - C 11	XII, 2	288-293 2a. Estr.	versos regularmente reconstruidos y adición del texto sobre Gabriel.
- 741 C 11 - D 5	XII, 3-4	294-305 3a. Estr.	4 versos pobremente reconstruidos.
- 741 D 5 - D 9	XII, 5	306-309 4a. Estr.	versos pobremente reconstruidos.
* 741 D 9 - 744 A 6	XII, 6	_____	contraposición María-Isabel.
- 744 A 7 - A 12	XII, 7-8a	310-313 5a. Estr.	versos contruidos sobre la rima.
* 744 A 12 - A 15	XII, 8b	_____	Isabel prenuncia a María.
- 744 A 15 - B 4	XII, 9	314-317 6a. Estr.	versos completos.

¹ Observemos que la división de Leroy en este punto parece bastante arbitraria: en su misma disposición del texto crítico las estrofas vienen en ritmo ternario marcado por la rima; no se ve por qué separa los nn. 4 y 5 en secciones irregulares de dos y cuatro contradiciendo la rima.

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
* 744 B 4 - B 13	XII, 10	—	alabanzas al Precursor.
- 744 B 13 - C 4	XII, 11	318-325 1a. Estr.	versos completos.
- 744 C 4 - C 8	XII, 12	326-335 2a. Estr.	versos completos. ¹
* 745 A 1 - A 12	XII, 13-15	—	exhortación a la fe.
- 745 A 15 - B 3	XIII, 1	336-340 1a. Estr.	versos completos.
- 745 B 3 - B 7	XIII, 2a	341-343 2a. Estr.	versos regularmente reconstruidos.
- 745 B 7 - B 11	XIII, 2b-3a	344-353 3a. Estr.	versos regularmente reconstruidos.
* 745 B 12 - B 15	XIII, 3b	—	introducción del nuevo interlocutor.

e. Discurso divino

- 745 C 1 - C 4	XIII, 4	354-359 1a. Estr.	versos completos.
- 745 C 4 - C 8	XIII, 5	360-365 2a. Estr.	versos completos.
- 745 C 9 - C 14	XIII, 6	366-371 3a. Estr.	versos completos.
- 745 C 14 - D 7	XIII, 7	372-387	dos estrofas formadas un poco al tanteo.
- 748 A 4 - A 8	XIV, 1a	388-393 1a. Estr.	versos completos.
- 748 A 9 - A 13	XIV, 1b	394-399 2a. Estr.	versos regularmente reconstruidos.
- 748 A 13 - A 18	XIV, 2	400-405 3a. Estr.	versos completos.
- 748 A 18 - B 4	XIV, 3a	406-409 1a. Estr.	versos completos.
- 748 B 4 - B 8	XIV, 3b	410-413 2a. Estr.	versos regularmente reconstruidos.
* 748 B 8 - B 12	XIV, 4	—	explicación de la herencia del cielo.
- 748 C 1 - C 3	XIV, 5a	414-417 3a. Estr.	versos completos.
- 748 C 3 - C 7	XIV, 5b	418-421 4a. Estr.	versos completos.
- 748 C 7 - C 9	XIV, 6	422-425 1a. Estr.	versos completos.
- 748 C 9 - C 15	XIV, 7	426-437 2a. Estr.	doce cortos vv. antitéticos.

¹ Habría que preguntarse por qué La Piana corta la estructura poética del pasaje que parece buscar la forma regular de cuatro secciones de cuatro estrofas cada una.

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
- 748 C 15 - D 3	XIV, 8	438-441 3a. Estr.	versos completos.
- 749 A 1 - A 7	XIV, 9	442-449	versos independientes completos. ¹

f. Discurso demoníaco

- 749 A 8 - A 10	XV, 1a	450-453 1a. Estr.	versos completos
- 749 A 10 - A 13	XV, 1b	454-457 2a. Estr.	versos completos.
- 749 A 13 - B 1	XV, 2a	458-461 3a. Estr.	versos completos
- 749 B 1 - B 2	XV, 2b	462-463	antiestrofa.
- 749 B 3 - B 9	XV, 3	464-473 1a. Estr.	versos completos
- 749 B 10 - B 15	XV, 4	474-479 2a. Estr.	versos completos
* 749 B 15 - C 3	XV, 5	—	variación oratoria sobre el tema.
- 749 C 3 - C 8	XV, 6	480-485 1a. Estr.	vv. completos; adición de dos líneas contraponiendo la falsía a la verdad.
- 749 C 9 - C 14	XV, 7a	486-491 2a. Estr.	versos completos.
- 749 C 14 - D 1	XV, 7b-8a	492-495 1a. Estr.	versos completos.
- 749 D 1 - D 4	XV, 8b	496-499 2a. Estr.	versos completos.
- 749 D 4 - D 7	XV, 8c	500-503 3a. Estr.	versos completos.
* 749 D 8 - 752 A 1	XVI, 1a	—	ponderación oratoria.
- 752 A 1 - A 4	XVI, 1b	504-507 1a. Estr.	versos completos.
- 752 A 4 - A 6	XVI, 2	508-511 2a. Estr.	versos completos.
- 752 A 7 - A 10	XVI, 3	512-515 3a. Estr.	versos completos.
* 752 A 10 - A 15	XVI, 4	—	contraposición a Eva.

¹ En una disposición un tanto diferente, encontraríamos una estructura poética regular y paralela completamente a la de la sección anterior: cuatro secciones de cuatro estrofas cada una.

<i>Migne</i>	<i>Leroy</i>	<i>La Piana</i>	<i>Observaciones</i>
- 752 A 15 - B 3	XVI, 5	516-519 1a. Estr.	versos completos.
- 752 B 3 - B 8	XVI, 6-7a	520-525 2a. Estr.	versos completos.
- 752 B 8 - B 10	XVI, 7b	526-529 3a. Estr.	versos completos.
- 752 B 10 - B 14	XVI, 7c	530-533 4a. Estr.	versos irregulares.
- 752 B 15 - C 5	XVI, 8	534-539	versos independientes completos.
- 752 C 5 - C 9	XVI, 9	540-545	versos independientes completos.
- 752 C 9 - C 14	XVI, 10	546-553	versos independientes completos.
- 752 C 14 - 753 A 3	XVI, 11	554-559	versos independientes completos.
* 753 A 3 - A 7	XVI, 12a	-----	alusión peyorativa a los judíos.
- 753 A 8 - A 10	XVI, 12b	560-563	versos independientes inconclusos.
* 753 A 10 - A 11	XVI, 12c	-----	ampliación oratoria.
- 753 A 11 - B 1	XVI, 13	564-569	versos independientes completos.
- 753 B 1 - B 2	XVI, 13	570	refrán final.
* 753 B 3 - 757 B 4	XVII	-----	peroración panegrica mariana.

El análisis precedente ofrece estas conclusiones:

1. Aunque la reconstrucción de La Piana tenga sus deficiencias y en algunos puntos sea demasiado hipotética, es evidente que no es el resultado de apreciaciones puramente subjetivas en función de una tesis determinada,¹ ni de esporádicas coincidencias puramente casuales. Es muy notable que la numeración propuesta por Leroy, ajena a toda teoría preconcebida,² sigue muy de cerca la división poética de La Piana y en el núcleo mejor conservado coincide casi exactamente.
2. Las secciones literarias corresponden a las divisiones ideológicas sugeridas por el esquema de la homilía: un exordio, el elogio a la virginidad con el paso a la segunda parte del discurso, un despunte polémico, los diálogos María-José y María-Angel (con su respectiva introducción y pequeña conclusión), los discursos del ángel, de Dios y de los demonios, la peroración final.
3. Los tres discursos forman una unidad literaria bien caracterizada. Los dos diálogos constituyen un grupo homogéneo un tanto violentado en las estrofas iniciales por una evidente inversión del orden temático. El himno a la virginidad está enlazado con el exordio poético. La peroración mariana forma una unidad aparte.
4. La parte poética central está perfectamente conservada, con poquísimas interrupciones en prosa (si se exceptúa la sección dedicada al Bautista). En ella se diferencian claramente los dos diálogos acrósticos por una parte y los cuadros dramáticos que les sirven de ambientación literaria por otra.
5. Las líneas en prosa encuadran perfectamente dentro del marco poético con una clara función introductoria o explicativa, algunas veces amplificativa. En este punto conviene detallar tres apartes:
 - a. El elogio de la virginidad está formado sobre un corto núcleo poético³ en que se compara la virginidad a la miel con la que se alimentó el Bautista; el orador por su parte añade dos largos párrafos desarrollando la idea de la virginidad de los dos órdenes y una larga enumeración de los vírgenes del Antiguo Testamento, ampliificación que parece tener un preciso significado. Advirtamos cómo la primera ampliificación en prosa del exordio sirve para identificar el

¹ Tal es la crítica de fondo que le hace Leroy a La Piana. Cfr *op. cit.*, pp. 274-275.

² F. LEROY, *op. cit.*, p. 275.

³ PG, 724 C 5-725 A 12; 725 C 13-728 A 4; 728 C 1-729 A 4.

país de los *Εὐλλέων* con la virgen y darle así un carácter mariano: sin esta precisión el exordio sería apropiado para un panegírico sobre la virginidad en general.¹

- b. El párrafo VII tiene un marcado carácter polémico que determina sin duda la inversión del orden temático de los diálogos acrósticos.
- c. El párrafo XII representa una dificultad especial: la reconstrucción efectuada por La Piana es deficiente y deja la impresión de que el orador amplifica un reducido núcleo poético que concluiría normalmente el discurso del ángel e introduciría la voz de Dios.

Estas conclusiones plantean seriamente el problema de la unidad literaria de la pieza. B. Marx rechaza como imposibles las hipótesis de Tillemont y La Piana en este sentido, juzgando prácticamente irrealizable la labor de "disección" de la homilía en sus elementos integrantes. F. Leroy no duda en admitir la interpolación de una homilía que él denomina "ascética" sobre el tema de la virginidad y que explicaría la inusitada longitud del texto.²

En realidad, si leemos atentamente el esquema ideológico podemos observar dos polos diferentes: la virginidad y la anunciación, enlazados un poco artificialmente en la persona de María. Toda la primera parte del discurso desarrolla ampliamente el tema de la virginidad,³ cuya coronación radiante parece ser la figura de María.⁴ La segunda, partiendo de la dificultad que suscita el texto de Mateo, se detiene en la escena de la anunciación haciendo énfasis especial en el Hijo que de ella nace para la salvación de la humanidad.⁵

En esta presentación temática encontramos serias dificultades: ante todo, el tema de la virginidad ofrece dos secciones bien diferenciadas: la consideración de la virginidad en general con su exordio propio y el elogio de la virginidad de María con su propia introducción; siendo las dos ideas complementarias no se comprende la necesidad de esta segunda introducción. Más aún, el segundo exordio relaciona la virginidad de María con el misterio de la anunciación, rompiendo el

¹ PG, 721 B-724 A. Advirtamos que el sentido mariano del exordio no corresponde al tema que se trata inmediatamente.

² F. LEROY, *op. cit.*, pp. 275, 293, 294 y 295.

³ PG, 721 B-729 C.

⁴ *Ibid.*, 729 C-732 C.

⁵ *Ibid.*, 732 C-753 B.

final lógico del tema de la virginidad y anticipando el comienzo del segundo tema.

Por otra parte observemos que este segundo exordio introduce en el misterio de la concepción virginal que vendría desarrollado lógicamente en la escena de la anunciación; sin embargo, se intercala repentinamente una sección polémica sobre la interpretación de Mateo 1,18 y 25—exégesis de textos que no se encuentran en los capítulos anteriores, como bien observa J. A. de Aldama,¹—y que obliga a una curiosa inversión ideológica y cronológica: viene primero el diálogo del ángel con José y *luego* el diálogo del ángel con María.

En esta segunda parte, con mayor unidad de pensamiento, la anunciación paralela a Zacarías,² representa una disgresión evidente. La peroración viene de repente sin nexo lógico y sin preparación alguna.

Estas consideraciones se complementan con una serie de incongruencias y repeticiones significativas: la misma comparación del árbol del paraíso se aplica a la virginidad en el comienzo³ y a María al final;⁴ las múltiples formulaciones cristológicas⁵; las dos veces en que se contraponen en largas series los atributos humano-divinos del recién nacido⁶; Juan el evangelista recibe un puesto de honor en el recuento de los vírgenes⁷ para formar líneas más abajo parte del mismo grupo.⁸ Más características aún las dificultades que se encuentran en la figura de José, obstinado y disculpable al mismo tiempo,⁹ y del demonio ignorante y conocedor del misterio de la concepción virginal,¹⁰ dificultades que no soluciona satisfactoriamente Leroy en su estudio del punto.¹¹

¹ F. LEROY, *op. cit.*, p. 280, nota 24. Obsérvese que la interpretación del c. VIII no se entiende sin la problemática del c. VII que Leroy considera interpolación posterior.

² PG, 741 C-745 A.

³ *Ibid.*, 725 A.

⁴ *Ibid.*, 757 A.

⁵ *Ibid.*, 732 A; 745 D; 748 C.

⁶ *Ibid.*, 737 C; 749 D.

⁷ *Ibid.*, 729 A.

⁸ *Ibid.*, 729 C.

⁹ *Ibid.*, 733 B + 736 A + 737 C.

¹⁰ *Ibid.*, 741 A 4-7 + 749 A-753 B.

¹¹ A la segunda dificultad responde en nota con una ligerísima alusión al carácter extra-temporal típico de Proclo (*op. cit.*, p. 278, nota 19). Advuértase empero que la dificultad radica no en la simultaneidad cronológica, sino en el hecho de que el matri-

Incompatible de manera absoluta la disposición de ánimo de María en el diálogo con el ángel y durante la exhortación del Espíritu Santo con aquellas de que hace gala en el diálogo con José.¹

Qué luces nos puede aportar en este problema la tradición manuscrita? Basándonos exclusivamente en los datos que proporciona Leroy² podríamos presentar en el siguiente cuadro esquemático los diversos estados redaccionales del texto:

recension larga	texto dado Migne-Leroy	texto omitido nada	manuscritos ³ C (+ B ¹ , B ²) - P
abreviadas	I,1 - 4	I,5	{ G, M, O, Z, V ¹ y V ²
	II,1 - 2	II,3 - III,3	
	III,4	III,5 - VII,1	
	VII,2	VII,3 - 5	
	VIII - XII,1	XII,2 - 13	{ Z, V ¹ y V ² ⁴
	XII,14 - XIII,1	XIII,2 - 3	
	XIII,4 - 7	XIV,1 - 5	
	XIV, 6	XIV,7 - XVII,15	
	XVII,16		
	(VIII - XV,3	XV,4 - XVII,16)	M
corta	_____	I,1 - X,5	{ J ¹ y J ²
	X,6 - XII,5	XII,6 - 15	
	XIII - XVII	_____	

monio con José quitaba al demonio *toda* posibilidad de conocer la encarnación del Verbo. A la primera dificultad responde proponiendo una versión diferente del texto griego en cuestión: "*La Piana paraît n'avoir pas saisi les nuances d'une expression, il est vrai, sybilline dans sa densité*"—y explica—"son ignorance [= privation de la connaissance] n'est pas soupçon d'une union charnelle mais protestation d'incrédulité" [= no creo tal tipo de concepción] (*op. cit.*, p. 278, nota 20). Nos parece inconciliable esta interpretación con el texto de la línea inmediatamente precedente: *προσέσχε πεφορτωμένην, καὶ ὑπενόησε πεφθαρμένην* (PG Lxv, 736 A 5).

¹ PG, 736 B-737 B + 740 A + 741 C + 745 B.

² F. LEROY, *op. cit.*, pp. 292-294.

³ Utilizamos la misma nomenclatura que propone Leroy en el lugar citado, nota 63.

⁴ Desafortunadamente Leroy no da indicaciones de los textos omitidos por G y O a partir del C. VIII.

Aunque una crítica comparativa a fondo de estos documentos queda por hacer,¹ es evidente la gran variedad de recensiones y se insinúa cierta diferenciación entre los apartes poéticos y oratorios.

Al concluir este fatigoso análisis podemos decir que el examen del texto, de sus expresiones, de su pensamiento, de su misma tradición manuscrita llevan a la muy probable conclusión de que el texto actual de la homilía es una compilación de piezas diferentes: una homilía poética sobre la virginidad, una pieza dramática sobre la anunciación—probablemente compuesta de dos estratos literarios diversos, los discursos poéticos y los acrósticos rimados—y una peroración oratoria mariana.

C. Relaciones literarias

* F. Leroy ha recordado cómo desde la primera edición de la homilía se advirtieron notables semejanzas con una homilía atribuida equivocadamente a Gregorio el Taumaturgo, así como la edición moderna de una homilía atribuida a Gregorio de Nissa señaló nuevas relaciones literarias de esta interesante pieza atribuida a Proclo. El mismo autor hace una reseña completa de la historia crítica de estos paralelismos.² El análisis minucioso del texto dentro del panorama homilético griego del s. v nos ha permitido algunas conclusiones personales sobre el punto, que consideramos un nuevo aporte a la investigación. En primer lugar consideremos la relación de Proclo VI con la homilía del Ps. Nisseno editada originalmente por La Piana.³ Estudiando comparativamente las dos piezas, hemos encontrado dos series de pasajes que corresponden aproximadamente a los señalados por Leroy⁴; una primera al comienzo de la homilía⁵ que va recogiendo diversos elementos de la peroración mariana⁶ y otra hacia el final que aprovecha

¹ Las conclusiones que propone Leroy después de haber enumerado y analizado un poco los documentos, son superficiales. Habría que estudiar todas las omisiones comparativamente a los datos de crítica interna y siguiendo las líneas de dependencia de las diversos manuscritos.

² F. LEROY, *op. cit.*, pp. 281-285.

³ Rivista storico critica delle scienze theologice, 5 (1909) 548-563.

⁴ F. LEROY, *op. cit.*, p. 284.

⁵ Ps. Nisseno, 549,6-550,5.

⁶ Ps. Nisseno 549,6 9 = Proclo VI, 753 B 7-12

550,1 = 753 B 15

550,1-2 = 756 A 6-8

550,2-4 = 757 A 2-5

550,5 = 757 A 12-13

algunos apartes poéticos¹; un verso suelto en las primeras líneas² y la misma citación escriturística para cerrar la homilía.³

Haciendo referencia a la reconstrucción poética de La Piana se observa que los pasajes estractados corresponden a versos completamente regulares que forman estrofas igualmente regulares; especial mención merecen los apartes tomados del segundo acróstico rimado.⁴

El análisis completo que haremos posteriormente del Ps. Nisseno⁵ nos demostrará que la homilía, fuera de ocho cortas secciones propias, corresponde casi exactamente a los textos griegos de las homilías del Ps. Taumaturgo y Proclo VI. Más aún, esta correspondencia es de tal manera metódica que parece insinuar una consciente estructuración: alabanzas de María sobre el último párrafo de Proclo VI, cuerpo del sermón sobre la pseudo-gregoriana, final con base en la sección poética de Proclo VI. Esta neta diferencia, en la que ninguna de las fuentes se interfiere⁶ no parece poderse explicar sino en la hipótesis de que el Ps. Nisseno se haya escrito en base a dos fuentes al menos⁷ ya escritas. Esta compilación se situará cronológicamente en época tardía.

* Mayor dificultad ofrece la comparación de Proclo VI con la homilía "cunctas"⁸ atribuida a Gregorio el Taumaturgo.⁹

¹ Ps. Nisseno 560,8-9 = Proclo VI, 741 C 9-11
561,7-13 = 745 A 15-B 12
562,7 = 741 A 3-4
562,7-9 = 740 A 11-12
562,9 = 737 D 3

² Ps. Nisseno 548,3-5 = Proclo VI 741 A 7-8

³ Ps. Nisseno 563,1-3 = Proclo VI 757 B 3-4

⁴ PS. Nisseno 548,3-5; 562,7.

⁵ Cfr parte segunda, capítulo segundo, parágrafo primero.

⁶ La utilización de Proclo VI termina en 550,5; en 551,2 comienza la utilización del Ps. Taumaturgo que termina en el 558,5; en el 560,8 comienza de nuevo la elaboración sobre Proclo VI.

⁷ Decimos al menos, pues el problema planteado en el exordio con la recensión larga armena podría ser indicio de una tercera fuente, a saber, una homilía netamente cristológica para el nacimiento, muy posiblemente del s. iv.

⁸ Adoptamos por el momento la denominación de Leroy para facilitar la referencia a su trabajo. En nuestra nomenclatura sería el Ps. Taumaturgo 3º.

⁹ PG x, 1156-1169.

El texto paralelo es un amplio parágrafo encomiástico¹ que viene hacia el final de la primera parte de la homilía² y constituye una unidad literaria independiente³ si bien se debe advertir su presencia en la versión armenia.

En este punto creemos necesario transcribir los textos paralelos para esclarecer las observaciones que surgen de su comparación y la conclusión final que haremos.

Ps. Taumaturgo, PG X, 1160 A

Ποίοις οὖν ἐγκωμίων ῥήμασι τὴν παρθενικὴν διαγράφωμεν ἄξιαν⁴;

Ποίοις ἐπαίνων νεύμασι καὶ κηρύγμασι τὸν ἄσπιλον ἀνυμνήσωμεν χαρακτηῖρα⁵;

Ποίαις πνευματικαῖς ὑμνωδαῖς καὶ λέξεσι δοξάσωμεν τὴν ὑπερένδοξον ἐν ἀγγέλοις⁶;

Ps Taumaturgo, 1160

Αὕτη ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ πεφυτευμένη, ὡς κατάκαρπος ἐλαία, ἐν ᾗ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπεσκήασε. δι' ἧς υἱοῦς καὶ κληρονόμους ἡμᾶς κέκληκεν τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας.⁷

Proclo, XVII, 1 (LEROY, 321s.)

Ποίοις ἐγκωμίων χρώμασι τὴν παρθενικὴν διαγράφω εἰκόνα;

Ποίοις ἐπαίνων ῥήμασι τὸν ἄσπιλον τῆς ἀγνείας φαιδρύνω χαρακτῆρα;

Proclo, XVII, 13

Αὕτη ἡ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ πεφυτευμένη κατάκαρπος ἐλαία, ἐξ ἧς τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὸ σωματικὸν τοῦ Κυρίου λαβὼν κάρφος, τῇ χειμαζομένῃ τῶν ἀνθρώπων διεκόμισε φύσει, τὴν ἄνωθεν εὐαγγελισάμενος εἰρήνην.

¹ *Ibid.*, 1160 A 13-D 13.

² En el análisis que haremos posteriormente llegaremos a la conclusión de que el texto actual reúne dos homilías diferentes que en la versión armenia estarían separadas. Se trataría, por consiguiente, del final de la primera homilía.

³ Las diferencias de estilo y expresión que estudiaremos detenidamente en su lugar (cfr parte segunda, capítulo segundo, parágrafo tercero) confirman nuestra afirmación.

⁴ Diversas palabras que corresponden a dos imágenes diversas: colores e imagen en Proclo, palabras y dignidad en Ps. Taumaturgo. La formulación de Proclo parece original.

⁵ Formulación más adecuada en Proclo. El Ps. Taumaturgo parece una adaptación exigida por el empleo de la misma imagen en la frase anterior.

⁶ El ritmo ternario empleado por el Ps. Taumaturgo parece más corriente. Por otra parte, en este punto arranca en Proclo la extraña letanía mariana, en tanto que el Ps. Taumaturgo ofrece una construcción más regular en siete miembros temáticos sobre la palabra αἴτη.

⁷ La imagen de la oliva de la paz parece mejor lograda en el texto de Proclo.

Αὕτη δ' αἰθαλῆς τῆς
ἀφθαρσίας¹ παράδεισος ἐν
ἧ τὸ ζωοποιὸν ξύλον φυτευθὲν
τοῖς πᾶσιν χορηγεῖ ἀθανασίας
καρπούς.

Ps. Taumaturgo, 1160

Αὕτη παρθένων τὸ καύχημα, μη-
τέρων τὸ ἀγαλλίαμα. Αὕτη πισ-
τεόντων² στήριγμα³, καὶ εὐ-
σεβῶν κατόρθωμα. Αὕ-
τη φωτὸς⁴. ἔνδυμα καὶ ἀρε-
τῆς ἐφέστιον.⁵ Αὕτη
πηγὴ ἀένναος, ἐν ἧ τὸ
ζωὸν ὕδωρ ἐβλύσσε τὴν
ἐνσαρκον τοῦ Κυρίου
παρουσίαν. Αὕτη δικαιοσύ-
νης ἐχέρωμα καὶ ὅσοι ταύ-
της γεγόνασιν ἐρασταὶ
καὶ τῆς παρθενικῆς
ἐρῶσι γνησιότητος καὶ
καθαρότητος τῆς ἀγ-
γελικῆς ἀπολαύσσονται
χάριτος.

Ps. Taumaturgo, 1160

Ὅσοι τοῦ οἴνου τῆς μέθης⁶
καὶ τῶν σικέρων ἀπέχονται τῆς
ἡδοναθείας ἐκ τοῦ γεννήματος εὐ-

Αὕτη ἡ εὐθαλῆς καὶ ἄφρατος
παράδεισος ἐν ἧ τὸ τῆς ζωῆς
ξύλον φυτευθὲν πᾶσιν ἀκωλύτως
χορηγεῖ τῆς ἀθανασίας τὸν καρ-
πὸν.

Proclo, XVII, 15

Αὕτη τῶν παρθένων τὸ καύχημα,
τῶν μητέρων τὸ ἀγαλλίαμα, τῶν
πιστῶν τὸ στήριγμα, τῆς ἐκκλη-
σίας τὸ διάδημα, τῆς ὁρθοδοξίας
τὸ χάραγμα, τῆς εὐσεβείας τὸ
σφράγισμα, τῆς ἀληθείας τὸ νό-
μισμα, τῆς ἐγκρατείας τὸ ἔνδυ-
μα, τῆς ἀρετῆς τὸ φόρημα, τῆς
δικαιοσύνης τὸ δχύρωμα, τῆς
ἀγίας Τριάδος τὸ κατάλυμα, κατὰ
τὸ εὐαγγελικὸν διήγημα.

Proclo, V, 2

Ὅσοι τοῦ οἴνου καὶ τῶν σικέρων
ἀπέχονται τῆς ἡδοναθείας ἐκ τοῦ
καινοῦ⁷ γεννήματος εὐφρανθή-

¹ La variante de los códices P, J, O concuerda con el texto del Ps. Taumaturgo. La expresión parece más sencilla y usual en el Ps. Taumaturgo.

² Parece más correcta la expresión del Ps. Taumaturgo.

³ En este punto Proclo añade τῆς ἐκκλησίας τὸ διάδημα, τῆς ὁρθοδοξίας τὸ χάραγμα; luego viene la misma idea expresada en forma abstracta por Proclo, en forma concreta por el Ps. Taumaturgo.

⁴ La expresión de Proclo es más lógica.

⁵ La expresión del Ps. Taumaturgo evita la repetición de imágenes.

⁶ Parece una adición innecesaria. La formulación de Proclo parece más probable.

⁷ Formulación más bíblica. El orden estructural es menos sorprendente en Proclo que en el Ps. Taumaturgo.

φρανθήσονται τῆς ζωοφόρου φυ-
τείας.

Ps. Taumaturgo, 1160

"Οσοι τὴν λαμπάδα ἄσβεστον διε-
τήρησαν τῆς παρθενίας
τὸν ἀμαράντινον στέφανον ἀνε-
δῆσανται τῆς ἀφθαρσίας.

"Οσοι τὸν τῆς σωφροσύνης ἄσ-
πιλον περιποιήσαντο χιτῶνα
εἰς τὸν μυστικὸν τῆς δικαιοσύ-
νης παραληφθήσονται νυμφῶνα.

"Οσοι τοῦ ἀγγελικοῦ³ βαθ-
μοῦ πλησιαίτεροι γεγόνاسι, γνη-
σιαίτερον τοῦ δεσποτικοῦ κατα-
τρυνήσουσι μακαρισμοῦ.

Ps. Taumaturgo, 1160

"Οσοι τὸ φωτιστικὸν ἔλαιον τῆς
διανοίας καὶ τὸ καθαρὸν τοῦ
συνείδοτος θυμίαμα κέκ-
τηνται, τῆς εὐωδίας
τῆς πνευματικῆς, καὶ
τῆς υἱοθεσίας κλη-
ρονομήσουσι τὴν ἐπαγ-
γελίαν.

σονται τῆς ζωοφόρου φυτείας.¹

Proclo, V, 1

"Οσοι οὖν² τὴν λαμπάδα τῆς
ἀγνείας ἄσβεστον διετήρησαν, τὸν
ἀμαράντινον ἀνεδῆσαντο στέφα-
νον τῆς ἀφθαρσίας.

"Οσοι καὶ τὸν τῆς σωφροσύνης
ἀτίμητον περιποιήσαντο χιτῶνα
εἰς τὸν μυστικὸν τῆς δικαιοσύ-
νης παραληφθήσονται νυμφῶνα.

"Οσοι τοῦ εὐαγγελικοῦ πλησιέστε-
ρον γεγόνاسι βαθμοῦ, γνησιώτερον
τοῦ δεσποτικοῦ κατατρυνήσουσι
μακαρισμοῦ.

Proclo, V, 4

Τοῦτο τὸ φωτιστικὸν ἔλαιον τῆς
διανοίας, τοῦτο τὸ καθαρὸν τῆς
εὐωδίας θυμίαμα.⁴

¹ Proclo comienza con la expresión *διὰ τοῦτο*, *δοσι τῆς δεσποτικῆς ἐγεύσατο γλυκύτητος*, *τῆς εὐαγγελικῆς ἐπελάβοντο ἀκρότητος*... que vuelve sobre la idea anterior y viene sospechosamente introducida en el párrafo.

² La frase en el Ps. Taumaturgo es más correcta. La preposición *οὖν* en Proclo no se explica.

³ La expresión *ἀγγελικοῦ* que leemos en el Ps. Taumaturgo coincide con la variante de los códices P y C; parece la lectura correcta. Sin embargo, la frase completa parece mejor lograda estilísticamente en Proclo.

⁴ Proclo presenta:

— *δοσι τὸν σωματικὸν ὄψα ἀφθαρτον ἐκτίσαντο, τὸν πνευματικὸν καρπὸν τῆς εὐλογίας ἀφθονον ἐνδρέψαντο.*

— Texto de Isaías 65,8.

— Ampliación oratoria aplicada a Juan el Evangelista.

— Alabanza de seis términos al don de la castidad (se supone), cuyos términos 2 y 3 toma el Ps. Taumaturgo en otra forma literaria.

Ὅσοι ἀξίως τὸν Εὐαγ-
 γελισμόν ἐορτάζουσιν
 τῆς Θεοτόκου παρθέ-
 νου Μαρίας, γνησιαί-
 τερον τῆς ἀγγελίας
 τοῦ, χαῖρε, κεχαριτω-
 μένη, κομίζονται μι-
 σθαποδοσίαν.

El análisis comparativo de las variantes nos demuestra que en términos generales el texto de Proclo VI parece más correcto e insinuaría su carácter original: formulaciones más correctas, versos mejor logrados, estructura más homogénea, mayor sencillez de expresión. Y, sin embargo, se debe advertir que en no pocos lugares el texto del Ps. Taumaturgo presenta una mejor lectura.¹ Indicios de que el redactor de esta última homilía retoca y mejora el texto original de Proclo VI, que modifica deficientemente en otros lugares?

Hay ciertos indicios que, a nuestro juicio, impiden una respuesta definitiva como lo pretende Leroy.² En efecto, observemos que el paralelismo comienza en referencia al capítulo XVII, 1 del Proclo VI con la interrogación retórica *πολούς*, propuesta en forma estilística tres veces por el Ps. Taumaturgo y sólo dos veces por nuestro homiletista quien comienza a continuación una extensa alabanza mariana que reasume el Ps. Taumaturgo solamente en sus últimos términos.³ Ahora bien, el análisis de esta alabanza suscita inquietudes: ya hicimos referencia a su carácter de pieza independiente del resto de la homilía; sorprende una letanía mariana tan prolongada, casi la más larga de la homilética de la época,⁴ y en la que se encuentran dos tipos bien diferentes de miembros: los clásicos cortos, de inspiración bíblica directa, seguidos

¹ Cfr p. 325, nota 6; p. 326, notas 1, 2, 5; p. 327, notas 2 y 3.

² F. LEROY, *op. cit.*, pp. 282, 292.

³ Proclo VI, cap. XVII, 13 y 15.

⁴ Solamente la elaboración tardía que se interpola en el Ps. Taumaturgo 1º puede ser más extensa que la actual. He aquí en su orden, según la versión latina, los miembros del elogio mariano: 1. *sacrarium penetrale innocentiae*, 2. *templum sanctificatum Dei*, 3. *altare aureum holocaustomatum*, 4. *thymiana divinum compositionis*, 5. *oleum sacrum unctionis*, 6. *alabastrum pretiosum pistici nardi*, 7. *ephod sacerdotale*, 8. *candelabrum aureum*, 9. *arca deaurata in qua est thuribulum aureum et urna aurea habens manna*, 10. *vitula primogenita ac iugi expers*, 11. *porta ad orientem respiciens*, 12. *tomus novi Testamenti*, 13. *mensura trina humani generis, graecorum scilicet, romanorum et*

a lo más de una brevísima alusión explicativa¹; y los aclarados por largas y oscuras alegorías inusitadas en la homilética contemporánea²; los miembros vienen enumerados sin orden interno alguno, con excepción del grupo inicial y final³; algunos se repiten inexplicablemente⁴ o vuelven sobre la misma figura retórica con expresiones diversas⁵; algunos proponen extrañas comparaciones bíblicas que corresponden mejor al espíritu byzantino que al todavía clásico del siglo v⁶. Los textos vuelven a coincidir cuando la alabanza, después de amplias y curiosas ampliaciones, recobra la medida de los primeros términos antes de la doxología final⁷.

Por otra parte el hecho extraño de que el Ps. Taumaturgo empaque en un orden curioso los capítulos XVII y V de Proclo VI—orden que coincide con el encontrado en la elaboración del Ps. Nisseno⁸— invita a reflexionar un poco sobre el contexto que rodea el capítulo V, omitido por casi toda la tradición manuscrita.⁹

Estamos hacia el final de la homilía ascética en que las disgresiones difusas sobre los textos relacionados de Ex. 33,3 e Is. 7,15 evocan la figura de Juan el Bautista quien del desierto viene a bautizar a Cristo. En este punto se acumulan confusamente cinco textos escriturísticos y se abre el capítulo V con la extraña expresión ilativa *δοιοι*

iudaeorum, 14. ager benedictionis paternae, 15. navis regia, 16. pulchra sponsa canticorum quae recipit coelestem sponsum in suo thalamo, 17. tabernaculum fidelium quae portavit arcam animatam ac per primarias iuvenas utrumque inquam Testamentum, in rectam viam directam, 18. tabernaculum testimonii ex qua Deus eggressus est, 19. fiscella illita bitumine intrinsecus et extrinsecus, 20. puteus quintus veri iusiurandi . . . quintum foedus . . . hora . . . , 21. vellus incontaminatum, 22. oliva fructifera, 23. hortus floridus ac immarcescibilis, 24. globus coelestis novae creaturae, 25. gloriatio virginum, 26. exsultatio matrum, 27. sustentatio fidelium, 28. diadema ecclesiae, 29. forma expressa rectae fidei, 30. signaculum pietatis, 31. norma veritatis, 32. indumentum temperatae, 33. vestis virtutis, 34. munitio iustitiae, 35. domicilium sanctae Trinitatis.

¹ Cfr los miembros 1-8, 11, 14, 18, 22-35.

² Cfr los miembros 9, 10, 12, 13, 14-17, 19-21.

³ Cfr los miembros 1-9 (el término 6 estaría fuera de lugar) y 25-35.

⁴ Cfr los miembros 1, 17, 18; 10, 17.

⁵ Cfr los miembros 5, 22; 1, 2, 17, 18.

⁶ Cfr los miembros 4, 7, 13, 19, 20.

⁷ En el miembro 22.

⁸ Es realmente digno de atención este hecho que, correspondiendo a la estructura clásica de las homilías marianas del s. v que intercalan la alabanza mariana después del exordio y antes del desarrollo temático, plantea más de un interrogante.

⁹ Solamente la tradición C y el manuscrito P lo contienen.

oñv,¹ terminado el cual nos encontramos con el extraño e inexplicable segundo exordio del capítulo VI del que hablamos en páginas anteriores.

El capítulo V aparece, pues, como una isla poética. Elogio de quienes han guardado la virginidad y alabanza de este don divino que ha dado relieve especial a las grandes figuras bíblicas y que llega a hacer posible la maternidad divina de María según el texto de Mt. 1,18.

Esta serie de consideraciones convergen en presentar los pasajes paralelos tanto en el Ps. Taumaturgo como en Proclo VI como unidades literarias independientes y justifican al menos el planteamiento de esta pregunta: serán los trozos paralelos de Proclo VI y Ps. Taumaturgo elaboraciones diversas sobre una pieza original que no conocemos aún?

D. Autenticidad procliana

Rechazada con sólida probabilidad la unidad literaria del texto actual se podría preguntar: las diversas piezas son auténtica de Proclo² y han sido fundidas posteriormente en una sola como sucedió con los sermones III y IV sobre la encarnación?³ Si no todas son proclianas algunas al menos pertenecen a su herencia literaria, justificando así la atribución del todo a su nombre?

- * Después de un estudio profundo y pormenorizado del aspecto literario, G. La Piana concluye que fuera de los apartes oratorios existen tres grupos diferentes de esquemas poéticos: el himno a la virginidad, los diálogos acrósticos y los discursos, que pertenecen a tres épocas literarias diversas escalonadas en los siglos v-vii.⁴ La atribución procliana es obviamente imposible.

Esta conclusión es rechazada por la crítica, según la afirmación de F. Leroy⁵ basada en el parecer de L. Bréhier. Sin embargo, compulsando los artículos citados de Bréhier, encontramos que el primero—publicado en 1913 como recensión de la obra de La Piana—es altamente laudatorio de la investigación del monje de Grottaferrata⁶; el

¹ PG, LXV, 728 C 1.

² Hipótesis de Tillemont, en B. MARX, *Procliana*, pp. 90-91, y de Leroy para las dos piezas que admite (cfr *op. cit.*, p. 275).

³ Cfr pp. 114 y 122,

⁴ G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 138, 149-150.

⁵ F. LEROY, *op. cit.*, p. 360 en que cita el parecer de L. Bréhier en sus estudios publicados en JOURNAL DES SAVANTS.

⁶ JS, 1913, pp. 358, 398-399, 404.

segundo, rechazando la tesis general de que el teatro byzantino data de época temprana y de que los dramas religiosos se formaron tomando apartes de las homilias dramáticas, pone en evidencia el valor de las conclusiones literarias de La Piana confrontándolas con los estudios posteriores de V. Cottas y A. Vogt sobre el mismo tema. El punto que nos interesa—la forma literaria poética de la VI homilía atribuida a Proclo—no aparece juzgada directamente por dichos autores; más aún, las conclusiones de los estudios indicados convergen en datar la forma dramática poética a partir del s. VII, en un lento desarrollo que viene a adquirir su perfección en el s. X-XI.¹ Las conclusiones de La Piana en este punto se verían más bien confirmadas que rechazadas. Por otra parte D. Del Fabbro observa que todos los críticos que han tenido oportunidad de conocer el trabajo de La Piana están de acuerdo con él en este punto concreto.²

B. Marx confiesa no haber podido consultar el estudio de La Piana, pero afirma que todo el pensamiento y forma literaria son netamente proclianos; para comprobarlo—dice—*basta* citar algunos ejemplos y aduce trece lugares diferentes de nuestra homilía con sus paralelos en otras homilias que él considera proclianas.³ En esta serie de citas se observa que los textos tomados de los discutidos lugares poéticos encuentran su paralelo únicamente en las homilias atribuidas por el mismo autor a Proclo entre las pseudo-epigráficas de Atanasio y del Crisóstomo! Sin querer prejuzgar el valor de tales atribuciones, es obvio que no se pueden tomar como base segura de argumentación. Por lo demás, dichos paralelos ofrecen una prueba sumamente débil.⁴

¹ JS, 1932, pp. 249-261.

² D. DEL FABBRO, *op. cit.*, p. 213, nota 52.

³ B. MARX, *Procliana*, pp. 91-92.

⁴ En el Ps. CRISÓSTOMO encuentra la expresión *ἁρσθαι κορυφῆς Κυρίου* con que se designa el bautismo de Cristo en nuestra homilía (PG LXV, 725 C 12-13 = PG LXI, 763). Anotemos que la misma expresión y en el mismo contexto encontramos en EFREM (cfr Himno XV, 2, ed. LAMY, IV, 530). Otro paralelo, la figura del ángel mensajero divino (PG LXV, 740 C = PG LXI, 758); la serie de contraposiciones breves, extendido recurso literario en dos contextos diferentes (PG LXV, 744 B = PG LXI, 764); alocución del demonio (?) (PG LXV, 750 ss. = PG LXI, 715)—se tratará de una citación equivocada?—; imperativo *ἀντι* (PG LXV, 736 B 9 = PG LX, 757). Mayor importancia tienen los paralelismos entre los diálogos de María y el ángel (PG LXV, 736 A = PG XXVIII, 952 B), y María y José (PG LXV, 736 B = PG XXVIII, 952 BC), pero podríamos preguntarnos: pertenece ciertamente a Proclo la homilía del Ps. Atanasio?

F. Leroy sostiene la autenticidad procliana de la homilía basado en cuatro argumentos convergentes: la prosa lírica procliana, la característica exégesis de Mt. 1,18.25, las aproximaciones literarias con dos homilias pseudo-epigráficas atribuidas a Gregorio Taumaturgo y finalmente el peso de la tradición manuscrita. Analicemos en detalle esta argumentación.

Por lo que hace a la característica poética de la homilía y refiriéndose a Norden, observa que la prosa rimada en versos cortos y paralelos se encuentra en las homilias I y V y que muchos sermones de Proclo "sont les exemples les plus typiques des 'Hymnenartigen Predigten'," de modo que P. Maas ha podido ver en esta homilía VI una etapa de la prehistoria de los Kontakion.¹ Estamos plenamente de acuerdo con Norden y Leroy en lo que se refiere a la prosa rimada de Proclo y a sus características; más aún, en virtud de ellas nos hemos inclinado por la autenticidad procliana de algunas homilias pseudo-epigráficas; pero qué tiene que ver este ritmo breve procliano, sugerido por la estructura antitética y paralela, acompañado a veces de rima, con la estructura perfectamente poética de nuestra homilía, con sus largos versos y estrofas regulares, su rima constante, su acentuación tónica precisa? Si Maas consideraba la prosa rítmica procliana y basiliana como un prenuncio de los Kontakion y los estudios todos sobre la poesía byzantina demuestran el drama poético como un perfeccionamiento de aquellos, cómo identificar los autores de aquella prosa rítmica y de esta poesía dramática?

La poesía de Efrem griego puede muy bien inspirar la prosa rítmica de Proclo y de Basilio de Seleucia,² pero el camino hasta la plena evolución de la himnografía byzantina es lento y penoso.³ En el mismo sentido analiza Norden el introducirse del ritmo y de la rima en la poesía cristiana.⁴

Leroy confirma su apreciación sobre el punto afirmando la existencia de acrósticos dramáticos en la primera mitad del s. v. Para ello aduce la presencia de tales piezas poéticas tanto en la iglesia nestoriana como en la jacobita, lo que demuestra su existencia antes de las

¹ F. LEROY, *op. cit.*, pp. 275-277.

² C. EMEREU, *S. Ephrem le syrien, son œuvre littéraire grecque*, pp. 28, 74-81, 97-99, 103.

³ *Ibid.*, pp. 113-121.

⁴ E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, vol. II, pp. 816-843; 855-888.

querellas cristológicas que dividieron estas Iglesias,¹ así como el testimonio de una homilía acróstica para la Navidad que él mismo fija en el s. v.² El primer argumento nos parece inconsistente desde el punto de vista histórico.³ Por lo que hace a la homilía acróstica editada por Leroy, señalemos dos puntos: la diferencia literaria en los acrósticos, el carácter de elaboración posterior que presenta.⁴ No excluimos absolutamente el empleo de este género literario en el s. v,⁵ pero sí rechazamos su presencia como un argumento en favor de la autenticidad procliana de la homilía VI.⁶ Creemos que sigue siendo una seria dificultad en su contra.

El segundo argumento de Leroy se podría proponer así: Proclo VI presenta una peculiar exégesis de Mt. 1,25, testimoniada por documentos del s. iv-v y por consiguiente debe pertenecer a este período, lo que confirma la autenticidad procliana.⁷

Leroy insinúa apenas un tema por demás interesante. La dificultad que desde temprana edad se levantó contra la virginidad perpetua de María en base al texto de Mt. 1,25 encontró una solución generalmente aceptada al considerar que la preposición *ἕως* indicaba simplemente el término ante-quem sin prejuzgar nada del tiempo posterior a él; el verbo *ἀγνοέω* se interpreta en el sentido bíblico obvio de relaciones matrimoniales. La presente homilía es testigo de una interpretación diferente: tomando el verbo en su sentido directo de cono-

¹ F. LEROY, *op. cit.*, p. 276.

² LeMus 77 (1964) 155-173.

³ En primer lugar la real división de las iglesias nestoriana y jacobita se sitúa históricamente mucho tiempo después de las querellas cristológicas; por otra parte ambas iglesias permanecen en conexión *cultural* con el mundo ortodoxo oriental (no griego). Por lo demás este argumento es usado con extrema cautela por los críticos.

⁴ Cfr Parte segunda, capítulo I, parágrafo 9º.

⁵ En efecto, E. OBERG ha señalado la poesía evolucionada de Anfiloquio de Iconio (*Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, Berlin, 1969). C. A. TRYPANIS ha fijado hacia la mitad del s. v un Kontakion anónimo mariano de características acrósticas (cfr BZ 58 (1965) 327).

⁶ Los argumentos que indujeron a Trypanis a la temprana datación del Kontakion anónimo son: sencillez de su metro, empleo de Jairetismoi, su contenido teológico (cfr *loc. cit.*). R. A. FLETCHER analizando comparativamente el Akathistos y dos kontakion de Romanos, llega a la conclusión de que estas piezas poéticas, centradas en la escena de la anunciación, pertenecen al siglo vi (cfr BZ 51 (1958) 53 ss.); de hecho considera los acrósticos de nuestra homilía como piezas introducidas posteriormente en ella (cfr p. 55).

⁷ F. LEROY, *op. cit.*, pp. 279-281 y notas 22-24.

cimiento intelectual, interpreta como una ignorancia de José del misterio de la maternidad divina y virginal hasta que el nacimiento del niño y sus circunstancias maravillosas se lo esclarecen completamente.¹

De dónde proviene esta singular exégesis? Sin pretender hacer un estudio exhaustivo del punto, analicemos los textos paralelos relevados por J. A. de Aldama en su estudio sobre la maternidad virginal.² Dispuestos en orden cronológico los presentaríamos así:

354/355	Hilario ³	exégesis	Mt.1,25
374/377	Epifanio ⁴	polémica	Mt.1,25 + Lc.2,7
400*	Nilo de Ancira ⁵	exégesis	Mt.1,25
412*	Ps. epigráfico ⁶	exégesis	Mt.1,25
s.v	Ps. epigráfico ⁷	exégesis	Mt.1,25
?	Ps. Atanasio ⁸	polémica	Mt.1,25 + Lc.2,7
?	Proclo VI ⁹	polémica	Mt.1,25 + [Lc.2,7]

Salta a la vista la existencia de dos tradiciones diversas: una respecto a la exégesis peculiar de Mt. 1,25, común a todos los textos; otra la dependencia de los tres textos que relacionan idénticamente Lc. 2,7 y Mt. 1,25 dentro de un mismo contexto polémico.

Por lo que hace a la primera línea, parece bastante claro que Hilario de Poitiers es el primero en proponer dicha exégesis en su comentario a Mateo, su primera obra, inspirada en la teología occidental que deriva de Tertuliano e Ireneo.¹⁰ Su exilio en el Asia Menor en el período 356-359, que le permitió tomar parte activa en el importante sínodo de Seleucia¹¹, hace probable que influyera la interpretación que unos cuantos años más tarde propone Epifanio en su carta dogmática a los anticomarianitas—secta árabe nacida a mediados del s. iv—y que incorporará hacia el 374 en su *Panarion*.¹²

¹ PG LXV, 732 C-736 A.

² Cfr MARIA, vol. VII, p. 144, nota 156.

³ *Commentarium in Matthaeum*.

⁴ *Panarion*, 78.

⁵ Cartas 263 y 269.

⁶ *Liber de fide*.

⁷ *Opus imperfectum in Matt.*

⁸ *Homilia in censum*.

⁹ *Encomium sanctae Mariae*.

¹⁰ ALTANER, *Précis de Patrologie*, pp. 516-517.

¹¹ *Ibid.*, p. 514.

¹² Cfr DThC vol. I, 1381.

La línea estrictamente exegética se prolonga en los apartes de Nilo, monje de Ancira, hacia finales del s. iv¹ y en los escritos pseudo-epigráficos de origen latino *Liber de fide*² y *Opus imperfectum in Matthaeum*.³

La línea polémica se continúa en una dependencia evidente de Epifanio en las dos homilias del Ps. Atanasio y de Proclo VI.⁴ Esta dependencia literaria arguye una relativa simultaneidad temporal?

Al estudiar más adelante la homilía atribuida a Atanasio llegaremos a la conclusión de que es una compilación tardía sobre un núcleo primitivo exegético que se podría situar en el período s. IV-V y aproximar con alguna probabilidad a Anfiloquio de Iconio. Ahora bien, en ella encontraremos que la peculiar exégesis de Mt. 1,25 se sobrepone artificialmente a la exégesis de Lc. 2,7 con un marcado carácter de interpolación.⁵

El análisis del contexto próximo en el pasaje paralelo de Proclo VI no es más satisfactorio. La peculiar exégesis de Mt. 1,25 viene en el capítulo octavo como primera parte poética que prepara el diálogo acróstico entre María y José en el capítulo noveno. Es el comienzo de la sección poética conservada prácticamente por toda la tradición manuscrita.⁶ Cómo está encuadrada dentro del tema general de la homilía?

¹ Altaner considera probable que algunos de estos cortos fragmentos de cartas que se conservan sean simplemente notas de lectura o extracto de otros autores. Parece más probable que Nilo haya conocido la exégesis a través de Epifanio y no directamente de la obra latina de Hilario (*op. cit.*, p. 482).

² El *Liber de fide* fue atribuido falsamente a Rufino de Aquileia y como tal editado en el corpus de sus obras en Migne (Cfr O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 558). Altaner cree probable que se pueda atribuir a Rufino el sirio, miembro del convento de Belén dirigido por S. Jerónimo y enviado por este a Roma en el 397 (cfr DThC XII, 677-678), en base al pensamiento pelagiano que expone ampliamente (cfr ALTANER, *op. cit.*, p. 530). Está redactado en latín después del 412.

³ El *Opus imperfectum in Matthaeum*, atribuido falsamente al Crisóstomo, representa el pensamiento latino y se sitúa su redacción a comienzos del s. v (cfr O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 597). Es interesante advertir la proximidad de estos dos escritos para la historia de la peculiar exégesis que comentamos.

⁴ Leroy poniendo de relieve la proximidad de los textos del *Liber de fide* y de Proclo VI no se atreve a afirmar una dependencia directa, sino a través de una tradición común. Nos parece que ésta—en el estado actual de los documentos históricos—no puede ser sino Epifanio para las dos homilias griegas reseñadas, bien directamente, bien a través de una inspiración entre ellas. Tal podría ser el caso para el libro de fide si la hipótesis de Altaner es correcta.

⁵ Cfr parte segunda, capítulo primero, parágrafo undécimo.

⁶ Cfr p. 322.

La primera línea del capítulo octavo exige la presencia de los capítulos introductorios sexto y séptimo que faltan en gran parte de la tradición manuscrita y en el sentir de Leroy pertenecen a la homilía ascética. El capítulo sexto, en una prosa difusa y confusa,¹ viene a ser como un segundo exordio que presenta la figura de María y el misterio de su concepción virginal² que introduciría lógicamente en la escena de la anunciación. Pero en este momento, de un modo sorpresivo y por medio de la inexplicable forma ilativa πολλοὶ γὰρ εἰσιν,³ se introduce en forma polémica el texto de Mt. 1,18.25 que ha llevado a muchos a pensar en la idea de la consumación matrimonial.⁴ Así se podrá encajar la sección poética de José que viene en los capítulos VIII-X, aunque con ello sea necesario posponer la escena de la anunciación y su sentido salvífico que abarca los últimos capítulos de la homilía.⁵

En una nueva y significativa aproximación al Ps. Atanasio,⁶ no podemos menos de concluir que la polémica sobre Mt. 1,25 es simplemente un recurso del compilador posterior para armonizar la escena de José con el tema general de la pieza.

En este punto debemos llamar la atención sobre los siguientes hechos: la homilética griega de este período es totalmente ajena a la problemática de la virginidad post partum: ni una sola homilía seguramente auténtica tiene la menor alusión a este problema que agitó tanto la Iglesia de Occidente a fines del s. iv.⁷ Más aún, en toda la homilética griega que hemos estudiado las dos piezas señaladas son los únicos tes-

¹ Observemos cómo es la sección en que la reconstrucción poética de La Piana se muestra en verdad pobre y deficiente.

² PG LXV, 729 C-732 C.

³ *Ibid.*, 732 C 5. En el párrafo anterior no se ha hecho ninguna referencia ni al tema, ni a adversarios de la virginidad de María.

⁴ *Ibid.*, 732 C-733 A.

⁵ *Ibid.*, 740 A- 753 B.

⁶ Es interesante anotar que existen bastantes aproximaciones entre las dos homilias: idéntica presentación de la exégesis que comentamos, semejante estructuración de las dudas de José, del diálogo entre José y María, el mismo carácter de compilación tardía, ciertas semejanzas estilísticas... se podría pensar en el mismo compilador, confirmando así la intuición de B. Marx pero en un sentido diverso?

⁷ No deja de extrañar que en toda la contienda Helvidio-Jerónimo sobre el punto en cuestión, no se encuentre el menor rastro de esta peculiar exégesis que queda así reducida a un marco muy restringido que permite hacer un interesante estudio de dependencia.

timonios que conocemos. Por otra parte, y especificando las afirmaciones anteriores, en toda la obra literaria de Proclo no se encuentra rasgo alguno ni de la polémica antidicomarianita, ni de la exégesis Hilario-Epifanio.

No podemos menos de concluir que este segundo argumento de Leroy lejos de favorecer la autenticidad procliana de la pieza determina una nueva y seria dificultad.

El tercer argumento de Leroy se podría compendiar así: el Ps. Nisseno—BHG 1077 n = Marianum 24—elabora sin duda ninguna el texto de Proclo VI; es así que el Ps. Nisseno y el Ps. Taumaturgo —“cunctas” = PG x, 1155-1169—son homilías redactadas para la festividad mariana jerosolimitana del s. v, y pertenecen al mismo autor, probablemente Crisipo de Jerusalén; luego Proclo VI pertenece al tiempo del Proclo auténtico.¹

Concedemos plenamente la dependencia literaria del Ps. Nisseno con respecto a Proclo VI, como tuvimos la oportunidad de confirmar en páginas anteriores. Pero debemos rechazar de plano la menor de esta argumentación en base al estudio crítico de las homilías del Ps. Nisseno y del Ps. Taumaturgo.

Remitiendo al lector al análisis exhaustivo que de ellas haremos más adelante,² avanzamos sin temor a equivocarnos las siguientes afirmaciones: Ps. Nisseno y Ps. Taumaturgo 3º —BHG 1077 n y “cunctas”—son compilaciones para la festividad litúrgica de la anunciación; no pueden pertenecer al mismo autor; ninguno de los dos redactores de ellas se puede identificar seguramente con Crisipo de Jerusalén³; ciertamente el Ps. Nisseno es una compilación muy posterior al s. v.

Las dependencias literarias, pues, tal como se presentan críticamente no permiten una identificación tan precisa. Admitiríamos que permiten con alguna probabilidad situar la redacción del Ps. Nisseno y del Ps. Taumaturgo hacia el s. vi-vii; pero esta datación no constituye ninguna prueba válida en favor de la autenticidad procliana de la homilía que estudiamos.

El cuarto argumento de Leroy sería el de la tradición manuscrita. Excluida la atribución al Crisóstomo, se debe aceptar el nombre

¹ F. LEROY, *op. cit.*, pp. 289-292.

² Cfr parte segunda, capítulo segundo, párrafos primero y tercero.

³ Decimos seguramente; existen algunas aproximaciones en el Ps. Taumaturgo 3º que dejan abierta alguna probabilidad, por lo menos en cuanto al núcleo original.

de Proclo, el único que aparece en numerosos manuscritos, entre ellos el cód. Paris gr. 1633 de gran valor en la tradición procliana.

Este dato de crítica externa tiene indudable valor, pero creemos se deben hacer algunas advertencias al respecto. Prescindiendo del valor siempre relativo que tiene este tipo de argumentación,¹ conviene observar por una parte que el estudio verdaderamente crítico de esta tradición manuscrita está todavía por terminar² y por otra que la tradición más temprana no favorece a Proclo. Para ilustrar esta observación y basándonos en los datos ofrecidos por el mismo Leroy, presentamos un esquema de estas tradiciones:

— *Tradición crisostomiana:*

- | | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| . Ottob. gr. 85, s. ix. | Leroy, n. 57, pp. 86-87 ³ |
| . Vatic. gr. 1990, s. x. | Leroy, n. 59, p. 88 |
| . Vatic. gr. 2048, s. xi. | Leroy, n. 62, pp. 89-90 |
| . Vatic. Barber. 547, s. xi. | Leroy, n. 63, p. 90 ⁴ |
| . Ambros. C 45, s. xii. | Leroy, n. 64, p. 90. |

— *Tradición procliana:*

- | | |
|--|--------------------------|
| . Vatic. gr. 1633, s. x-xi. | Leroy, n. 42, pp. 67-74. |
| . Bodl. Rawl. auct. G 156, <i>copia</i> del Vatic. gr. 1633 en el s. xi. | Leroy, n. 61, p. 89. |
| . Vaticano gr. 1646, <i>copia</i> del mss. anterior en el s. xii. | Leroy, n. 65, p. 91. |
| . Jerusal. Saba 1, s. x. | Leroy, n. 58, p. 87. |
| . Jerusal. Patr. grec. 133, s. xvi, <i>copia</i> del anterior. | Leroy, n. 67, p. 91-92. |
| . Paris. gr. 1173, s. xi. | Leroy, n. 1, pp. 44-48. |
| . Paris gr. 771, s. xiv. | Leroy, n. 66, p. 91. |

* Resumamos un poco lo expuesto ampliamente en las páginas anteriores:

El análisis literario e ideológico y el estudio de las relaciones literarias y de la tradición manuscrita coinciden en señalar el texto como una extraña compilación tardía, imposible de atribuir en su totalidad

¹ No es raro en la homilética pseudo-epigráfica encontrar unanimidad en la tradición manuscrita, rechazada también unánimemente por la crítica; un caso del momento puede ser la homilía "cunctas" atribuida a Gregorio Taumaturgo. J. M. Sauget nos da recientemente el caso de una homilía atribuida equivocadamente por toda la tradición griega, mientras la tradición siríaca estaba en lo cierto (Cfr LeMus 82 (1969) 5-33).

² cfr p. 323, nota 1.

³ Este panegírico transcribe algunas homilías de Proclo con su correcta atribución.

⁴ También este manuscrito conoce la auténtica tradición procliana.

a Proclo de Constantinopla como pretende una rama de la misma tradición manuscrita.¹

La consideración atenta de la sección poética—con la peculiar exégesis de Mt. 1,25 contenida en ella—a la luz de los documentos literarios de la época y en comparación con la producción auténtica del gran orador constantinopolitano hace prácticamente imposible la atribución de esta parte de la homilía a Proclo.

Podríamos al menos pensar en la autenticidad procliana de la sección oratoria?

Por lo que hace a la peroración mariana, estamos plenamente de acuerdo con B. Marx en las aproximaciones que establece y podríamos añadir algunas otras que confirmarían la procedencia procliana de este párrafo: María es el paraíso divino,² el templo de Dios,³ el candelabro de siete brazos,⁴ el arca de oro para recibir el maná del desierto,⁵ la puerta siempre cerrada que mira al Oriente,⁶ la esposa que recibe en su tálamo al esposo celeste,⁷ el vellón inmaculado,⁸ la nube de lluvias celestes⁹; su maternidad divina es el fin del imperio del demonio y de la cautividad humana¹⁰; María prototipo de las madres y de las vírgenes¹¹; clásico final: cita escriturística síntesis + doxología.¹²

Advertimos, sin embargo, que este tipo de expresiones se ha venido generalizando en la homilética del s. v y no constituye *de por sí* un argumento definitivo de autenticidad. Por otra parte, ya observamos cómo una consideración atenta de los treinta y cinco miembros del elogio proporciona indicios de una elaboración posterior no procliana.

¹ En este punto quisiéramos rememorar unas interesantes líneas de Leroy: "Il ne semble pas qu'on doive s'arrêter à l'hypothèse suivante: l'homélie serait en réalité d'un homonyme du Proclus de Constantinople, le Proclus mal connu qui fut l'un des traducteurs, du grec en syriaque, de Théodore de Mopsueste" y cita a Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, p. 138, nota 1.

² PG LXV, 757 A + 681 A.

³ *Ibid.*, 684 B.

⁴ *Ibid.*, 700 C.

⁵ *Ibid.*, 720 C.

⁶ *Ibid.*, 692 A.

⁷ *Ibid.*, 720 C.

⁸ *Ibid.*, 681 B.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*, 688 CD; 709 B.

¹¹ *Ibid.*, 709 C.

¹² *Ibid.*, 757 B.

Qué decir del elogio a la virginidad, trozo oratorio que inicia la homilía actual? Ninguna de las citaciones de B. Marx toca este trozo de la homilía, a no ser aquella breve frase *ὁ λογικός τοῦ Θεοῦ παράδεις* que se encuentra también en la famosa homilía primera¹; anotemos, sin embargo, que aquí se aplica no a la virgen sino a la virginidad.

En favor de su autenticidad procliana se podría citar el estilo que al menos en algunos apartes revela una formación retórica cuidadosa y un temperamento poético no ajeno a las dotes literarias de Proclo, el uso abundante y alegórico de la Escritura y el desfile de personajes bíblicos.

Sin embargo extrañan algunos datos. Así, v. gr., la inclusión de Isaac y Moisés entre los vírgenes,² detalle que nos parece no escaparía a Proclo; la doble mención de Juan el evangelista en la misma enumeración,³ el uso frecuente del adjetivo *πνευματικῶς*.⁴

Concluiríamos que los apartes estrictamente oratorios de la presente pieza literaria provienen de la escuela procliana. Sin embargo tenemos la impresión de que una solución más objetiva depende en gran parte de la interpretación que se dé a los dos grupos que forman la iglesia y que practican de manera especial la virginidad. Esta identificación viene en dos lugares diferentes y presenta características difícilmente conciliables: en el primero se hace resaltar la figura virginal de Cristo, rey y sacerdote, como Melquisedec y Aarón, símbolo de los dos órdenes, ejemplo de la verdadera virginidad y de la piadosa temperancia: *οὐ μόνον δὲ τὸν ἄθικτον τῆς ἱερατικῆς ἀγνείας ἐνεδύσατο χιτῶνα, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν ἔντιμον τῆς βασιλικῆς εὐκοσμίας ἡμφιάσατο στολήν · ἐν οἷς δηλοῦται τὰ δύο τάγματα τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἀρχομένων, τῆς ἀληθοῦς παρθενίας, καὶ τῆς εὐσεβοῦς σωφροσύνης · ἦν γὰρ ὁ αὐτὸς καὶ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς*.⁵

En el segundo ve significada la temperancia de los súbditos y la castidad de los gobernantes en la leche y miel de la tierra de promisión: *ἵνα οἱ μὲν ἀρχόμενοι, καὶ τῷ κόσμῳ τούτῳ ἀναστρεφόμενοι, τῆς σω-*

¹ *Ibid.*, 681 A.

² *Ibid.*, 729 B 4 ss. + 716 BC; 717 AB; 841 ABC. Tendría razón La Piana cuando pensaba que el autor transcribe sin mayor discriminación una antigua procesión de Profetas? (Cfr G. LA PIANA, *op. cit.*, p. 208, nota).

³ *Ibid.*, 729 A 7 + C 1-3.

⁴ *Ibid.*, 721 C 4; 725 A 4.5.11; 721 C 8; 729 A 4.

⁵ *Ibid.*, 724 B 3-9. LEROY, II, 2. p. 300.

προσόνης ἐπιμελῶνται· οἱ δὲ ἄρχοντες καὶ τῷ Θεῷ ἀνακείμενοι, τῆς ἀγνείας ἀντέχονται. Διπλοῦς γὰρ ὁ τῆς Ἐκκλησίας χαρακτήρ... ἐν μὲν τοῖς βιωτικοῖς ἐκφέρουσα... τῆς σεμνότητος τοὺς ὀλύνθους, ἐν δὲ τοῖς ἱερατικοῖς... προβάλλουσα... τῆς χρηστότητος τοὺς... βότρυας.¹

Los comentaristas han visto designados a los eclesiásticos y a los laicos, encontrando empero gran dificultad en explicar por qué Cristo es el modelo de clérigos y laicos precisamente en su carácter de rey y sacerdote²; nosotros añadiríamos que es inexplicable en aquel tiempo el empleo de los términos ἄρχοντες-ἀρχόμενοι aplicados a los eclesiásticos y a los laicos, además de ser muy discutible la obligación de castidad que supone tal interpretación.³ Una hipótesis sugestiva vería en el primer párrafo una alusión al Emperador y al Obispo, identificación que resolvería las dificultades anteriores y podría corresponder a las circunstancias históricas del matrimonio de la emperatriz Pulqueria y el general Marciano con la explícita condición de guardar continencia⁴; sin embargo tropieza con la no menos grave dificultad de que en el segundo párrafo los gobernantes son aquellos consagrados a las cosas sagradas, en tanto que los súbditos son los ocupados en las cosas mundanas. Por otra parte la misma contraposición que se continúa en los dos párrafos hace muy poco probable la hipótesis de que se trate de una doble comparación: Emperador-Obispo; Obispo-laicos.

Problema oscuro que implica no solamente problemas accesorios de interpretación, sino elementos circunstanciales y ambientales muy precisos, claves para la datación y autenticidad de este elogio a la virginidad.

Anotemos, por el momento, que quizás se podría unir la peroración mariana con la última frase del elogio en que se introduce a María como corona de las vírgenes⁵ para formar un conjunto homogéneo que podría denominarse εἰς τὴν ἀγνείαν, homilía al menos de inspiración procliana.⁶

¹ *Ibid.*, 725 A 13-B 9. Leroy, III, 3-5. p. 301.

² LA PIANA, *op. cit.*, p. 204, nota. COMBÉFIS, PG, LXV, 723.

³ H. LECLERCQ, *La législation conciliaire relative au célibat ecclésiastique*, HC II, pp. 1332 ss.

⁴ HC II, pp. 630-631.

⁵ PG LXV, 729 C 3-7. LEROY, V, 6b. p. 303.

⁶ LA PIANA señala—y quizás exagera—la influencia del Symposion de Metodio de Olimpo (*op. cit.*, pp. 166 ss.), cuyo final—según el parecer de Maas es un verdadero *Kontakion* (MAAS, *op. cit.*, p. 293).

E. Pensamiento amariológico

Ante todo fijaremos nuestra atención en las dos secciones que pueden pertenecer al s. v, a saber, el elogio a la virginidad y la peroración mariana.

En ésta la figura de María viene exaltada en la prolongada serie de comparaciones bíblicas que expresan su singular santidad, su oficio de Madre de Dios y más específicamente del Redentor. Así vemos a la Virgen como el templo santificado de Dios,¹ o como el arca santificada *σώματι καὶ πνεύματι*² o como la *θίβη* recubierta por dentro y por fuera con la prudencia y la piedad.³ María es la hermosa esposa de los Cantares que recibe en su tálamo al esposo celeste⁴; pero de manera especial es la puerta situada al Oriente, sellada para siempre en vista a la entrada y salida del Señor,⁵ alusión concreta a la perpetua virginidad en función del nacimiento de Cristo. Por eso nos la presenta también como el áureo candelabro portador de la luz,⁶ o como el arca receptora del maná celeste,⁷ o como la oliva fructífera.⁸

Una maternidad, empero, que es peculiarmente salvífica: ella es el áureo altar de los holocaustos,⁹ el campo de la bendición paterna donde se depositó el tesoro de la "economía,"¹⁰ la nube de donde descienden las lluvias celestes de salvación,¹¹ el paraíso celeste en el cual está plantado el árbol de la vida,¹² el cielo donde brilla el Sol de justicia disipando las tinieblas del pecado.¹³ Por eso ve en ella un quinto y nuevo pacto de Alianza de Dios con la humanidad,¹⁴ y considera que *δι' ἧς* se destruyó el imperio de los demonios y terminó la esclavitud de la humanidad.¹⁵

¹ PG, 753 B 6.

² *Ibid.*, 753 B 15.

³ *Ibid.*, 756 B 14-15.

⁴ *Ibid.*, 756 B 5-7.

⁵ *Ibid.*, 756 A 6-8.

⁶ *Ibid.*, 753 B 13-14.

⁷ *Ibid.*, 756 A 1-2.

⁸ *Ibid.*, 757 A 3-4.

⁹ *Ibid.*, 753 B 7.

¹⁰ *Ibid.*, 756 A 15 ss.

¹¹ *Ibid.*, 756 C 15 ss.

¹² *Ibid.*, 757 A 7.

¹³ *Ibid.*, 757 A 9-12.

¹⁴ *Ibid.*, 756 C 5-10.

¹⁵ *Ibid.*, 756 A 8-10.

Especial relieve merece la relación existente entre María y la obra de la fundación de la Iglesia gentílica, ya sea bajo la imagen de la nave que lleva de Jerusalén la conversión a los gentiles,¹ ya en la figura de la madre que amamanta en sus brazos virginales a los nuevos convertidos.²

Por último María se presenta con la peculiar característica de la ejemplaridad: ella es un modelo de bondad—dice el orador—³ y explica cómo es gloria de las vírgenes y de las madres,⁴ sostén de los fieles, diadema de la Iglesia, vestidura de la temperancia y virtud, defensa de la justicia⁵; finalmente, ella es signo de ortodoxia, señal de piedad y norma de verdad,⁶ según la formulación de Cirilo de Alejandría.⁷

* En el elogio a la virginidad las pocas alusiones marianas son debidas a la mano del homiletista posterior, consiguientemente de poco valor para nuestro estudio. En ella se nos presenta a María como limpia e inmaculada en el alma,⁸ reaparece la idea cara a los oradores del siglo v de la maternidad virginal como signo de la divinidad del recién nacido,⁹ se explicita la contraposición tradicional María-Eva.¹⁰ Como elemento nuevo e interesante señalemos la figura de María como tipo de la Iglesia, en tanto que Isabel lo es de la Sinagoga.¹¹

* Los elementos poéticos nos ofrecen algunas ideas tradicionales, como la virginidad de María representada en la zarza ardiendo,¹² la pureza y concepción virginal, motivo del diálogo con José,¹³ la salvación aportada por María a la humanidad en su carácter de Madre del Redentor.¹⁴ Algunas expresiones familiares reaparecen en labios de los interlocutores: así *ἐσφραγίσται ἡ παρθενία*,¹⁵ *ἡ σφραγὶς τῆς παρθενίας μένει*

¹ *Ibid.*, 756 B 155.

² *Ibid.*, 756 C 2-5.

³ *Ibid.*, 756 A 11-14.

⁴ *Ibid.*, 757 A 12-13.

⁵ *Ibid.*, 757 A 15 ss.

⁶ *Ibid.*, 757 A 14-15.

⁷ *Ibid.*, LXXVII, 992 B 4; 1093 A 4-5.

⁸ *Ibid.*, LXV, 721 C 11-12.

⁹ *Ibid.*, 732 A.

¹⁰ *Ibid.*, 752 AB.

¹¹ *Ibid.*, 741 D.

¹² *Ibid.*, 732 B.

¹³ *Ibid.*, 736 B-737 B.

¹⁴ *Ibid.*, 749 A-753 B.

¹⁵ *Ibid.*, 745 C 9.

ἀπαρεγγέλητος,¹ María madre y virgen,² ninguna ignominia para Dios en habitar en su propia edificación.³

Especial mención merece la idea de la restauración del primer pecado por la obediencia de María⁴ y la defensa de la virginidad después del parto en el sentido de excluir posteriores hijos en María y no, como en las homilias de la época, en el sentido de conservación de la señal física de la virginidad después del parto de Cristo.⁵

Por último mencionemos un detalle interesante: en más de diez lugares donde se hace referencia a María—fuera de los diálogos—se la denomina siempre con el título ἡ ἀγία παρθένος,⁶ sin mencionar una sola vez el característico Θεοτόκος. Especial atención merecen los tres lugares⁷ donde tratando de la maternidad divina, se esperaría encontrar este título.

¹ *Ibid.*, 749 D 4-5.

² *Ibid.*, 749 A 1-2.

³ *Ibid.*, 748 C.

⁴ *Ibid.*, 745 C.

⁵ *Ibid.*, 732 C ss.

⁶ *Ibid.*, 721 C 11-12; 725 C 10; 732 D 1; 733 B 5; 736 B 11; 740 A 7; 744 A 11; 745 A 15; 749 A 9.

⁷ *Ibid.*, 737 D 1-2; 741 D 1; 744 B 1, donde se usa siempre la fórmula equivalente μήτηρ τοῦ κυρίου.